

VOM INDIO ZUM MAYA

Identitätspolitik der Mayabewegung in Guatemala

DIPLOMARBEIT

zur Erlangung des Magistergrades der
Philosophie
an der Fakultät für Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von
Barbara Hirschmann

Wien, März 2007

RECUERDO

De vez en cuando camino al revés:
es mi modo de recordar.

Si caminara sólo hacia adelante,
te podría contar
cómo es el olvido.

Humberto Ak'abal

VORWORT

Als Kultur- und SozialanthropologInnen sind wir vor allem an der Beschreibung und Analyse sozialer und kultureller Realitäten interessiert. Wenn wir dabei allerdings nicht so sehr die Manifestation kultureller Phänomene in sozialen Praktiken in den Vordergrund rücken, sondern vielmehr die bewussten, ideologisch aufgeladenen Repräsentationen von „Kultur“ durch deren Subjekte, sind wir in einen Bereich vorgedrungen, der nur sehr schwer mit neutralen Begrifflichkeiten beschrieben werden kann.

„Is there a way to talk about making culture without making enemies?“ fragt daher die Anthropologin Jean Jackson (1989). Und sie gibt die Antwort, wie ein solcher Weg aussehen könnte: „What we need is a more creative language that neither overly romanticizes nor denigrates this process.“ (139). Einen solchen Weg habe ich versucht in dieser Arbeit zu finden. Die Herausforderung besteht dabei darin, eine Sprache zu entwickeln, die sich der negativen Konnotationen von Begriffen wie „Erfindung“, „Kulturverlust“ oder „Akkulturation“ bewusst ist ohne in eine politisch motivierte Romantisierung zu verfallen.

Dass Sprache Wirklichkeit nicht nur abbildet, sondern auch konstruiert, ist ein Thema, dass sich durch diese Arbeit zieht. Insofern ist es mir auch ein Anliegen, durch ein konsequentes geschlechterneutrales Formulieren ein Stück gerechtere Wirklichkeit zu konstruieren, auch wenn dies im einen oder anderen Fall die Lesbarkeit des Textes beeinträchtigen sollte.

Auf Übersetzungen der Originalquellen aus dem Spanischen oder aus dem Englischen habe ich verzichtet, da dies eine Einschränkung des authentischen Charakters der Originalzitate mit sich gebracht hätte.

Der Entstehungsprozess einer solchen Arbeit ist geprägt vom Austausch und den Gesprächen mit StudienkollegInnen, FreundInnen und Familie. Allen, die mich unterstützt, ermuntert und mich mit hilfreichen und kritischen Anmerkungen auf Neues gestoßen haben, möchte ich herzlich danken.

Mein ganz besonderer Dank gilt Dr. Georg Grünberg, der mich in allen Phasen der Entstehung dieser Arbeit betreut, mit hilfreichen Kommentaren unterstützt und mir zahlreiche wertvolle Quellen zur Verfügung gestellt hat.

Meiner Schwester, Nicole Hirschmann, möchte ich für das Korrekturlesen dieser Arbeit danken. Außerdem geht mein Dank an meine Eltern, Edith und Rudi Hirschmann, die mir mein Studium ermöglicht haben, mich in allen Lebenslagen unterstützen und immer für mich da sind.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	1
FORSCHUNGSSTAND	2
FRAGESTELLUNG	3
METHODE	5
AUFBAU DER ARBEIT	9
1 THEORETISCHE ANNÄHERUNG	10
1.1 IDENTITÄT	10
1.1.1 <i>Identitätspolitik</i>	14
1.2 ETHNIZITÄT	16
1.2.1 <i>Interethnische Beziehungen</i>	18
1.2.2 <i>Ethnische Identität als ideologische und historische Konstruktion</i>	20
1.2.3 <i>Ethnizität und Kultur</i>	21
1.2.4 <i>Kulturelle Revitalisierung</i>	24
1.2.5 <i>Authentizität</i>	25
1.3 ASPEKTE VON ETHNIZITÄT IM NATIONALSTAAT	26
1.3.1 <i>Nationalismus</i>	27
1.3.2 <i>Ethnizität und Nation in Lateinamerika</i>	30
1.3.3 <i>Indigenismo als Diskurs der Macht</i>	33
1.3.4 <i>Multikulturalismus und Autonomie</i>	34
1.4 INDIGENE IDENTITÄT UND TRANSNATIONALE HANDLUNGSSTRATEGIEN	39
1.4.1 <i>Indigene Völker im internationalen Recht</i>	41
1.4.2 <i>Indigene Bewegungen in Lateinamerika</i>	43
2 GUATEMALA UND DAS MOVIMIENTO MAYA	46
2.1 INTERETHNISCHE BEZIEHUNGEN IN GUATEMALA	46
2.1.1 <i>Indios und Ladinos – Soziale Kategorien seit der Kolonialzeit?</i>	46
2.1.2 <i>Nation und Ethnizität</i>	50
2.1.3 <i>Rassismus in Guatemala</i>	53
2.1.4 <i>Ethnische Diversität und Kulturwandel</i>	57
2.2 GESCHICHTE DES MOVIMIENTO MAYA IN GUATEMALA	60
2.2.1 <i>Erste Schritte zur politischen Mobilisierung</i>	61
2.2.1.1 <i>Soziale Differenzierung in den indigenen Gemeinden</i>	62

2.2.1.2	Wirken und Einfluss der Acción Católica	63
2.2.1.3	Erste politisch-kulturelle Mobilisierungen	64
2.2.1.4	Radikalisierung der politischen Umgebung	68
2.2.2	<i>Indigener Aktivismus während La Violencia</i>	70
2.2.2.1	Indigene Bewegung und Revolution	70
2.2.2.2	Maya-Organisationen	71
2.2.2.3	Handlungsfelder – Internationale Foren, Sprache, Politik	72
2.2.3	<i>Der Weg zum Friedensprozess und 500 Jahre Widerstand</i>	74
2.2.3.1	Mayas treten auf die öffentliche Bühne	75
2.2.3.2	Mayas in den Volksorganisationen	76
2.2.3.3	Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala	77
2.2.3.4	500 Jahre Widerstand	78
2.2.3.5	Mesa Maya	80
2.2.3.6	Krise des CUC, Entstehung der CONIC und der Weg Rigoberta Menchús	80
2.2.3.7	Neue Organisationsstrukturen	83
2.2.4	<i>Aushandlung der Friedensverträge</i>	83
2.2.4.1	Entstehung der COPMAGUA	84
2.2.4.2	Das Abkommen über Identität und Rechte der Indigenen Völker	86
2.2.4.3	Wahlen	88
2.2.4.4	Alternative Handlungsfelder	89
2.2.5	<i>Implementierung der Friedensverträge</i>	90
2.2.5.1	Umsetzung des AIDPI	90
2.2.5.2	Rückschlag bei der Volksbefragung	92
2.2.6	<i>Krise des Movimiento Maya und neue Herausforderungen</i>	94
2.2.6.1	Krise der COPMAGUA	94
2.2.6.2	Die Partizipation der Maya im Nationalstaat	95
2.2.6.3	Neue Handlungsräume	98
3	VOM INDIO ZUM MAYA - IDENTITÄTSPOLITIK DER MAYABEWEGUNG.....	103
3.1	REPRÄSENTATION UND FÜHRERINNENSCHAFT	104
3.1.1	<i>Indigene Intellektuelle</i>	105
3.1.2	<i>Die Herausforderung der Diversität</i>	110
3.1.3	<i>Mayas und die euro-amerikanische ForscherInnen-Community</i>	113
3.1.4	<i>Konstruktivismus und Essentialismus</i>	117
3.2	VON DER COMUNIDAD INDÍGENA ZUR COMUNIDAD IMAGINADA.....	122
3.2.1	<i>Verortung von Identität in der Comunidad Maya</i>	123
3.2.2	<i>La Violencia und Maya-Identität</i>	125
3.2.2.1	Ein Beispiel kultureller Revitalisierung	127
3.2.2.2	Flucht und Identität	128
3.2.2.3	Erzählungen von Unterdrückung – das Genre des Testimonio.....	129
3.2.3	<i>Identitätskonstruktion in der Pan-Maya-Bewegung</i>	132
3.2.3.1	Sprache.....	135
3.2.3.2	Geschichte.....	139

3.2.3.3	Spiritualität und Cosmovisión	145
3.2.3.4	Hieroglyphen.....	150
3.2.3.5	Territorium	154
3.2.3.6	Traje	156
3.2.3.7	Kommunikation.....	158
3.2.3.8	Identität der Maya-Frau.....	161
3.2.4	<i>Vom Pueblo Maya zur Nación Multicultural</i>	164
3.2.4.1	Neue Herausforderungen im Zeitalter des „Indio Permitido“	167
3.3	MAYANISIERUNG INDIGENER LEBENSWELTEN	169
3.3.1	<i>Identität im urbanen Kontext</i>	173
4	SCHLUSSFOLGERUNGEN.....	178
BIBLIOGRAPHIE.....		183
RECHTSDOKUMENTE.....		198
WEBSITES		199
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS		200
ABBILDUNGSVERZEICHNIS.....		202
LANDKARTE MIT DEN INDIGENEN REGIONEN GUATEMALAS.....		203

Einleitung

Das *Movimiento Maya* in Guatemala steht im Kontext der Entstehung und des Aufschwungs indigener Bewegungen in ganz Lateinamerika in den letzten Jahrzehnten. Indigene Völker sind mit ihren Forderungen nach mehr Selbstbestimmung, territorialer Autonomie, Landrechten, zweisprachiger Erziehung oder Anerkennung ihrer Rechtssprechungsmechanismen zu zentralen Akteuren auf der politischen Bühne der Nationalstaaten, aber auch in internationalen Foren geworden. Durch die Anerkennung ihrer Existenz und Rechte im Rahmen von Verfassungen und internationalen Konventionen konnten sie sich neue Handlungsspielräume verschaffen.

Ähnlich wie ethno-nationalistische Bewegungen in anderen Teilen der Welt begründen sie ihre Ansprüche auf Elementen ethnischer Identität bzw. kultureller Andersartigkeit. In diesem Prozess werden Identität und Kultur neu definiert, (vermeintlich) historische Elemente revitalisiert und neue Bedeutungen zugeschrieben. Diese Prozesse mögen zwar auf den ersten Blick rückwärts gerichtet sein, doch kommen sie erst durch den postkolonialen und globalisierten Kontext zustande, der zugleich auslösender Faktor und Bühne ethnischer Nationalismen am Beginn des 21. Jahrhunderts ist. Denn mag es auch ironisch erscheinen, Tatsache ist, dass gerade in Zeiten der zunehmenden transnationalen Vernetzung und der Auflösung von zeitlich-räumlichen Grenzen eine zunehmende Abgrenzung im Sinne einer politisch-symbolischen Manifestation kultureller Differenz verschiedener Gruppen stattfindet.

Anders jedoch als auf anderen Kontinenten manifestiert sich dieser Prozess in Lateinamerika nicht in Forderungen nach Abspaltung oder nationalstaatlicher Unabhängigkeit. Vielmehr suchen die indigenen Völker Lateinamerikas größere Anerkennung und Autonomie innerhalb der Grenzen des modernen Nationalstaates. So hat auch das *Movimiento Maya* vor allem seit den 1990er Jahren in Guatemala aktiv an der Neugestaltung des Staates nach einem 36 Jahre dauernden Bürgerkrieg, der mit der Unterzeichnung der Friedensabkommen 1996 endete, mitgewirkt.

Im Zuge dessen haben die Maya diverse Formen der Mobilisierung und politischen Partizipation entwickelt, mit deren Hilfe sie mit unterschiedlichem Erfolg ihre jeweiligen Anliegen verfolgt haben. Ein gemeinsamer Diskurs über indigene Rechte und Selbstbestimmung hat sich entwickelt, getragen von einer Bewegung, die in der ethnischen Identität der Maya eine Referenz für kollektive Handlungsfähigkeit sucht und gleichzeitig die Grundannahmen des guatemalteckischen Nationalstaates in Frage stellt.

Forschungsstand

Zahlreiche Publikationen von guatemalteken und ausländischen AnthropologInnen zu unterschiedlichen Aspekten von Mayabewegung und Revitalisierung lassen die komplexen Entwicklungen von Maya-Aktivismus und Diskurs in Guatemala gut nachvollziehen. Auch wenn keine Einigkeit über Definition und Abgrenzung des *Movimiento Maya* sowie über dessen HauptakteurInnen besteht, zeigt doch gerade die Vielfalt an Zugängen zu diesem Thema dessen Heterogenität und Diversität auf.

Aus einer guatemalteken Sichtweise haben Santiago Bastos und Manuela Camus in ihren sukzessiven Publikationen „*Abriendo Caminos*“ (1995), „*Quebrando el Silencio*“ (1996) und „*Entre el Mecapal y el Cielo*“ (2003) die organisatorische und diskursive Entwicklung des *Movimiento Maya* sowie seine Interaktion mit Guerillabewegung, Volksorganisationen, Nationalstaat und internationalen AkteurInnen detailgetreu nachgezeichnet. Aus US-amerikanischer Sichtweise bieten Kay B. Warrens „*Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*“ (1998) sowie Edward Fischers „*Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought and Practice*“ (2002) zwei ethnographische Zugänge zum Maya-Aktivismus in Guatemala. Warren analysiert vor allem die Rollen verschiedener Intellektueller in nationalen und lokalen Kontexten, während Fischer beispielgebend den Zusammenhang zwischen lokalen Revitalisierungsbestrebungen, Pan-Maya-Identität und globalen Logiken veranschaulicht. Eine Reflexion über den Diskurs von Maya-Intellektuellen rund um das Jahr 1992, die auch Gender-Aspekte berücksichtigt, bietet Diane Nelson in „*A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*“ (1999).

Andere AnthropologInnen rücken lokale oder regionale Ausdrucksformen des *Movimiento Maya* in den Vordergrund und tragen so zum Verständnis von Revitalisierung und politischen Partizipationsprozessen auf lokaler Ebene bei. Darunter lassen sich zum Beispiel Richard Wilsons „*Mayan Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*“ (1995) sowie Garrett Cooks „*Renewing the Maya World: Expressive Culture in a Highland Town*“ (2000) nennen.

Der Kampf der Maya um Selbstbestimmung wurde auch aus historischer Perspektive beleuchtet, zum Beispiel von Carol Smith in „*Guatemala Indians and the State. 1540-1988*“ (1990). Ein umfassendes Bild interethnischer Beziehungen in Guatemala bieten die in der Reihe „*¿Por qué estamos como estamos?*“ von CIRMA herausgegebenen Bände „*Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*“ (Taracena Arriola 2002) sowie „*Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*“ (Adams/Bastos 2003).

Viele der relevanten Texte zur Mayabewegung wurden und werden von Maya selbst verfasst, seien es akademische, literarische oder journalistische Beiträge. Fischer und Brown publizierten 1996 eine Sammlung von Aufsätzen einiger bekannter Maya-Intellektueller in „*Maya Cultural Activism in Guatemala*“, die die unterschiedlichen Zugangsweisen zu akademischer Publikation von indigenen und ausländischen ForscherInnen erkennen lässt. Die so genannten Maya-Intellektuellen zeichnen sich oftmals durch ihre komplexe Rolle als indigene AktivistInnen einerseits und WissenschaftlerInnen andererseits aus. Das hat zur Folge, dass ihre Texte einer Quellenkritik unterzogen werden müssen, die dem/der jeweiligen AutorIn und ihrem Entstehungskontext besondere Aufmerksamkeit zukommen lässt. Unter anderem stellen die Texte von Demetrio Cojtí (z.B. „*Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El Movimiento Maya en Guatemala*“, 1997) und Victor Montejo (z.B. „*Maya Intellectual Renaissance. Identity, Representation, and Leadership*“, 2005) wichtige Quellen zu intellektuellem Maya-Denken dar.

Die Frage danach, ob die lokale *comunidad* bzw. die Sprachgruppe die einzige legitime Verortung ethnischer Identität für die indigenen Gruppen Guatemalas darstelle, stellt eine Kontroverse dar, die sich durch viele der oben genannten Publikationen zieht. Traditionelle Ethnographien heben oftmals den Stellenwert der lokalen Identitätsbildung hervor, während die VertreterInnen des *Movimiento Maya* sowie AnthropologInnen in neueren Publikationen die Entstehung einer gemeinsamen Maya-Identität nicht nur als theoretisches Gebilde einer intellektuellen Elite sehen, sondern auch deren immer größer werdenden Bedeutung in den *comunidades* Rechnung tragen. So beschäftigt sich derzeit ein Forschungsprojekt der *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales* (FLACSO) mit Mayanisierungsprozessen im Alltagsleben, dessen Ergebnisse mit Spannung zu erwarten sind.

Es besteht also durchaus eine ausreichende Quellenlage, um das Thema der Identitätspolitik in der Mayabewegung Guatemalas aus den vorliegenden Arbeiten heraus zu analysieren und aufbauend auf diesem Material aus zentralen Texten der Mayabewegung eine eigene Analyse der Elemente und Prozesse einer neuen, politisch definierten Maya-Identität anzustellen.

Fragestellung

Diese Arbeit wird von der Frage geleitet, welche kulturellen Elemente und sozialen Prozesse die Identitätspolitiken und im Besonderen den Prozess der diskursiven Identitätskon-

struktion im *Movimiento Maya* in Guatemala leiten. Aus diesem zentralen Erkenntnisinteresse ergibt sich eine Reihe von weiteren Fragen:

Über welche Diskurse und politischen Zielsetzungen konstituiert sich das *Movimiento Maya* in Guatemala? Wie manifestieren sich diese Diskurse und wer spricht dabei für wen? Wer erhebt in der Bewegung Ansprüche auf Repräsentation und Führungspositionen? In welcher Beziehung steht die Rhetorik des *Movimiento Maya* zu Rhetorik und Ideologie des Staates einerseits und zu globalen Diskursen über Multikulturalismus und Autonomie andererseits?

Wie haben sich das *Movimiento Maya* und seine AkteurInnen historisch entwickelt? Welche Personen und Institutionen konstituieren diese Bewegung? Kann man das *Movimiento Maya* in Guatemala überhaupt als soziale Bewegung bezeichnen? Und welchen Einfluss hat es auf Staat und Gesellschaft?

Wie geht der Prozess der Identitätskonstruktion vonstatten? Welche kulturellen Elemente werden dabei mobilisiert? In welchem Zusammenhang und Wechselspiel stehen lokale Identität und überregionale Maya-Identität? Inwieweit kann die eine die andere ablösen?

Stellt die Revitalisierung von Elementen der präkolumbischen Maya-Kultur eine Handlung historischer Kontinuität oder die „Erfindung von Traditionen“ zu politischen Zwecken dar? Inwieweit können anthropologische Konzepte von strategischem Essentialismus und kulturellem Konstruktivismus diese Frage beantworten?

Das Ziel dieser Arbeit besteht auch darin, ein Beitrag zur anthropologischen Erforschung von Identitätsbildungsprozessen in ethno-politischen Bewegungen zu leisten. Die Frage ist dabei, inwieweit anthropologische Theorien zu Ethnizität und Identitätspolitik, die innerhalb oder außerhalb des lateinamerikanischen Kontextes entstanden sind, auf das Beispiel Guatemala angewandt werden können und wo die Besonderheiten lateinamerikanischer indigener Bewegungen liegen.

Um diese Fragen zu beantworten, stelle ich zwei Hypothesen auf, die den Forschungsprozess leiten sollen:

1. Das *Movimiento Maya* mag sich in seiner spezifischen Agenda und seinen Schwerpunkten von anderen indigenen Bewegungen unterscheiden, dennoch ist sein Diskurs als Teil eines globalen Diskurses über die Rechte indigener Völker, der sich im Rahmen von transnationalen Institutionen entwickelt hat, zu sehen.
2. Die spezifische Geschichte und Kultur der Maya, die Politik des guatemaltekischen Nationalstaates und die Forschungstradition in den Maya-Gemeinden führte jedoch

dazu, dass die Mayabewegung zwar Ähnlichkeiten mit Phänomenen des ethnischen Nationalismus und Multikulturalismus anderswo aufweist, aber dennoch als eigenständiger Prozess analysiert werden muss.

Geleitet von diesen Annahmen ergibt sich eine Darstellungsweise, die sowohl die Einbindung in globale Zusammenhänge, als auch den spezifischen kulturellen Kontext, ebenso wie die sie umgebenden nationalen Dynamiken der Mayabewegung berücksichtigen muss. Die Zusammenhänge zwischen lokaler, nationaler und globaler Ebene treten unter anderem in der diskursiven Artikulation verschiedener AkteurInnen zutage. So gesehen bietet sich die Theorie und Methode der Diskursanalyse als Instrumentarium und theoretisches Gerüst dieser Arbeit an.

Methode

Der Diskurs [...] ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.

Michel Foucault (1974: 11)

Theoretisch und methodisch verorte ich diese Arbeit in der Diskursanalyse. Gerade aufgrund der speziellen Charakteristika des *Movimiento Maya*, nämlich der Tätigkeit seiner ProtagonistInnen auf nationaler Ebene als AnthropologInnen, LinguistInnen, LehrerInnen, JournalistInnen, PolitikerInnen etc., das heißt als Intellektuelle im Gramscianischen Sinne, die eine neue Form des Diskurses hervorbringen, erscheint mir eine Analyse von Identitätspolitiken mithilfe des Diskursbegriffes in der Tradition von Foucault sinnvoll. Anhand verschiedener miteinander konkurrierender Diskurse soll die Geschichte des *Movimiento Maya* in seinem Kontext Schritt für Schritt aufgerollt werden. In einem zweiten Schritt wird dann ein bestimmter Diskursstrang – nämlich jener des *Movimiento Maya* in Zusammenhang mit Maya-Identität – in den Mittelpunkt gerückt.

Keller (2004: 7) definiert Diskurse als

mehr oder weniger erfolgreiche Versuche [...], Bedeutungszuschreibungen und Sinnordnungen zumindest auf Zeit zu stabilisieren und dadurch eine kollektiv verbindliche Wissensordnung in einem sozialen Ensemble zu institutionalisieren.

Die Diskursforschung wiederum

[...] beschäftigt sich mit dem Zusammenhang zwischen Sprechen/Schreiben als Tätigkeit bzw. soziale Praktiken und der (Re-) Produktion von Sinnsystemen/Wissensordnungen, den darin eingebundenen sozialen Akteuren, den diesen Prozessen zugrunde liegenden Regeln und Ressourcen sowie ihren Folgen in sozialen Kollektiven. (ibid.)

In der kritischen Diskursanalyse werden Texte als Arbeitsprodukte, die in sozialen Zusammenhängen erstellt werden, gesehen und werden deshalb nicht isoliert voneinander wahrgenommen, sondern in ihren Beziehungen, dem diskursiven Kontext und vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund. Analysen einzelner Texte führen zur Untersuchung ihres Zusammenwirkens mit anderen Aussagenkomplexen im Kontext von gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen (vgl. Waldschmidt 2003: 157).

Dies bedeutet im konkreten Fall, dass der Diskurs des *Movimiento Maya* nur in Zusammenhang mit dem ihn umgebenden und bedingenden Diskurs des Nationalstaates einerseits und in Zusammenhang mit einem sich in transnationalen Räumen manifestierenden Diskurs über indigene Rechte und Selbstbestimmung andererseits zu verstehen ist. Die Verbindung und gegenseitige Bedingung dieser Diskurse soll dargelegt werden. Ebenso verlangt eine solche Herangehensweise eine Auseinandersetzung mit dem zeitgeschichtlichen Hintergrund und der historischen Entwicklung der Mayabewegung, um darzulegen, in welchem Kontext die analysierten Texte entstanden sind. Denn nur so kann auch dargelegt werden, wie bestimmte Diskurse Macht entfalten und hegemoniale Wirkung über andere Diskurse erzielen (vgl. Waldschmidt 2003: 158).

Nach Foucault (1974) ist jeglicher Diskurs mit Macht verbunden, da das Wissen, welches in einem Diskurs produziert wird, Macht über jene ausübt, die diesem Wissen unterworfen werden. Ein Diskurs der Macht etabliert immer ein „Wahrheitsregime“. Dies zeigt sich etwa, wenn die Kategorie *Indio* und dessen Minderwertigkeit gegenüber dem Nicht-Indigenen allein dadurch „wahr“ wird, dass verschiedene Aussagen und Begrifflichkeiten wahr werden und koloniale Unterdrückungsmechanismen legitimieren.

Doch auch die Diskurse der „Anderen“ können Macht entfalten. Ein solcher Prozess soll in dieser Arbeit untersucht werden, indem die Diskurse von Maya-Organisationen und AktivistInnen zu zentralen Bezugspunkten werden und oft für sich selbst sprechen können. Diese Diskurse müssen als Antwort auf den etablierten Machtdiskurs, nicht nur der nationalen Eliten, sondern auch des etablierten anthropologischen „Wahrheitsregimes“ interpretiert werden.

Diskurse können sowohl als Ideologieproduktion als auch als Wirklichkeitskonstruktion verstanden werden – sie beschreiben nicht nur Realitäten, sie determinieren sie auch. Dieser Zusammenhang kann im Kontext dieser Arbeit besser konzeptualisiert werden, wenn eine analytische Unterscheidung zwischen Ideologie, Diskurs und Identität vorgenommen wird (vgl. Bastos/Cumes 2004: 28ff). Diese drei Ebenen sind in der Identitätspolitik des *Movimiento Maya* zwar eng miteinander verbunden, jedoch unterscheiden sie sich auch voneinander. Während Identität mit Formen der Selbst- und Fremdzuschreibung zu tun hat, worauf im theoretischen Teil näher eingegangen wird, ist Ideologie die Art und Weise, in der ein soziales Umfeld konzeptualisiert und begründet wird. Es handelt sich dabei um eine historische Konstruktion, die den (ungleichen) Zugang zu Macht und Ressourcen begründen soll. Als solches dienen Ideologien dazu, den Platz eines jeden in einer bestimmten sozialen Struktur zu legitimieren. Sie können aber auch im Sinne einer Herausforderung solcher Strukturen als kontrahegemoniale Ideologien wirken. Beide – Ideologie und Identität – können wissentlich konstruiert werden: In diesem Fall wird Identität zu Bewusstsein und Ideologie zu Doktrin.

Sowohl Identität als auch Ideologie sind jedoch analytische Konzepte. Sie müssen daher abgeleitet werden, und zwar aus Diskursen. Im Diskurs manifestiert sich Ideologie, und zwar in der Form von Symbolen und Begrifflichkeiten, die diese Ideologie und die damit verbundene Identität ausdrücken. Der Diskurs ist sozusagen die öffentlichste, am meisten nach außen getragene Manifestation von Ideologie und Identität. Trotzdem besteht keine direkte Übereinstimmung zwischen diesen drei Elementen. Man kann sich einen Diskurs aneignen, ohne die dahinter stehende Ideologie zu teilen. Man kann eine Identität annehmen, ohne deren politische Implikationen zu verstehen.

Diese Zusammenhänge und Nicht-Zusammenhänge gilt es sich vor Augen zu halten, wenn man untersucht, wie im Diskurs Identität konstruiert wird, um damit eine politische Ideologie voranzutreiben. Im Diskurs des *Movimiento Maya* zeichnet sich ein Diskursstrang¹ ab, der eine neue Form von Identität, eine gemeinsame Identität aller Maya-Völker, propagiert, die in engem Zusammenhang mit einer multikulturalistischen Konzeption der Gesellschaft steht. Dieser Diskursstrang erscheint auf verschiedenen diskursiven Ebenen. Diese Diskursebenen kann man als soziale Orte, von denen aus jeweils gesprochen wird und die aufeinander einwirken und sich aufeinander beziehen, verstehen (Jäger 2004: 163). Die Diskurse des *Movimiento Maya* und seine diversen politisch-kulturellen Ausdrucksformen

¹ Unter Diskurssträngen versteht man Texte oder Textteile gleichen Themas (Jäger 2004: 160).

bzw. Genres der Selbstrepräsentation lassen sich nach der diskursiven Ebene, auf der sie erscheinen, folgendermaßen einteilen:

- *Auf akademischer Ebene*: Publikationen von Maya-Intellektuellen (AnthropologInnen, LinguistInnen, HistorikerInnen etc.); Kongressprotokolle; Forschungsberichte; Übersetzungen; Dissertationen usw.
- *Auf Ebene der Politik*: politische Deklarationen; Forderungen von politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen Rechten; Reporte für internationale Institutionen usw.
- *Auf Ebene der Medien*: Zeitungskolumnen, Radiosendungen, Broschüren, Websites usw.
- *Auf Ebene der Literatur*: Romane, *Testimonios*, Gedichtbände usw.
- *Auf Ebene der Erziehung*: Schultexte, Sammlungen von Maya-Fabeln usw.

Natürlich ist diese Auflistung unvollständig. Diskurse manifestieren sich auch auf zahlreichen anderen Ebenen, nicht zuletzt erscheint der Diskurs des *Movimiento Maya* natürlich auch auf Ebene des Alltags. Allerdings kann er in dem Maße, in dem er auf dieser Ebene stetig angeeignet, reproduziert aber auch transformiert wird, d.h. in dem Maße, in dem sich hier komplexe Beziehungen zwischen Diskurs, Ideologie und Identität abzeichnen, in dieser Arbeit nur ansatzweise untersucht werden. Das Zentrum des Erkenntnisinteresses liegt hingegen darin, ausgewählte Diskurse in ihren oben erwähnten politisch-kulturellen Ausdrucksformen daraufhin zu untersuchen, wie in diesen Diskursen selbst eine Maya-Identität konstruiert und mit politischen Inhalten belegt wird. Dabei wird vor allem jenen Diskursen Beachtung geschenkt, die der Selbstrepräsentation und politisch-kulturellen Produktion einer intellektuellen Führungsschicht entstammen². Dieser Diskurs über Identität wiederum wird in Beziehung gesetzt mit der ihn umgebenden politischen Debatte und der Geschichte von Maya-AktivistInnen im Kontext des Kampfes der Maya um Selbstbestimmung und politische Mitgestaltung, denn „[...] a focus on discourse and its context gives us a revealing vantage point from which to view resistance“ (Feierman 1990: 39).

² Dies ergibt sich einerseits aus meiner Position als Forscherin, die den „Blick von außen“ auf die Mayabewegung innehat bzw. wagt, andererseits aber auch aus der Tatsache, dass es die öffentlichen Intellektuellen in ihrer spezifischen sozialen Position sind, die in einer Gesellschaft an historischen Wendepunkten neue innovative Formen des Diskurses produzieren und so die Repräsentationen der „Anderen“ herausfordern sowie gleichzeitig neue Formen der Selbstrepräsentation generieren (vgl. Kap. 3.1.1).

Aufbau der Arbeit

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich eine Gliederung dieser Arbeit in drei Teile:

Im ersten Teil sollen zentrale Konzepte und Kategorien, vor allem aus der Kultur- und Sozialanthropologie, besprochen werden, die in den weiteren Teilen zur Anwendung gebracht werden. Neben einer begrifflichen Abgrenzung von Ethnizität, Identität und kultureller Revitalisierung wird besonders dem Zusammenhang zwischen Ethnizität und Nation Beachtung geschenkt sowie auf die Entstehung eines transnationalen Diskurses über die Rechte indigener Völker eingegangen.

Im zweiten Teil erfolgt eine Darstellung der interethnischen Beziehungen in Guatemala sowie der damit verbundenen Diskurse, Ideologien und Identitätskategorien. Ein Verständnis dieser Beziehungen erscheint mir zentral für das Verständnis des Diskurses der Mayabewegung, da wie gesagt Diskurse nicht isoliert voneinander wahrgenommen werden können. Ebenso wird detailliert auf die historischen Entwicklungen, vor allem seit den 1970er Jahren, eingegangen, die zur Entstehung der seit den 1990er Jahren als *Movimiento Maya* bekannten Bewegung geführt haben. In diesem Teil wird also das Postulat, dass Diskurse vor ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund wahrgenommen werden müssten, zu erfüllen versucht und dargelegt, in welchen sozialen Räumen und konkreten Texten sich jene Diskurse entwickelt haben, die einen zentralen Einfluss auf die Konstruktion und politische Manifestation einer Maya-Identität im Sinne des *Movimiento Maya* hatten.

Im dritten Teil wird schließlich konkret auf die Wissensproduktion jener Maya-Intellektuellen und Organisationen eingegangen, die sich in ihrem Diskurs auf die Existenz eines *Pueblo Maya* als politisches Subjekt berufen und die somit eine neue bzw. neu bewertete kollektive Identität schaffen, deren Wirksamkeit die drei Bereiche Diskurs, Ideologie und Identität umfasst, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß in unterschiedlichen AkteurInnen. Es werden die Problematik und Bedeutung einer solchen Identitätskonstruktion durch indigene Eliten besprochen, deren konkrete Elemente und diskursive Strategien analysiert und auf den Zusammenhang zwischen multikultureller Nationskonzeption, konstruierter kollektiver Identität und Identität in alltäglichen Lebenswelten eingegangen.

1 Theoretische Annäherung

Indigene Bewegungen wie das *Movimiento Maya* in Guatemala sind von SozialwissenschaftlerInnen aus einer Vielzahl von Perspektiven untersucht worden. In diesem Kapitel werden zentrale Konzepte vor allem aus der Kultur- und Sozialanthropologie vorgestellt, die zur Analyse von Identitätsbildungsprozessen in ethnopolitischen Bewegungen herangezogen werden können. Es sollen dabei einerseits zentrale Begriffe definiert und andererseits jene Analysekonzepte erarbeitet werden, die in den weiteren Teilen der Arbeit von Bedeutung sind. Zunächst wird auf verschiedenen Dimensionen der Konzepte Identität, Ethnizität und Kultur, vor allem in Zusammenhang mit kulturellen Revitalisierungsbewegungen und Identitätspolitik, eingegangen. Danach folgt eine Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen Ethnizität und Nation und mit den verschiedenen Formen, wie dieser im lateinamerikanischen Kontext konzeptualisiert und politisch umgesetzt wurde. Abschließend wird noch auf den globalen Kontext und Diskurs zu den Rechten indigener Völker im Rahmen von internationalen Organisationen und auf die transnationale Vernetzung indigener Bewegungen eingegangen.

1.1 Identität

The fully unified, completed, secure and coherent identity is a fantasy.

Stuart Hall (1993: 277)

Begibt man sich in der anthropologischen Literatur auf die Suche nach Definitionen des Begriffs Identität so wird man unweigerlich mit dessen Zweideutigkeit konfrontiert: Identität bezeichnet einerseits Differenz und andererseits Gleichheit; Identität wird von außen und von innen zugeschrieben; Identität kann persönlich und kollektiv sein.

Erstere und letztere dieser Zweideutigkeiten hängen eng zusammen: Identität kann sowohl die Individualität des Individuums und das, was eine Person von anderen Personen unterscheidet, bezeichnen – die „eigene Identität“ – als auch die Gemeinsamkeit eines bestimmten Kollektives, die Assoziation von Personen mit anderen Personen, Gruppen oder Kategorien – wie zum Beispiel im Begriff der „ethnischen Identität“ (vgl. z.B. Byron 1996: 292).

Jenkins (1996) schlägt vor, diese Trennung von individueller und kollektiver Identität aufzuheben, indem man beide als soziale Identitäten sieht, welche über einen dialektischen

Prozess der internen und externen Identifizierung konstituiert werden und definiert soziale Identität wie folgt:

Social Identity is our understanding of who we are and of who other people are, and, reciprocally, other people's understanding of themselves and of others (which includes us). Social identity is, therefore, no more essential than meaning; it too is the product of agreement and disagreement, it too is negotiable. (Jenkins 1996: 5)

Wenn wir, wie Jenkins, von einem Verständnis von Identität ausgehen, das alle menschlichen Identitäten in irgendeiner Weise als soziale Identitäten sieht, nähern wir uns einer Identitätskonzeption, wie sie heute von den meisten AutorInnen vertreten wird: Es handelt sich dabei um ein anti-essentialistisches Modell, das von multiplen, umstrittenen, fragmentierten und prozesshaften Identitäten ausgeht, ein Modell, das nicht die Suche nach essentiellen Identitätselementen sondern die Frage danach, wie Identität funktioniert, in den Vordergrund stellt.

Ein essentialistisches Identitätsmodell würde annehmen, dass jeglicher Identität ein essentieller und immanenter Inhalt zuzuschreiben ist, welcher entweder über eine gemeinsame Herkunft, über eine gemeinsame Erfahrungsstruktur oder über beides definiert wird (vgl. Grossberg 1996: 89).

Das hier vertretene Modell hingegen betont die Prozesshaftigkeit, Unvollständigkeit und Relationalität jeglicher Identitäten. Gingrich bietet eine brauchbare Definition dieses Modells:

[...] personal and collective identities [...] [are] simultaneously including sameness and difference. These identities are multidimensional and contradictory, and they include power-related, dialogical ascriptions by selves and by others which are processually configured, enacted and transformed by cognition, language, imagination, emotion, body and (additional forms of) agency. (Gingrich 2004: 6)

Den multidimensionalen Aspekt von Identität gilt es in der Analyse stets mitzudenken, denn Identität kann sich auf so diverse Dimensionen wie Ethnizität, soziale Klasse, Nation, Alter, Geschlecht, um nur die wichtigsten zu nennen, beziehen. Diese Dimensionen von Identität sind nicht getrennt voneinander zu sehen, sondern in ihrer Widersprüchlichkeit, aber auch gegenseitigen Beeinflussung. Je nach Kontext werden verschiedene Identitäten mehr hervorgehoben als andere, werden verschwiegen, aktiviert oder auch politisiert (vgl. Gimenez 2004a: 24).

Um dem Prozess der internen und externen Zuschreibung von Identitäten Rechnung zu tragen, erscheint es sinnvoll, eine konzeptionelle Unterscheidung zwischen Gruppen und Kategorien vorzunehmen (vgl. Jenkins 1996: 80ff): Während Gruppenidentität das Produkt kollektiver interner Definition ist, wird eine Kategorie durch die Person, die diese Kategorie definiert, identifiziert. Eine Kategorie ist also das Produkt externer Definition, eine Gruppe das Produkt interner Identifikation. Beide Prozesse sind jedoch zusammenhängende Momente in der kollektiven Dialektik von Identität.

Jenkins (1996: 88) weist darauf hin, dass Situationen denkbar sind, in denen Gruppenidentifizierung aus vorangehender Kategorisierung entsteht. Im Prozess der Identitätskonstruktion in der Mayabewegung sind diese Überlegungen nicht unbedeutend: Wie noch zu zeigen ist, wird auch hier aus einer vormals anthropologischen, linguistischen und kolonialen Kategorie der „Maya“ aufgrund von historischen Prozessen und mittels Umdeutungen eine Gruppenidentität konstituiert.

Als dialektischer Prozess zwischen interner und externer Zuschreibung ist Identität zwischen „Innen“ und „Außen“ angesiedelt. Als solches überwindet Identität die klaffende Lücke zwischen dem Persönlichen und dem Öffentlichen und bildet eine Brücke zwischen Handlung und Struktur. Hall leitet aus der Positionierung von Identität an der Schnittstelle dieser zwei Ebenen sein Identitätskonzept ab:

I use ‘identity’ to refer to the meeting point, the point of suture, between on the one hand the discourse and practices which attempt to ‘interpellate’, speak to us or hail us into place as the social subjects of particular discourses, and on the other hand, the processes which produce subjectivities, which construct us as subjects which can be ‘spoken’. (Hall 1996: 5)

Identity thus stitches [...] the subject into the structure. (Hall 1993: 276)

Identität als symbolischer Prozess interner und externer Zuschreibung oszilliert ständig zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Dem Markieren und der diskursiven Konstruktion von Grenzen und Fremdheit kommt daher besondere Bedeutung zu:

Like all signifying practices, it is subject to the ‘play’ of *differance*. It obeys the logic of more-than-one. And since as a process it operates across difference, it entails discursive work, the binding and marking of symbolic boundaries, the production of ‘frontier-effects’. It requires what is left outside, its constitutive outside, to consolidate the process. (Hall 1996: 3)

Wenn jedes „wir“ auch ein „sie“ braucht, dann kann Identität nur im dialektischen Prozess seiner Beziehung zum „Anderen“ verstanden werden. Nur durch seine Beziehung zu dem, was es nicht ist und was es nicht hat, kann die Bedeutung eines Begriffes – und somit auch seine „Identität“ – konstruiert werden (vgl. Hall 1996: 4f). Differenz ist somit nicht das, was sich außerhalb von Identität befindet, sondern sie ist dem Begriff inhärent: „Othering and belonging are mutually constitutive components of identity“ (Gingrich 2004: 4).

Um in der Analyse solcher Prozesse weder in einen essentialistischen Differenzbegriff, noch in eine Überbetonung von Identität als Gleichheit oder in ein Moralisieren über „othering“ abzugleiten, schlagen Baumann und Gingrich (2004) einen multidimensionalen strukturellen Zugang zu Identität und Alterität vor. Sie identifizieren drei Strukturen, „*Grammars of Us and Them*“, welche den Prozessen der Identitätskonstruktion zwischen Selbst und Fremd zugrunde liegen: *Orientalising*, *Segmentation* und *Encompassment*.

Erstere Grammatik beruht auf Edward Saids Werk „Orientalism“ (1978). Was bei Said als historischer Prozess der Imagination des Westens über „den Orient“ beschrieben ist, wird bei Baumann zu einer „orientalistischen Grammatik“, welche sowohl Negativspiegelung als auch positive Umkehrung beinhaltet. Es handelt sich dabei um keine simple binäre Opposition von „wir sind gut“ und „die sind schlecht“, sondern um eine Art „gespiegelte Umkehrung“: „[...] what is good in us is [still] bad in them, but what got twisted in us [still] remains straight in them“ (Baumann 2004: 20, Klammern im Original).

Die zweite Grammatik, *Segmentation*, entstammt Evans-Pritchards (1940) Modell des segmentären Lineage-Systems und definiert Identitäten und Differenzen kontextabhängig. Auf einer Ebene der Segmentierung sehen sich zum Beispiel die BewohnerInnen zweier Maya-Dörfer als unterschiedlich und identifizieren sich aufgrund ihrer lokalen Identität. Auf höherer Ebene aber, zum Beispiel der der Sprachgruppe, sehen sie sich als zusammengehörig, als Kaqchikel, differenzieren sich jedoch gegenüber den Q’eqchi’. Auf einer weiteren Ebene sind sie Mayas gegenüber Ladinos.

Fusion und Fission sowie Identität und Differenz sind in diesem Modell nicht absolut, sondern Funktionen der jeweiligen segmentären Ebene:

In the segmentary grammar, people can thus selve themselves, and can other others according to context, that is, according to the structural level of the conflict or contest, coalition or cooperation that is at stake at any one given moment. (Baumann 2004: 23)

Die dritte Grammatik, *Encompassment*, beruht auf Louis Dumonts „Homo Hierarchicus“ (1980). *Encompassment* bedeutet „an act of selfing by appropriating, perhaps one should say adopting or co-opting, selected kinds of otherness“ (Baumann 2004: 25).

Auch hierbei geht es um die Unterscheidung von Ebenen, jedoch nur von zweien: Die niedrigere Wahrnehmungsebene erkennt Andersartigkeit an, die höhere Ebene hingegen integriert das, was anders ist, in das Universelle. Die untergeordnete Kategorie wird in die Identität derer, die die Vereinnahmung durchführen, aufgenommen bzw. eingeordnet. Es handelt sich dabei also immer um einen hierarchischen Vorgang.

1.1.1 Identitätspolitik

At every turn we encounter discourses about identity. And not only identity. The talk is also about change: the emergence of new identities, the resurgence of old ones, the transformation of existing ones. About a new politics of identity.

Richard Jenkins (1996: 7)

Es mag als Paradox erscheinen, dass gerade zu einem Zeitpunkt, an dem in der wissenschaftlichen Literatur die Heterogenität, Prozesshaftigkeit und Veränderlichkeit von Identitäten in den Vordergrund gerückt wird, gleichzeitig im politischen Bereich die Kategorie Identität quasi wieder entdeckt wird, dass politischer Kampf im Namen von Identität geführt wird. Der Begriff Identitätspolitik wird oftmals als relativ vager Überbegriff für eine Vielzahl von Phänomenen verwendet. Dazu gehören zum Beispiel Nationalismus, Identitätskonstruktion, Ethnizität, Multikulturalismus: all das können Aspekte von Identitätspolitik sein. Eine definitorische Abgrenzung des Begriffs scheint jedoch angebracht. Die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* bietet folgende Definition an:

The laden phrase ‘identity politics’ has come to signify a wide range of political activity and theorizing founded in the shared experiences of injustice of members of certain social groups. Rather than organizing solely around ideology or party affiliation, identity politics typically concerns the liberation of a specific constituency marginalized within its larger context. Members of that constituency assert or reclaim ways of understanding their distinctiveness that challenge dominant oppressive characterizations, with the goal of greater self-determination. (Heyes 2002)

Eine konkret auf die indigenen Bewegungen Lateinamerikas bezogene Charakterisierung von Identitätspolitiken formuliert Brysk:

Identity politics [...] involve an explicit appeal to identity for movement mobilization and external campaigns, the use of identity markers as symbols, and the politicization of cultural practices. Identity politics often cuts across other axes of political affiliation such as class and political party. Characteristic (but not exclusive) mechanisms of identity politics include symbolic appeals, information campaigns, and legitimacy challenges to dominant institutions and regimes. (Brysk 2000: 23)

Diese Definitionen grenzen das, was in dieser Arbeit unter Identitätspolitik verstanden wird, ein. Betont wird hier eine Identitätspolitik „von unten“, d.h. von marginalisierten Gruppen oder Minderheiten. Andererseits kann der Begriff aber auch Identitätspolitik „von oben“, d.h. die Politik des Staates in Bezug auf Identitäten und Multikulturalismus bezeichnen.

Eriksen (2002: 158ff) hat eine Reihe von Eigenschaften identifiziert, die in der modernen Identitätspolitik fast allgegenwärtig sind. Er nennt drei soziale und fünf kognitive Charakteristika von Identitätspolitiken. Zu ersteren gehören:

1. *Der Wettkampf um rare Ressourcen.* Wenn man von Ressourcen im weitesten Sinne spricht – im Sinne von ökonomischem Reichtum, politischer Macht, Anerkennung oder symbolischer Macht – scheint die Überzeugung, dass Ressourcen ungleich verteilt seien, eine Voraussetzung für die kollektive Mobilisierung von Identität zu sein.
2. *Die Bewusstmachung von Differenzen durch Modernisierung.* Durch die Entstehung eines gemeinsamen politischen und ökonomischen Systems trägt die Modernisierung ihren Teil dazu bei, dass kulturelle Differenzen wahrgenommen werden und ein Vergleich möglich wird.
3. *Die Eigenschaft der Gruppen als selbst-reproduzierend.* Oft ist die endogame Heirat weit verbreitet, doch selbst wenn dies nicht der Fall ist, hat doch die Verwandtschaft zumindest als fiktives Konzept eine besondere Bedeutung in der Generierung von symbolischen Grenzen.

Als kognitive Eigenschaften nennt Eriksen folgende:

1. *Kulturelle Gleichheit* wird über soziale Gleichheit gestellt. Interne Differenzen werden vernachlässigt.
2. Man beruft sich auf *Unrecht und Leid*, das der Gruppe in der Vergangenheit zuteil geworden sei.

3. *Durch politischen Symbolismus und Rhetorik wird persönliche Betroffenheit suggeriert.* Eriksen sieht hierin das bedeutendste ideologische Charakteristikum von Identitätspolitik: „Using myths, cultural symbols and kinship terminology in addressing their supporters, promoters of identity politics try to downplay the difference between personal experiences and group history“ (Eriksen 2002: 159).
4. Die „*UreinwohnerInnen*“ werden den *InvasorInnen* oder *KolonialistInnen* gegenübergestellt. „The historical location of the self along the dimensions of descent and place is thereby invested with political significance“ (Eriksen 2002: 160).
5. Die soziale Komplexität in der Gesellschaft wird auf eine Reihe von *einfachen Gegensätzen* reduziert: „[...] the Other is reduced to a minimal set of ‘traits’, and so is the collective Self“ (ibid: 160).

Die von Eriksen genannten Eigenschaften kommen vor allem dann zum Tragen, wenn es sich um Identitätspolitik von ethnischen Gruppen handelt. Während ein wie oben definierter Begriff der Identitätspolitik die Praktiken von so verschiedenen Gruppierungen wie FeministInnen, Homosexuellen, ImmigrantInnen, indigenen Gruppen usw. umfassen kann, beschränken wir uns hier auf jene Identitätspolitik, die durch Ethnizität gekennzeichnet sind. Im nächsten Kapitel gehe ich daher darauf ein, was Ethnizität und ethnische Identität bedeuten, wie sich interethnische Beziehungen konstituieren und welche Rolle Kultur und kulturelle Revitalisierungen in Zusammenhang mit Ethnizität spielen.

1.2 Ethnizität

People become aware of their culture when they stand at its boundaries: when they encounter other cultures, or when they become aware of other ways of doing things, or merely contradictions of their own cultures.

Anthony P. Cohen (1985: 69)

Woraus ergibt sich nun die Besonderheit ethnischer Identität, was unterscheidet sie von anderen Formen sozialer Identität und in welchen Zusammenhängen kann überhaupt von Ethnizität als Identitätsmerkmal gesprochen werden?

Um uns diesen Fragestellungen anzunähern, scheint ein kurzer Blick auf die Geschichte des Ethnizitätsbegriffes sinnvoll: Der Aufschwung des Ethnizitätsbegriffes in den 1960er und 1970er Jahren begann zunächst mit dem Ersetzen des kolonial konnotierten Begriffes

„Stamm“ (*tribe*) durch den Begriff „ethnische Gruppe“. Der Begriff des Stammes als reale und sich perpetuierende soziale Einheit war für die methodische und theoretische Entwicklung der Kultur- und Sozialanthropologie zentral gewesen. In den 1960er Jahren jedoch begann man diesen Begriff mit dem der ethnischen Gruppe zu ersetzen, was zunächst jedoch keineswegs automatisch einen Paradigmenwechsel in den den Begriffen zugrunde liegenden Anschauungen implizierte (vgl. Jenkins 1997: 10f). Als in dieser Hinsicht einflussreichste Publikation gilt die von Fredrik Barth verfasste Einleitung zu dem Band „Ethnic Groups and Boundaries“ (1970), da der Autor den sich anbahnenden Paradigmenwechsel sowohl zusammenfasste als auch mitbegründete. Andere AutorInnen vor ihm (z.B. Edmund Leach oder die AutorInnen der Manchester School) haben bereits auf die fundamentale Bedeutung von Sozialorganisation hingewiesen bzw. die vorherrschenden Annahmen über den Stammesbegriff in Frage gestellt, doch Barth kritisiert explizit die in der Disziplin vorherrschende Auffassung von ethnischen Gruppen als sich perpetuierende Einheiten mit gemeinsamen kulturellen Werten und plädiert für die Analyse von Ethnizität als sozialem Prozess. Er versucht aufzuzeigen, dass ethnische Gruppen sozial konstruiert sind, sowie von Fremd- und Selbstzuschreibung abhängen und vertritt den Standpunkt, dass das Hauptaugenmerk der anthropologischen Ethnizitätsforschung auf der sozialen Erschaffung und Erhaltung von ethnischen Grenzen liegen sollte: „The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff it encloses“ (Barth 1970: 15).

Obwohl auch Barth in mancherlei Hinsicht kritisiert wurde (vgl. z.B. Jenkins 1997), legte er doch den Grundstein für ein in der heutigen Anthropologie weithin verbreitetes Konzept von Ethnizität, welches Relationalität und Prozessualität in den Vordergrund rückt. Die ethnische Grenze selbst wird hierbei als soziales Produkt gesehen und es wäre daher auch irreführend zu behaupten, dass ethnische Grenzen „Kultur“ beinhalten. Das Verhältnis von Ethnizität und Kultur ist hingegen ein viel komplexeres (vgl. Kap.1.2.3), denn kulturelle Unterschiede stehen nur dann mit Ethnizität in Zusammenhang, wenn diese in sozialer Interaktion Relevanz erlangen: „It is only when they make a difference in interaction that cultural differences are important in the creation of ethnic boundaries“ (Eriksen 2002: 39).

Kulturelle Differenz zweier Gruppen an sich ist also nicht das entscheidende Merkmal von Ethnizität. Damit Ethnizität überhaupt zustande kommen kann, müssen die Gruppen ein Minimum an Kontakt miteinander haben und sie müssen einander als kulturell unterschiedlich definieren. Wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind, kann man nicht von Ethnizität

sprechen, da Ethnizität ein Aspekt einer Beziehung ist, nicht die Eigenschaft einer Gruppe (vgl. Eriksen 2002: 12).

In Schlussfolgerung dieses Gedankens definiert Eriksen Ethnizität daher wie folgt:

Ethnicity is an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction. It can thus also be defined as social identity (based on a contrast vis-à-vis others) characterised by metaphoric or fictive kinship. (Eriksen 2002: 12f)

Wenn kulturelle Differenzen in der Interaktion zwischen Mitgliedern verschiedener Gruppen regelmäßig zum Vorschein kommen bzw. kommuniziert werden, ist diese soziale Beziehung von Ethnizität gekennzeichnet. Der Glaube an und die Imagination einer gemeinsamen Kultur, einer gemeinsamen Abstammung, Substanz oder Geschichte werden von vielen AutorInnen als primäre Charakteristika von Ethnizität genannt. So definiert z.B. Tambiah ethnische Identität als

a self-conscious and vocalized identity that substantializes and naturalizes one or more attributes – the usual ones being skin color, language, religion, territorial occupation – and attaches them to collectivities as their innate possession and their mytho-historical legacy. The central components in this description of identity are ideas of inheritance, ancestry and descent, place or territory of origin, and the sharing of kinship. (Tambiah 1994: 430)

Diese Definition betont die emische Perspektive auf Ethnizität. Jedoch kommen auch bei der ethnischen Identität sowohl interne als auch externe Klassifizierungen ins Spiel. Denn ohne die „Anerkennung“, und sei es im negativen Sinne einer Ablehnung, einer bestimmten Gruppenidentität von außen, kann Ethnizität und somit ethnische Identität nicht bestehen.

1.2.1 Interethnische Beziehungen

Durch die Bedeutung des Konzeptes der ethnischen Grenzen wurden die Beziehungen zwischen Gruppen zum zentralen zu erforschenden Element in der Ethnizitätsforschung. Diese interethnischen Beziehungen können aufgrund unterschiedlichster Faktoren, wie zum Beispiel Kolonialismus oder Migration, zustande kommen und sind oftmals asymmetrisch und von unterschiedlichem Zugang zu politischer Macht, ökonomischen Ressourcen und sozia-

ler Anerkennung gekennzeichnet. Aus diesem Grund erscheint es wichtig, den gesellschaftlichen Bedingungen und historischen Prozessen, unter denen interethnische Kontakte zustande kommen, besondere Beachtung zu schenken.

Gerade in Gesellschaften wie in Guatemala, in denen die Inkorporation der ethnischen Gruppen unter extrem asymmetrischen Bedingungen geschieht, ist dem Machtgefälle und der ungleichen Verteilung von politischen, sozialen, Bildungs- und Arbeitsrechten besondere Beachtung zu schenken (vgl. Tambiah 1994: 439).

In diesem Zusammenhang wird Ethnizität auch oft als Instrument im Wettkampf um rare Ressourcen oder um den Zugang zu Macht beschrieben und so dem politisch-organisatorischen Aspekt von Ethnizität Rechnung getragen (vgl. Eriksen 2002: 44ff).

Eine weiterer Begriff, der sich uns aufdrängt, sprechen wir von Ungleichheit und interethnischen Beziehungen, ist der Begriff *race*³. Die Beziehung zwischen Ethnizität und *race* ist im anthropologischen Diskurs keineswegs unumstritten. Die Tatsache, dass *race* als kulturelles Konstrukt (nicht als biologische Tatsache) existiert, ist zwar allgemein akzeptiert, jedoch gibt es keinen Konsens darüber, ob ethnische und *race*-Beziehungen gleichgesetzt werden können, oder ob letztere einen besonderen Fall von Ethnizität darstellen.

Eriksen argumentiert zum Beispiel, dass man nicht unbedingt zwischen Ethnizität und *race* unterscheiden müsse: „Ideas of ‘race’ may or may not form part of ethnic ideologies, and their presence or absence does not generally seem to be a decisive factor in interethnic relations“ (Eriksen 2002: 6).

Eine andere Position vertritt Nájera, der einen entscheidenden Unterschied zwischen ethnischen und *race*-Beziehungen sieht: „La diferencia racial es, al menos en principio, insalvable; la diferencia étnica, por el contrario, también en principio, puede ser negociable“ (Nájera 1999: 6).

Ich schließe mich hier eher der zweiten Position an, ähnlich wie Jenkins, der Rassismus als historisch spezifische Ausprägung des weiter gefassten sozialen Phänomens Ethnizität sieht. *Race* hängt im Unterschied zu Ethnizität vielmehr von sozialer Kategorisierung als von interner Identifizierung ab. Nur in Situationen, in denen sie Quelle von Überlegenheit ist, wird eine auf *race* begründete Identität freiwillig angenommen oder postuliert, anson-

³ Ich verzichte auf den ideologisch stark vorbelasteten deutschen Begriff „Rasse“ und verwende das englische *race* bzw. das spanische *raza*. Es handelt sich hierbei nicht um eine biologische Kategorie, sondern um eine sozialwissenschaftliche Analyseeinheit für eine gesellschaftliche Kategorisierung.

ten ist sie ein Produkt externer Zuschreibung. Als solches charakterisiert Rassismus Situationen

in which an ethnic group dominates, or attempts to dominate, another set of people and, in the course of doing so, seeks to impose upon those people a categorical identity which is primarily defined by reference to their purported inherent and immutable differences from, and/or inferiority to, the dominating group. (Jenkins 1997: 23f)

So gesehen scheint es doch, nicht zuletzt für die unterdrückte Gruppe, einen entscheidenden Unterschied zu machen, ob soziale Beziehungen von Ethnizität oder von Rassismus gekennzeichnet sind.

1.2.2 *Ethnische Identität als ideologische und historische Konstruktion*

Unabhängig davon, ob sie nun in Zusammenhang mit Machtungleichheiten stehen, dienen ethnische Klassifizierungen dazu, Ordnung in der sozialen Umwelt zu schaffen und verwenden oft Stereotypen um das Bild der „Anderen“ aufrecht zu erhalten und so den eigenen Gruppenzusammenhalt und die Selbstwahrnehmung zu stärken (vgl. Eriksen 1995: 264).

Da ethnische Identität aber wie jegliche Identität aus der Dialektik zwischen interner Identifikation und externer Zuschreibung entsteht, beruht sie nicht nur auf der Abgrenzung vom Anderen oder auf der Klassifizierung durch andere, sondern auch auf der ideologischen Konstruktion einer gemeinsamen Kultur. Es existiert zwar keine eins-zu-eins Beziehung zwischen Ideologie und sozialer Praxis, dennoch kann ethnische Identität durchaus in bestimmter Hinsicht wissentlich konstruiert werden. Der Bezug auf eine gemeinsame Geschichte scheint dabei ein nahezu universelles Element ethnischer Ideologien zu sein. Oft spielt auch die Religion in ethnischen Bewegungen eine Rolle, doch können andere Bewegungen, sowohl in Bezug auf Identität, als auch in Bezug auf Politik, genauso erfolgreich sein (vgl. Eriksen 2002: 67ff).

Die Aneignung einer gemeinsamen Geschichte, die gleichzeitig als Entstehungsmythos und als Rechtfertigung für den Anspruch auf eine gemeinsame Kultur dient, stellt eine wichtige Dimension von Ethnizität in modernen Gesellschaften dar. Die selektive Vorgangsweise in der Geschichtsaneignung ist dabei nicht auf ethnische Minderheiten beschränkt. Auch Nationalstaaten bedienen sich in ihrer Ideologie einer konstruierten, selektiven Geschichtsdarstellung, da Kontinuität mit der Vergangenheit eine wichtige Ressource politischer Legitimität darstellt (vgl. Eriksen 2002: 70ff).

Es ist auch ein wichtiges Merkmal von Ethnizität, dass sie vor allem im Kontext von Kolonialismus und Nationalstaat zum Vorschein kommt (vgl. Kap. 1.3). Schon aufgrund der Definition des Begriffs kann Ethnizität nur entweder aufgrund eines Prozesses der sozialen Differenzierung innerhalb einer Bevölkerung entstehen oder aufgrund der Expansion der Grenzen eines Systems, durch welche unterschiedliche Gruppen miteinander in Kontakt gebracht werden. Viele ethnische Kategorisierungen und Hierarchien, die heute noch funktionieren, sind zum Beispiel Resultat des europäischen Kolonialismus. Unter solchen Umständen ist das Entstehen eines gemeinsamen ethnischen Bewusstseins auch als Folge der Integration in den modernen Nationalstaat zu sehen: Bildung, Massenmedien und soziale Mobilität tragen ihren Teil zur Entstehung einer „community“ bei:

Following the integration of so-called traditional peoples into modern nation-states, symbolic universes merge in many respects. People become more similar in terms of practises and representations; an increasing part of their learnt capabilities for communication, their taken-for-granted structures of relevance – simply put – their *culture* – becomes shared. Under these circumstances people are more liable than before to reflect upon and objectify their way of life as *a culture* or as *a tradition*, and in this way they may become *a people* with an abstract sense of community and a presumed shared history. (Eriksen 2002: 85)

1.2.3 Ethnizität und Kultur

Tibetans and Hawaiians, Ojibway, Kwakiutl and Eskimo, Kazakhs and Mongols, native Australians, Balinese, Kashmiris and New Zealand Maori: all now discover they have ‘culture’. For centuries they may have hardly noticed it.

Marshall Sahlins (1994: 378)

Dass das Verhältnis zwischen Kultur und Ethnizität ein komplexes ist, wurde schon mehrfach angesprochen. Während zum Beispiel Nagel (1996: 43) schreibt „if identity is the cognitive, cerebral component of ethnicity, culture is its heart and lifeblood. [...] it is the essence of ethnicity“, erinnert uns Eriksen, dass kulturelle Differenz nicht das entscheidende Merkmal von Ethnizität ist (vgl. Kap. 1.2). Es ist auch nicht so, dass Ethnizität umso größer wird, je größer kulturelle Unterschiede sind. Denn gerade in Situationen, in denen sich interagierende Gruppen kulturell nahe sind und oft miteinander in Kontakt treten, sowie in Situationen der Veränderung kann Ethnizität ihre größte Ausprägung erlangen. Je

ähnlicher sich Menschen werden, desto eher versuchen sie verschieden zu bleiben, scheint es (vgl. Eriksen 1995: 262).

Wie kann dieses komplexe Verhältnis zwischen Ethnizität und Kultur konzeptualisiert werden? In der Theorie lassen sich drei unterschiedliche Zugänge zu dieser Frage feststellen: Eine primordialistische Sichtweise sieht ethnische Gruppen als kulturell determinierte Einheiten. Ethnizität wird so zu einem Produkt aus Kultur und Geschichte. Dieser Zugang ist in der heutigen Literatur kaum mehr vertreten, nimmt jedoch in den Werken indigener AktivistInnen eine nicht unbedeutende Rolle ein.

Im Gegensatz dazu sieht eine instrumentalistische Analyserichtung Ethnizität als politisches Instrument in den Händen von kulturellen Eliten, die dieses zu ihrem Vorteil nutzen. In dieser Tradition stehen Studien, die Ethnizität als Instrument zur Verfolgung bestimmter Interessen sehen und den politisch-organisatorischen Aspekt von Ethnizität betonen. Die Konstruktion von Ethnizität ist aus dieser Sicht ein ständiger Prozess, der Identitäten zu politischen Zwecken erfindet. Kultur wird hier als Mittel zum Zweck eingesetzt (vgl. Nagel 1996: 19).

Eine dritte Sichtweise verkörpert Barth (1970) mit der programmatische Aussage, dass es bei Ethnizität um soziale Grenzen gehe, nicht um deren kulturellen Inhalt – „the cultural stuff“. Er betont somit eine konstruktivistische Sichtweise auf Ethnizität, welche meist auch mit einem konstruktivistischen Kulturbegriff einhergeht.

Wie manche Kritiker gezeigt haben (vgl. z.B. Jenkins 1997), negiert jedoch sowohl die instrumentalistische als auch eine stark konstruktivistische Perspektive den symbolischen Aspekt von Ethnizität. Diese Kritiken können nicht einfach von der Hand gewiesen werden, wenn auch das andere Ende des Extrems – eine primordialistische Sichtweise auf ethnische Gruppen – ebenfalls kritisch zu sehen ist. Eine einseitige Betonung der Manipulierbarkeit von Symbolen, der situationsbedingten Selektion von Identitäten und des sich ständig im Wandel befindenden Charakters von Kultur suggeriert aber, dass alles ständig veränderlich und nichts in der sozialen Welt von Dauer ist:

Such a view would, to the social scientist, imply that he or she would have to unlearn everything he or she has learnt about socialisation, the transmission of knowledge and skills from one generation to the next, the power of norms, the unconscious importance of religion and language for identity and a sense of community. For how are societies integrated, if not through culture, which cannot be seen merely as socially constructed common heritage but rather as a shared system of communication? (Eriksen 2002: 57)

In Bezug auf die Entstehung oder auch die „Erfindung“ einer gemeinsamen Geschichte bedeutet das zum Beispiel, dass diese Geschichte nur insoweit effektiv sein kann und von den Betroffenen angenommen wird, als sie mit den tatsächlichen Erfahrungswerten der Menschen zusammenzubringen ist. Die Vergangenheit bestimmt die Gegenwart und das nicht nur im Rahmen der gegenwärtigen Rekonstruktionen.

Die ethnischen Optionen werden also durch „Kultur“ im weitesten Sinne beschränkt, ebenso wie durch die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Machtverhältnisse (vgl. Nagel 1996: 23):

In order for categories to be contested at all, there must be a common system of intelligibility, extending the grounds, means, modes, and issues of disagreement. It would be difficult to understand how a society could function, let alone how any knowledge of it could be constituted, if there were not some meaningful order in the differences. (Sahlins 1994: 386)

Eriksen (2002) sieht den Ausweg aus der Kontroverse zwischen InstrumentalistInnen und PrimordialistInnen in einem Kompromiss – er betrachtet die kulturellen Aspekte und den politisch-organisatorischen Aspekt von Ethnizität als zwei Seiten derselben Münze. Dass eine solche Perspektive auch im lateinamerikanischen Kontext sinnvoll sein kann, verdeutlicht Brysk:

The Latin American Indian Rights Movement fits best a view of ethnic politics as an interactive construction of identity that embodies both strategic and symbolic elements and evolves over time. (Brysk 2000: 39)

In vielen Fällen scheint es zumindest sinnvoll zu sein, oftmals ausgehend von einer konstruktivistischen Konzeptualisierung, verschiedene bestehende Ansätze miteinander zu kombinieren bzw. deren Anwendbarkeit in verschiedenen Kontexten zu überprüfen. Auch Gimenez betont die Vereinbarkeit von primordialistischen und konstruktivistischen Positionen am Beispiel des Kolonialismus:

En efecto, por un lado los sentimientos primordiales (cuya realidad parece innegable en muchos casos) pueden activarse o reactivarse en contextos históricos muy precisos, como en los del colonialismo; y por otro, algunas identidades étnicas construidas y asignadas por el colonizador pueden ser aceptables para los colonizados precisamente porque contienen elementos primordiales construidos como ‘sagrados’ por la colectividad concernida. (Gimenez 2004b: 5)

Banks (1996:185ff) bietet eine andere Sichtweise an: Er argumentiert, dass sowohl primordiale als auch instrumentalistische Ansätze Ethnizität im ethnographischen Subjekt lokalisieren. Primordiale Ethnizität setzt er mit der Lokalisierung im Herzen gleich, instrumentelle Ethnizität mit der Lokalisierung im Kopf. Banks regt jedoch eine dritte Perspektive an, welche Ethnizität im Kopf des/der BeobachterIn lokalisiert: Als solches wäre Ethnizität vielmehr als analytisches Instrument von WissenschaftlerInnen zu sehen, denn als immanente Eigenschaft oder politisches Instrument der Beobachteten.

1.2.4 Kulturelle Revitalisierung

In Kapitel 1.2.2 wurden schon einige Ideologien und Strategien der ethnischen Identitätsbildung angesprochen. Die Berufung auf eine gemeinsame Kultur und Geschichte hat dabei wie gesagt einen wichtigen Stellenwert. Wörtlich gesehen meint der Begriff der Revitalisierung, dass kulturelle Symbole und Praktiken, die eine Zeit lang ausgeblendet waren bzw. nicht ausgeführt wurden, ihre Relevanz zurückerlangen. Man muss sich dabei jedoch immer im Klaren sein, dass sich eine revitalisierte Kultur immer von der ursprünglichen unterscheidet: „Revitalisation movements are traditionalist in that they seek to make tradition relevant in a context which is not itself traditional, but modern“ (Eriksen 1995: 289).

Die Konstruktion und Revitalisierung (im Sinne von Wiederaufnehmen und Umdeuten) von Ritualen, Praktiken, Glaubensvorstellungen, Bräuchen u.ä. kann man in verschiedene kulturelle Konstruktionsprozesse einordnen (nach Nagel 1996: 46ff):

- *Cultural Revivals*: Vergessene kulturelle Praktiken oder Formen werden wieder belebt und in gegenwärtigen kulturellen Aktivitäten wiedereingeführt.
- *Cultural Restorations*: Vom Aussterben bedrohte kulturelle Formen oder Praktiken werden erneuert und in die gegenwärtigen kulturellen Aktivitäten wieder aufgenommen.
- *Cultural revisions*: Gegenwärtige Kulturelemente werden verändert oder adaptiert und als Teil der Kultur erhalten.
- *Cultural innovations*: Neue kulturelle Formen oder Praktiken werden erschaffen und in vorhandene oder neu etablierte kulturelle Traditionen integriert.

Diese kulturellen Konstruktionsprozesse finden im Rahmen von Revitalisierungsbewegungen statt, welche Wallace (1956) definiert als

a deliberate, organized, conscious effort by members of a society to construct a more satisfying culture. Revitalization is thus, from a cultural standpoint, a special kind of culture change phenomenon. (Wallace 1956: 265)

Was die Revitalisierung nach Wallace von anderen Prozessen des Kulturwandels unterscheidet, ist, dass es sich um einen vorsätzlichen Vorgang handle, der unter einer außerordentlichen Belastung oder einer Situation des Konflikts zustande kommt, wenn alte Gesellschaftsmodelle den Menschen in zunehmend instabilen sozialen Umgebungen keine Orientierung mehr geben. Wallace beschreibt den Prozess der Revitalisierung in verschiedenen Stadien, die von einer stabilen Periode über den Auflösungs- und Revitalisierungsprozess in eine neue stabile Periode führen.

Mit dem heute verbreiteten dynamischen Kulturbegriff ist allerdings die Annahme, dass sich Zeiten der Krise immer mit stabilen Perioden abwechseln, kaum mehr zu vereinbaren.

1.2.5 Authentizität

Das in den letzten Jahrzehnten stark angestiegene Interesse an kulturellen (Re)konstruktionsprozessen, an der „Erfindung von Traditionen“ (Hobsbawm 1996) und ähnlichem wirft ein zwiespältiges Licht auf politische Ansprüche von Gruppen, deren Legitimität auf solcherlei kulturellen „Erfindungen“ beruht. AnthropologInnen oder andere WissenschaftlerInnen, die den konstruktivistischen Aspekt von ethnischen Gruppenbildungsprozessen betont haben, müssen sich von Seiten dieser Gruppen, deren politischen Ansprüchen sie oftmals durchaus positiv gegenüber stehen, der Kritik ausgesetzt sehen, dass sie damit deren Authentizität untergraben und somit auch ihren Bemühungen, Anerkennung und Rechte zu erhalten, im Wege stehen (vgl. Nagel 1996: 68).

Diese Kritik lässt sich nicht einfach widerlegen und wie noch zu zeigen ist, wurde sie auch von VertreterInnen des *Movimiento Maya* in scharfer Weise geäußert.

Das Problem mit Authentizität scheint zu sein, dass sie meistens den Anderen abgesprochen wird, während sie in der eigenen Kultur kaum in Frage gestellt wird (vgl. Sahlins 1994). Entweder wird die „Kultur“ der kolonialen Subjekte als nicht authentisch dargestellt, weil es sich dabei um eine vergegenständlichte Ideologie handle oder den Objekten der Beobachtung wird vorgeworfen, dass sie ihre kulturelle Distanz nur aus der Umkehrung der kolonialen Ordnung entwickeln. Der Konstruiertheit der gegenwärtigen westlichen Kultur wird dagegen meist kaum Beachtung geschenkt:

When Europeans invent their traditions [...] it is a genuine cultural rebirth, the beginnings of a progressive future. When other peoples do it, it is a sign of cultural decadence, a factitious recuperation, which can only bring forth the simulacra of a dead past. (Sahlins 1994: 381)

Vorläufig soll nur darauf hingewiesen werden, dass der Mythos einer unveränderlichen Kultur für eine Gesellschaft oft gefährlicher ist, als es jegliche Beschreibung von kultureller Veränderung sein kann. Denn die analytische Aufgabe der Anthropologie besteht nicht im „Entlarven“ von veränderten Kulturelementen als unauthentisch, sondern vielmehr im Verstehen derjenigen Prozesse, durch die sie Authentizität erlangen (vgl. Nagel 1996: 72): „There is a problem of authenticity involved in ethnogenesis, but the job of the anthropologist consists of studying it rather than asking it“ (Eriksen 2002: 130).

1.3 Aspekte von Ethnizität im Nationalstaat

Carece de sentido [...] hablar de las identidades étnicas en general. Las identidades étnicas remiten siempre, como toda identidad, a contextos histórica y socialmente específicos, y se puede esperar razonablemente que variarán en cuanto a su composición y significado según los diferentes procesos de etnicización que les dieron origen.

Gilberto Giménez (2004b: 17)

Giménez weist uns darauf hin, dass die spezifischen Ausprägungen ethnischer Identitäten immer in ihrem jeweiligen historischen und sozialen Kontext zu analysieren sind. In Lateinamerika spielen in diesem Zusammenhang vor allem der historische und der interne Kolonialismus, sowie die Beziehungen zwischen ethnischen (d.h. indigenen) Gruppen und Nationalstaat eine besondere Rolle. Denn die Forderungen indigener Bewegungen nach Autonomie und Anerkennung kultureller Differenz sind nur in einer historischen Sichtweise und in Zusammenhang mit den Implikationen eines zunächst in Europa aufgekommenen und dann in Lateinamerika implementierten Modells des Nationalstaates in ihrer vollständigen Tragweite zu verstehen. Es erscheint daher notwendig, zunächst auf einige Grundzüge des modernen Nationenkonzeptes einzugehen.

1.3.1 Nationalismus

Abgesehen davon, dass Ethnizität gerade in Lateinamerika meist in Zusammenhang mit und im Widerspruch zu nationaler Ideologie diskutiert wurde (vgl. Kap. 1.3.2), interessiert uns das Phänomen des Nationalismus hier auch deswegen, weil im Rahmen von Studien über Nationenbildung und Nationalismus viele derjenigen sozialen Prozesse beschrieben wurden, die auch in der Bildung von ethnischen Gemeinschaften eine wichtige Rolle spielen.

Sieht man wie die meisten AnthropologInnen Nationalismus als Variante von Ethnizität oder als eine bestimmte Art von ethnischer Ideologie, so scheint es sinnvoll, dass Ethnizität oft als Grundlage der Nationalstaaten angesehen wird (vgl. z.B. Smith A. 1991: 19ff). Dennoch kann man auch umgekehrt von den modernen Nationalstaaten behaupten, dass sie die Grundlagen für Ethnizität sind. Denn es sind ja gerade die Machtstrukturen des Zentralstaates, die das Suchen nach ethnischer Autonomie motivieren und generieren. Und in eben diesem Prozess eignen sich ethnische Bewegungen jene Ideologien an, die ehemals und auch gegenwärtig als Legitimation der modernen Nation dienen.

Gellner (1991: 8) zufolge ist Nationalismus „eine Theorie der politischen Legitimität, der zufolge sich die ethnischen Grenzen nicht mit den politischen überschneiden dürfen“. Aus dieser Sichtweise sind Nationalismen ethnische Ideologien, die die Dominierung des Staates zum Ziel haben. Ein Nationalstaat ist daher ein Staat, der von einer ethnischen Gruppe dominiert wird, deren Identitätsmerkmale (wie zum Beispiel Sprache oder Religion) im offiziellen Symbolismus und der Gesetzgebung verankert sind.

Einen anderen wichtigen Ansatz begründete Benedict Anderson. Er schlägt folgende Definition der Nation vor: „Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän“ (Anderson 2005 [1983]: 15). Mit „vorgestellt“ meint er nicht unbedingt „erfunden“, sondern vielmehr, dass die Mitglieder einer Nation „die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert“ (ibid.).

Im Gegensatz zu Gellner, den der politische Aspekt von Nationalismus interessiert, beschäftigt sich Anderson mit der Kraft und der Dauerhaftigkeit von nationaler Identität und Nationalgefühl. Doch trotz dieser unterschiedlichen Ansätze betonen beide, dass die Nation eine ideologische Konstruktion sei, die versucht eine Verbindung zwischen (selbstdefinierter) kultureller Gruppe und Staat herzustellen (vgl. Eriksen 2002: 99): „Der

Mensch macht die Nation; Nationen sind Artefakte menschlicher Überzeugungen, Loyalitäten und Solidaritätsbeziehungen“ (Gellner 1991: 16).

Die Nationenbildung in Europa ging mit bestimmten historischen Prozessen einher. Dazu gehörten die Industrialisierung, expandierende Märkte, die Entstehung des Kapitalismus und des damit einhergehenden gemeinsamen ökonomischen und politischen Systems, die Aufklärung, die Entwicklung eines standardisierten Bildungssystems und das Anwachsen einer bourgeoisen Hochkultur (vgl. Eriksen 2002: 101, Gellner 1991: 204ff, Díaz Polanco 1991: 18ff).

Interessant im Kontext dieser Arbeit sind vor allem die symbolischen und ideologischen Prozesse, die mit dem Aufkommen von Nationalismen einhergehen. Denn die Nation muss es in irgendeiner Weise schaffen, innerhalb einer anonymen Kollektivität ein Gefühl von Solidarität und Gemeinschaft herzustellen. In diesem Zusammenhang ist zum Beispiel auf die Bedeutung der Alltagskultur hinzuweisen: Nationalismus wird nicht nur durch die sozialen Mechanismen des Staates reproduziert, sondern auch durch Alltägliches wie Sport, Münzen, Briefmarken oder sogar den Fernsehwetterbericht. Der „banale Nationalismus“ (Eriksen 2002: 101) trägt seinen Teil zum nationalen Zugehörigkeitsgefühl der Menschen bei. Viele Nationalismen bedienen sich Verwandtschaftsmetaphern (Vaterland, Vater der Nation, Söhne der Heimat usw.) und betonen Traditionen, Kontinuität und Zeitlosigkeit (vgl. Hall 1993: 294). Der „Erfindung von Traditionen“ (Hobsbawm 1996) kommt dabei große Bedeutung zu:

Invented tradition [means] a set of practices, [...] of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition which automatically implies continuity with a suitable historical past. (Hobsbawm 1996: 1)

Weiters sei die Propagierung einer gemeinsamen Sprache als symbolisches und gleichsam politisches Element des Nationalismus genannt. Die Standardisierung von Wissen und Repräsentation wird durch Kommunikationstechnologien erheblich erleichtert. Anderson betont vor allem den Print-Kapitalismus als Bedingung für Nationalismus. Durch das Drucken von billigen Buchversionen konnte eine unbeschränkt große LeserInnenschaft mit identischen Informationen in Kontakt kommen. Das Aufblühen von Romanen und Zeitungen im 18. Jahrhundert lieferte somit die technischen Mittel sowie die Repräsentationsmöglichkeiten für das Bewusstsein von Nation (vgl. Anderson 2005: 32). Heute lässt sich dieser Aspekt auf die Rolle von Fernsehen, Radio und Internet ausdehnen. Auch Landkarten gelten als mächtige Symbole für Nationen, indem sie der Konzeption, dass Volk und

Territorium zueinander gehören, Ausdruck verleihen (vgl. Eriksen 2002: 105, Smith A. 1991: 9).

In Zusammenhang mit Nationalismus soll noch der Begriff des ethnischen Nationalismus besprochen werden. Hierzu scheint es hilfreich eine Unterscheidung heranzuziehen, die Anthony Smith (1991: 123ff) vorschlägt: nämlich zwischen einem bürgerlich-territorialen Modell von Nation einerseits, und einem ethnisch-genealogischen Modell andererseits. Ersteres Modell meint jene Nationen, welche von aristokratischen Eliten unter der Mitwirkung staatlicher Gewalt und mit dem Ziel der Inkorporation niederer Schichten und der Peripherien geschaffen wurden. Im Gegensatz dazu bezieht sich das zweite Modell auf jene „von unten“ konzipierten Nationen, die eine ausgeschlossene Intellektuellenschicht oder auch Teile des Mittelstands als ProtagonistInnen haben und kulturelle Ressourcen dazu nutzen, die anderen Schichten in eine aktive, politische „Nation“ zu mobilisieren und sich so gegen äußere UnterdrückerInnen richten.

Smith schreibt die Nationalismen der gegenwärtigen Zeit dem ethnisch-genealogischen Modell zu und unterteilt das Aufkommen solcher Bewegungen seit dem späten 18. Jahrhundert in drei Wellen: Die erste Welle bezeichnet er als klassische Periode ethnischer Selbstbestimmung im frühen 19. Jahrhundert, die vor allem in Osteuropa und im Nahen Osten lokalisiert war. Eine zweite Welle ethnischer Nationalismen entwickelte sich im frühen bis mittleren 20. Jahrhundert während des Prozesses der Dekolonisierung in Afrika und Asien. Als dritte Periode nennt Smith die seit den 1960er Jahren in Europa lokalisierten Autonomie- oder Separationsbestrebungen. Ihnen ist gemein, dass sie die Möglichkeit der kulturellen, sozialen und ökonomischen Autonomie anstatt eines totalen Separatismus anerkennen, ebenso wie die Koexistenz einer kulturell-nationalen Identität einerseits, und einer politisch-nationalen Identität andererseits (vgl. Smith A. 1991: 123-141).

Die indigenen Bewegungen Lateinamerikas teilen mit vielen ethno-nationalistischen Bewegungen den Anspruch auf politische und/oder territoriale Autonomie, die Zurückweisung der Kategorisierung als Minderheiten und bestimmte Strategien der Identitätspolitik. Dennoch lassen sie sich nur schwer in das von Smith aufgestellte Schema einordnen, da sie den Anspruch auf nationalstaatliche Unabhängigkeit nicht mit den ethno-nationalistischen Bewegungen teilen und mit den nationalen Minderheiten nicht die Erfahrungen des Föderalismus, wie sie z.B. in Europa gemacht wurden. Außerdem zeigen sich auch in der Sozialorganisation einerseits und in der Art der Inkorporation in den Nationalstaat andererseits,

sowie in der größeren internationalen Vernetzung indigener Bewegungen entscheidende Unterschiede zwischen ethno-nationalistischen Bewegungen und indigenen Völkern. Dennoch scheint es verwunderlich, dass Smith in keiner Weise auf die am amerikanischen Kontinent stattfindenden Ereignisse eingeht, obwohl die Publikation fast zeitgleich mit den kontinentweiten Mobilisierungen im Rahmen der Kampagne „500 Jahre Widerstand“ der indigenen Organisationen der Amerikas herauskam und Carol Smith im selben Jahr bereits einen Artikel über die Mayabewegung mit dem Titel „Maya Nationalism“ veröffentlichte. Im folgenden Abschnitt sollen daher die spezifischen Dimensionen von Ethnizität und Nationalismus im lateinamerikanischen Kontext erörtert werden.

1.3.2 Ethnizität und Nation in Lateinamerika

Ethnische Identität ergibt sich in Lateinamerika zu einem nicht unbedeutenden Teil aus dem Widerspruch zu nationaler Identität, der in manchen Fällen bedeutsamer sein kann als in anderen. Lopez y Rivas (2005: 38ff) unterscheidet aufgrund dieses Kriteriums zwischen ethnischen Gruppen einerseits und ethnisch-nationalen Gruppen andererseits. Ethnische Gruppen sind demnach Gruppen, die bestimmte kulturelle Komplexe, Sprachen, Glaubensformen, Formen der Sozialorganisation usw. teilen, ohne jedoch eine soziopolitische Einheit darzustellen. Ethnisch-nationale Gruppen hingegen haben einen Grad an soziopolitischer Organisation erreicht, der über den Bereich der Gemeinde hinausgeht, und artikulieren eine gemeinsame Identität mit anderen Gemeinschaften oder *pueblos*.

Der Begriff *pueblo* bedeutet auf Spanisch sowohl „Dorf/Gemeinde“ als auch „Volk“. Viele der politisch organisierten indigenen Völker Lateinamerikas verstehen sich nicht als Minderheiten oder ethnische Gruppen sondern als *pueblos*, und dies stellt dann auch die primäre Kategorie dar, aufgrund derer Zugehörigkeit definiert und Rechte eingefordert werden (vgl. Jackson/Warren 2005: 550). Der Konflikt zum Nationalstaat ist diesem Begriff inhärent, denn in seiner juristisch-politischen Dimension konnotiert er, wie auch das englische *peoples* (vgl. Kap. 1.4.1), Souveränität und ist deswegen aus Sicht der Nationalstaaten umstritten. In seiner sozio-politischen Bedeutung steht er für die ausgebeuteten und enteigneten Bevölkerungsgruppen eines Landes, welche eine historische Verbindung mit den bereits vor den europäischen InvasorInnen dagewesenen präkolumbischen Völkern aufweisen (vgl. López y Rivas 2005: 40).

Der Aspekt der Kolonialisierung ist also stets präsent, spricht man im lateinamerikanischen Kontext von indigenen Völkern, *Indígenas* oder *pueblos*⁴. Denn *Indígenas* gibt es in Lateinamerika erst mit der Eroberung des amerikanischen Kontinents. Erst nach Ankunft der EuropäerInnen kam es zur Erfindung des Kollektivs *Indio* im Gegensatz zu den europäischen „Nicht-*Indios*“.

Neben der Kolonialisierung ist das zweite entscheidende Moment im Zusammenhang mit Ethnizität im lateinamerikanischen Kontext die Nationenbildung. So wie López y Rivas betont auch Díaz Polanco, dass man Ethnizität in Lateinamerika nur in Zusammenhang mit den Prozessen der Nationalstaatsbildung analysieren und verstehen kann:

[...] la problemática étnica es incomprendible fuera de los procesos que determinan el perfil de la sociedad nacional en Hispanoamérica y que, en particular, dan lugar a la aparición del *Estado-nación*. (Díaz Polanco 1991: 15)

Dieser Prozess ist in Lateinamerika von zwei besonderen Tendenzen gekennzeichnet: Erstens von der frühzeitigen und ständigen Besorgnis über den „unvollständigen“ und „in-authentischen“ Charakter der Nation aufgrund der Beständigkeit der ethnischen Gruppen. Und zweitens, und als Fortsetzung der ersteren Tendenz, von der Suche nach Formeln, um diese soziokulturell heterogene Gesellschaft zu integrieren oder zu vollenden (vgl. Díaz Polanco 1991: 17).

Während die nationalstaatlichen Projekte in Europa frei von einer „historischen Hypothek“ entstanden und dem Prozess der kulturellen Vereinheitlichung eine sozioökonomische Integration und die Entwicklung eines internen Marktes vorausging (vgl. Kap. 1.3.1), finden sich solche integrativen Kräfte in der Geschichte Lateinamerikas nicht: Im Gegenteil, hier verhinderte die Kolonialisierung vielmehr die Entstehung einer integrativen sozioökonomischen Struktur: Die exklusiven Handelsbeziehungen mit den Metropolen, die internen Monopole, die sklavenähnliche Ausbeutung der Arbeitskräfte und die ethnische Stigmatisierung von *Indios* und SklavInnen charakterisierten die Kolonialzeit und viele dieser Tendenzen setzten sich auch nach der Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten fort: „Ello no facilitó el desarrollo de una fuerza cohesiva entre un mínimo número de sectores y capas que, a su vez, favoreciera la identidad nacional“ (Díaz Polanco 1991: 25).

⁴ In dieser Arbeit verwende ich die Begriffe indigene Völker, *Indígenas* und *pueblos indios* als Synonyme. Auch der Begriff ethnische Gruppen wird im lateinamerikanischen Kontext verwendet, allerdings nur aus einer etischen Sichtweise (vgl. z.B. López y Rivas 2005) und kaum von den *Indígenas* selbst.

Die lateinamerikanischen Nationalstaaten waren immer ein hegemoniales Projekt. Es ging dabei nie um die Konvergenz verschiedener Kulturen, sondern um das Übertragen der Interessen einer Gruppe auf die vielfältigen anderen Subjekte innerhalb eines Territoriums, welches mit dem Ausschluss und der Negation dieser Subjekte einherging. Das Leugnen der soziokulturellen Pluralität wurde so zum inhärenten Teil der Struktur des Nationalstaates: „El punto no era anular *cualquier relación* que permitiera oprimir y explotar al indio colonizado [...], sino negar la misma *identidad* básica de la etnias diferenciadas“ (Díaz Polanco 1991: 27).

Gleichzeitig wurden die Wiedergewinnung und die Idealisierung der indianischen Vergangenheit, sowie die Erschaffung einer Folklore basierend auf Elementen der präkolumbischen Kulturen ein Mittel zum Zweck um sich von den ehemaligen Kolonialländern zu emanzipieren. Eine Anerkennung der überlebenden *pueblos indios* brachte das jedoch nicht mit sich (vgl. Díaz Polanco 1991: 36f).

Aus diesem Grund kritisiert zum Beispiel López y Rivas (1996) ein Konzept von Nation als „*imagined community*“ wie es Anderson (vgl. Kap. 1.3.1) vorschlägt. Er argumentiert, dass ein solches Konzept vielleicht für das Studium der ideologischen Aspekte der Nationenbildung sinnvoll sei, der politischen Realität in Lateinamerika jedoch nicht gerecht werden könne, da die Überbetonung des diskursiven Aspekts von Nation jene ausschließe, die auch dieser Diskurs auszuschließen versucht: „De esta manera ¿los pueblos indios se encuentran fuera de la nación? ¿Son los no-nación?“ (López y Rivas 1996: 4).

Die Nation ist daher immer als Platz für Kämpfe und Widerstände zu sehen, in welchem sich diverse und widersprüchliche nationale, regionale und lokale Projekte gegenüberstehen:

[...] no sólo la burguesía a través de sus sistemas de hegemonía establece y llena de contenido los espacios nacionales; también, las clases subalternas, en su disputa por la hegemonía, definen y conciben a la nación como el lugar en donde tienen lugar sus luchas, su trabajo, su vida cotidiana y su reproducción como clase y como grupos nacionales. [...] Así, en el interior de las naciones coexisten distintos proyectos nacionales que expresan los intereses y las perspectivas de los distintos sujetos sociales en lucha por la hegemonía o por el ejercicio de sus derechos específicos, como en el caso de los pueblos indios en las naciones de composición multiétnico-nacional. (López y Rivas 1996: 8)

Zur Verdeutlichung dieser verschiedenen Projekte unterscheidet López y Rivas zwischen dem Nationalstaat (*Estado-nación*) einerseits und einer „Volks-Nation“ (*nación-pueblo*) andererseits. Während erstere zur Legitimierung ihrer Existenz Mythen und Symbole heranziehen, konstituieren sich zweitens mittels utopischer Ideen, welche wiederum die Rekonstruktion des Nationalstaates (*Estado-nación*) zum Ziel haben (vgl. López y Rivas 2005: 32f).

1.3.3 Indigenismo als Diskurs der Macht

Die Tatsache, dass die sozio-kulturelle Heterogenität für die lateinamerikanischen Nationalstaaten immer ein ungelöstes Problem darstellte, reflektiert sich in den Diskursen der Macht zum so genannten *problema indígena*: Dieses wird zum Überbegriff einer paternalistischen Sichtweise des Nicht-Indigenen in der Beschäftigung mit den unverständlichen Anderen, der indigenen Bevölkerung. In den diversen indigenistischen Politiken treten jene Ideologien zutage, die sich mit dem Indigenen aus der Perspektive der dominanten Klasse hinsichtlich ihrer Integration in den Nationalstaat beschäftigen. Aus Sicht des *Indigenismo*, einer Strömung, die sich von Mexiko ausgehend seit Ende des 19. Jahrhunderts in ganz Lateinamerika ausbreitete, ist dem *problema indígena* mittels Integration, Assimilierung bzw. *mestizaje*⁵ zu begegnen. Der Begriff *Indigenismo* bezeichnet somit nicht nur die theoretische Grundlage, sondern auch die praktische Umsetzung der staatlichen IndianerInnenpolitik in Lateinamerika. Als solches ist der *Indigenismo* weder als Bewegung der indigenen Völker, noch als Diskurs zur Ermächtigung der *Indígenas* zu sehen, sondern vielmehr als Diskurs politischer und akademischer Eliten über die *Indígenas* mit dem Ziel der kulturellen Homogenisierung des Nationalstaates. Die Begriffe Moderne und Tradition werden hierbei klar zugeordnet und als Widerspruch empfunden. Die indigene Bevölkerung halte an Traditionen (verstanden als Rückständigkeit) fest, die den Fortschritt des modernden Nationalstaates hemmten (vgl. Díaz Polanco 1991: 42ff; Karl 2001: 45ff; Lopez y Rivas 2005: 44ff, Rößler 2004: 30f).

Die Ablösung der Tradition durch die Moderne wurde somit zum Ziel indigenistischer Politiken. Der Druck auf die indianischen Gemeinschaften, sich den technischen und gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen anzupassen, wuchs dadurch:

⁵ Unter *mestizaje* versteht man das Verschmelzen indianischer und europäischer Bevölkerungen und Kulturen, und zwar mit dem Ziel aus dem aus der politischen Unabhängigkeit hervorgegangenen Staat eine homogene Nation zu machen (vgl. Mader 2005).

The supposed inferiority of the indigenous peoples was now no longer phrased in biological terms, but rather in the fashionable language of the times – culture and levels of socioeconomic development. (Stavenhagen 1992: 429)

Auch wenn der *Indigenismo* mit einer Aufwertung der präkolumbischen Vergangenheit einherging, wurde das Recht auf kulturelle Differenz in der Gegenwart also wiederum verwehrt. So gesehen zeigt sich zwischen dem Projekt der Nationenbildung des 19. Jahrhunderts, aus welchem die indigenen Völker als rückständiges Element ausgeschlossen wurden, und dem populistischen Nationalismus des 20. Jahrhunderts, welcher Integration und Assimilierung durch Entwicklung postulierte, kein Ideologiebruch, sondern vielmehr eine Kontinuität (vgl. Stavenhagen 2002).

Ein bekannter Intellektueller der Mayabewegung, Demetrio Cojtí Cuxil, setzt den *Indigenismo* daher mit einer subtilen Art des Rassismus gleich:

El indigenismo es un racismo sutil y pernicioso puesto que es mas difícil de detectar y combatir. Aquí el racista, que se ignora como racista, se siente habilitado para hablar y escribir sobre el indígena del que ignora casi todo, y al que juzga con suficiencia y de un modo inapelable. Este racismo niega al indígena como sujeto de la historia y le niega la palabra. (Cojtí Cuxil 1999: 203)

1.3.4 Multikulturalismus und Autonomie

Das Modell der homogenen, mestizischen Gesellschaft konnte in Lateinamerika nirgends seinen Ansprüchen gerecht werden: Weder politische Gleichheit, noch materieller Fortschritt oder soziale Sicherheit wurden erreicht (vgl. Mader 2005). Seit den 1990er Jahren wurde dieses Modell dann auch von verschiedenen Sektoren zunehmend als diskriminierend und inakzeptabel angeprangert:

Instead, various sectors began to advocate a multicultural, pluralist and ethnically heterogeneous state, based on tolerance, respect for cultural differences and intercultural dialogue. Evidently, ethnic claims are central to the redefinition and reconstitution of the state in Latin America. What is being advanced is, at least potentially, a radically new politico-legal order and conception of citizenship. (Sieder 2002: 5)

Erst in den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts wurde also dem multikulturellen Charakter der lateinamerikanischen Nationen zunehmend Rechnung getragen. Sieder (2002: 1) nennt drei relevante Faktoren, die für diesen Prozess ausschlaggebend waren: Erstens das

Auftreten der indigenen politischen Bewegungen auf den nationalen und internationalen politischen Bühnen während der 1980er und 1990er Jahre. Zweitens die Entwicklungen im internationalen Recht, welche die Rechte indigener Völker zunehmend als Menschenrechte definierten (zu den ersten zwei Punkten vgl. Kap. 1.4). Und drittens die Verfassungsreformen in vielen lateinamerikanischen Ländern, die zunehmend – zumindest auf dem Papier – den multikulturellen und multiethnischen Charakter der jeweiligen Nationen anerkannten. Diese Veränderungen deuten alle auf einen – wenn auch sehr langsam – beginnenden Um-denkenprozess hin, der jedoch immer die Gefahr in sich birgt, zu einem Lippenbekenntnis zu werden:

These reforms, although by their very nature declaratory, held out the promise of a new social pact involving a different relationship between indigenous peoples and the state. Potentially, at least, this constituted a radical break with the past. (Sieder 2002: 4)

Worum handelt es sich bei diesem „neuen sozialen Pakt“, von dem Sieder spricht? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst auf den Begriff des Multikulturalismus, seine Bedeutung im lateinamerikanischen Kontext sowie die Implikationen, die dieser für das liberale Nationalstaatsmodell mit sich bringt, eingegangen werden.

Unter „multikultureller Gesellschaft“ versteht man eine Gesellschaft, die aus zwei oder mehreren kulturellen Gemeinschaften besteht. Als solche kann diese ihrem multikulturellen Charakter mithilfe verschiedener Strategien gerecht werden. Grundsätzlich bewegen sich diese Strategien zwischen den zwei Polen der Assimilierung und des Respekts. Nur im zweiten Falle jedoch kann man eine Gesellschaft nicht nur als multikulturell, sondern auch als multikulturalistisch bezeichnen: Denn der Begriff „multikulturell“ bezieht sich auf den Zustand kultureller Diversität, der Begriff „Multikulturalismus“ auf eine normative Antwort auf diesen Zustand (vgl. Parekh 2000: 6).

Parekh spricht nicht nur von Akzeptanz, sondern von Respekt als Voraussetzung für den Multikulturalismus: „While acceptance of differences calls for changes in the legal arrangements of society, respect for them requires changes in its attitudes and ways of thought as well“ (Parekh 2000: 2).

Im lateinamerikanischen Kontext würde eine solche von Respekt getragene multikulturalistische Sichtweise voraussetzen, dass tief verankerte Vorurteile und Hierarchien aufgegeben und die zivilisatorische Mission der MachthalterInnen durch Respekt und Anerkennung verschiedener kultureller Lebensformen, Werte und Institutionen ersetzt würde. Dass

dies ein Prozess ist, der nicht von heute auf morgen stattfinden kann, sondern möglicherweise Generationen in Anspruch nimmt, gilt es anzuerkennen (vgl. Sieder 2002: 16).

Eine multikulturalistische Perspektive auf die Gesellschaft ergibt sich also durch die Anerkennung der kreativen Interaktion dreier komplementärer Elemente:

1. Die kulturelle Einbettung des Menschen;
2. Die Anerkennung und positive Bewertung kultureller Diversität und interkulturellen Dialoges;
3. Die interne Pluralität einer jeden Kultur (vgl. Parekh 2000: 338).

Somit ergibt sich für Parekh folgende Definition des Multikulturalismus:

Multiculturalism is about the proper terms of relationship between different cultural communities. The norms governing their respective claims, including the principles of justice, cannot be derived from one culture alone but through an open and equal dialogue between them. (Parekh 2000: 13)

Im Gegensatz zu vielen anderen aus der nordamerikanischen bzw. europäischen Multikulturalismusdebatte stammenden Konzeptionen, scheint Parekhs Ansatz auch im lateinamerikanischen Kontext anwendbar. In ähnlicher Weise auf dem positiven Wert kultureller Differenz aufbauend formuliert z.B. Hopenhayn sein Konzept des „proaktiven Multikulturalismus“:

Entiendo el multiculturalismo proactivo como una fuerza histórica positiva capaz de enriquecer el imaginario pluralista-democrático, avanzar hacia mayor igualdad de oportunidades y al mismo tiempo hacia mayor espacio para la afirmación de la diferencia. (Hopenhayn 2002: o.S.)

Als solches müsste ein proaktiver Multikulturalismus die kulturelle Nicht-Diskriminierung mit der Aufhebung sozialer Ungleichheiten vereinbaren. Diese spezifischen Anforderungen ergeben sich für Hopenhayn aus der „historischen Schuld“, die die lateinamerikanischen Staaten gegenüber den indigenen Völkern angehäuft haben. Es ist dies ein zentraler Aspekt, der von den TheoretikerInnen des euro-amerikanischen Multikulturalismus kaum Beachtung bekommt. Kymlicka (1995) zum Beispiel unterscheidet zwar zwischen „Nationen“ (d.h. territorialen, indigenen Minderheiten) einerseits, denen ein Recht auf kulturelle und territoriale Autonomie zustehe, und EinwanderInnen andererseits, bei denen es nicht so sehr um das Recht auf Differenz, sondern um das Recht auf Gleichheit gehe, doch es fehlt bei ihm die historische und gegenwärtige Perspektive auf Ausbeutung und Kolonialismus:

Für Kymlicka ist gewissermaßen nur wichtig, die aktuelle kulturelle Benachteiligung indigener Völker im Rahmen des an sich nicht weiter in Frage gestellten souveränen Staates wettzumachen. Er sieht das Problem, dass indigene Völker eine Art Freiraum von der Unterwerfung unter ein ihnen kulturell fremdartiges Rechtssystem suchen, sein Ansatz bietet aber keine Lösung für den ebenso wichtigen Aspekt der Aufhebung des nach wie vor bestehenden Kolonialismus. Bei diesem Punkt geht es nicht nur um inhaltliche Akkomodation, um kulturelle ‚Sensibilität‘ des dominanten Rechtes, sondern um die Zurückdrängung der kolonial proklamierten souveränen Allmacht des Staates durch die neu zur Geltung kommenden originären Gestaltungsansprüche der indigenen Völker. (Kuppe 2004: 45)

Wir nähern uns nun der Beantwortung der Frage, worum es bei dem von Sieder angesprochenen „neuen sozialen Pakt“ geht. Wie das Zitat von Kuppe zeigt, geht es dabei eben nicht um die Anerkennung von Sonderrechten innerhalb eines unverändert bestehenden liberalen Nationalstaates, sondern um die Neuordnung des Staates aus der Perspektive eines dialogischen, proaktiven Multikulturalismus:

What is ultimately required in Latin America, as elsewhere, is a legal and political framework that appreciates diversity between cultures, but also allows for diversity and difference *within* different cultural groups themselves. [...] An intermediary path must be found between dogmatic adherence to liberal principles of equality before the law followed to the last detail and cultural relativist positions that exoticise and essentialise the indigenous ‘other’, arguing that they do not share the conception of individual rights. [...] The evolution of appropriate principles of justice for a multicultural society requires an open, equal intercultural dialogue. (Sieder 2002: 13)

Eine auf dem interkulturellen Dialog beruhende multikulturalistische Gesellschaft würde den vom kulturellen *mainstream* abweichenden gesellschaftlichen Gruppen eine faire, nicht-diskriminierende Anerkennung zuteil werden lassen und das politische Recht zugestehen, eigene Angelegenheiten nach selbstbestimmten kulturellen Prioritäten, Normen und Kriterien zu gestalten (vgl. Kuppe 2004: 43). Die politische Umsetzung dieses Rechtes wird in Lateinamerika in zunehmendem Maße durch Autonomieprozesse angestrebt. Autonomie bedeutet dabei nicht nationalstaatliche Unabhängigkeit, sondern Selbstbestimmung innerhalb einer Nation:

[...] la autonomía no se fundamenta en la separación artificial de las distintas entidades étnicas dentro de los Estados, sino, por el contrario, insiste en el derecho a la participación plena de los pueblos indios en los asuntos políticos, económicos,

sociales y culturales de la nación, así como en todos niveles de representación nacional. (López y Rivas 1996: 122)

Dies ist ein für Lateinamerika neuartiger Prozess, denn im Gegensatz zu anderen Weltregionen hat man hier keine Erfahrung mit politischen Strukturen, die gewissen Gemeinschaften Autonomie zugestehen (vgl. Sieder 2002). Das Recht auf Selbstbestimmung der *pueblos indígenas* ergibt sich jedoch schon aus ihrer historischen Existenz: es besteht bereits vor jeglichem politischen Abkommen. Als solches ergibt es sich auch nicht aus der Konstitution des existierenden Staates, es ist vielmehr sein Fundament. Aus diesem Grund kann ein multikulturalistischer Staat den *pueblos* innerhalb seines Territoriums die Autonomie nicht zusprechen, sondern muss sie vielmehr anerkennen:

Wenn indigene Völker als Opfer des Kolonialismus anerkannt werden, kann ihnen auch das Recht auf Entkolonialisierung und Ausübung ihres Selbstbestimmungsrechts nicht abgesprochen werden. (Ludescher 2004: 383)

Mit dem hier vorgestellten Verständnis von Multikulturalismus und Autonomie als Ausgangspunkt scheint es nun noch klarer, dass die von den indigenen Bewegungen Lateinamerikas geforderten Selbstbestimmungsrechte und „multikulturellen Utopien“ einerseits nichts mit „Balkanisierung“ oder gewalttätigen ethnischen Konflikt gemein haben und andererseits auch nicht gänzlich mit Formen des Multikulturalismus wie sie in anderen Teilen der Welt gefordert oder gelebt werden, gleichzusetzen sind:

Latin America has developed a reputation as an anomaly in studies of cultural pluralism, ethnic conflict, and multiculturalism. [...] Unlike the new democracies in Africa, Asia, and Eastern Europe, these new movements did not mobilize to redefine the *boundaries* of citizenship and did not spiral into ethnic conflict (or genocide). Rather, the newly formed indigenous movements mobilized to redefine the *content* of citizenship, in ways that paralleled but cannot be reduced to the multicultural struggles found in the older democracies of North America, Australia, and New Zealand. (Yashar 2005: 34)

1.4 Indigene Identität und transnationale Handlungsstrategien

Whether nationalist, ethnic, religious or regional in nature, identity politics is a *glocal* phenomenon: it is confined to a territory and a particular in-group, yet it depends on a global discourse about culture and rights in order to succeed.

Thomas Hylland Eriksen (2002: 291)

Der globale Diskurs über indigene Völker, vor allem im Rahmen internationaler Organisationen und Netzwerke, ist zu einem wichtigen Moment in der Politisierung indigener Gemeinschaften geworden. Die Kategorien „indigenes Volk“ und „indigene Identität“ in ihrem heutigen Verständnis sind selbst als Produkt dieses globalen Diskurses zu verstehen. Worin aber liegt die Legitimität und der Anspruch solcher Gruppen, wenn sich zum Beispiel ein/e guatemalteke/r Maya und ein/e australische/r Aborigine vor den Vereinten Nationen als VertreterInnen ein und derselben Kategorie – nämlich eines indigenen Volkes – präsentieren?

Grundsätzlich muss hier eine analytische Unterscheidung zwischen dem oben umrissenen Konzept der ethnischen Identität und dem Begriff der indigenen Identität gezogen werden. Während die Begriffe Ethnizität und ethnische Gruppe als analytische Konzepte dienen, befindet sich der Begriff „indigen“ auf einer anderen Ebene: Er ist nicht nur eine rechtliche Kategorie und ein analytisches Konzept, sondern auch ein selbstbewusster Ausdruck von Identität: „[...] a badge worn with pride, revealing something significant and personal about its wearer’s collective attachments“ (Niezen 2003: 3).

Während sich also AnhängerInnen einer ethno-nationalistischen Bewegung nicht als ethnisch, sondern als SerbIn, BaskIn oder TamilIn bezeichnen würden, wird indigene Identität nicht nur von außen zugeschrieben, sondern von den jeweiligen Gruppen angenommen, propagiert und als Basis zur Einforderung bestimmter Rechte herangezogen. Es handelt sich also um eine Kategorie, die zunächst im Rahmen von internationalen Foren eingeführt wurde, dann aber von den indigenen Völkern adaptiert, internalisiert und personalisiert wurde (vgl. Niezen 2003: 11).

Auf internationaler Ebene existiert keine verbindliche und unumstrittene Definition jener Gruppen, die mit dem Begriff „indigene Völker“ umfasst werden sollen. In einer wegweisenden UN-Studie über die menschenrechtliche Situation dieser Gruppen findet sich jedoch eine Umschreibung, die vor allem darauf ausgerichtet ist, indigene Völker von anderen Minderheiten zu unterscheiden:

Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present nondominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems. (Martínez Cobo 1986: para. 379)

Drei Kriterien sind hier also ausschlaggebend: Die historische Verbindung zu Bevölkerungen, die in einer von außen kommenden Kolonialisierung unterworfen wurden; die benachteiligte Position in einer Gesamtgesellschaft; und die empfundene kulturelle Verschiedenheit von den dominanten Gesellschaftssegmenten.

Niezen (2003) weist weiters darauf hin, dass viele derjenigen, die die internationale Bewegung für die Rechte indigener Völker tragen, eine besondere Verbindung zu ihrem Land und zur Subsistenzökonomie, zu einer Weltanschauung, die vor dem Ankommen von MissionarInnen entstand, und zu einer eigenen Sprache verbindet. Am meisten aber verbindet sie die Tatsache der Zerstörung und des Verlustes dieser Dinge und Lebensweisen:

[...] the most significant sources of indigenous identity are broken promises, intolerance, and efforts to eliminate cultural distinctiveness or the very people that represent difference. (Niezen 2003: 56)

Die gemeinsamen Elemente indigener Identität haben die Entwicklung der transnationalen indigenen Bewegung beeinflusst: So hat die besondere Verbindung zur Natur eine Allianz mit UmweltaktivistInnen erleichtert; Verwandtschaftsformen haben Einfluss auf pan-indigene Organisation und Zusammenhalt genommen; und der oft diffuse Charakter der Autoritätsbeziehungen hat Fragen der Repräsentation verkompliziert (vgl. Bryks 2000: 57). Die gemeinsame Erfahrung als marginalisierte Gruppen innerhalb eines Nationalstaates und die intensive Nutzung transnationaler Netzwerke unterscheidet indigene Bewegungen von ethno-nationalistischen Bewegungen. Letztere identifizieren sich in Abgrenzung von anderen ethnischen Gruppen und gründen fast immer auf dem unumgänglichen Ziel eines unabhängigen Nationalstaates. Indigene Völker hingegen nutzen transnationale Netzwerke als Quelle für Identitäten, Legitimität, Ideen und Ressourcen. Internationale Vernetzungen werden über elektronische Medien und Kommunikationstechnologien noch verstärkt. KulturvermittlerInnen wie gebildete Mitglieder der eigenen Gruppe, AnthropologInnen, MissionarInnen oder NGOs spielen dabei eine wichtige Rolle (vgl. Eriksen 2002: 127; Niezen

2003: 7ff). Das Ziel der indigenen Mobilisierung ist jedoch nicht die Gründung eines eigenen Staates, sondern vielmehr die Ausübung selbstbestimmter Autonomie innerhalb des bestehenden Nationalstaates. Allein die Forderung nach Selbstbestimmung und kollektiven Rechten jedoch geht den meisten Nationalstaaten schon zu weit. Zu nahe scheint die Möglichkeit der Sezession oder auch nur des Verlustes von Kontrolle über indigene Länder und Ressourcen (vgl. Niezen 2003: 207). Aus diesem Grund geht die Implementierung von internationalen Normen im Bereich der Rechte indigener Völker auch nur schleppend voran, wenn man auch rückblickend von einigen großen Fortschritten in den letzten Jahrzehnten sprechen kann.

1.4.1 Indigene Völker im internationalen Recht

Die ersten Bemühungen, Menschenrechtsstandards für indigene Völker anwendbar zu machen, entstanden bereits kurz nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948). Die Internationale Arbeitsorganisation (ILO) gab 1957 mit der Konvention Nr. 107 das erste Dokument internationalen Rechts heraus, das sich spezifisch auf indigene Völker bezog. Als solches reflektierte die Konvention die damals vorherrschende Auffassung der Notwendigkeit der Assimilierung „rückständiger“ indigener Gemeinschaften in den Nationalstaat. Schon damals gehörten 17 der 24 Staaten, die die Konvention ratifizierten, dem lateinamerikanischen Raum an. Eine Abwendung von dem integrationistischen Zugang versuchte die ILO 1989 mit der Konvention Nr. 169 über indigene und in Stämmen lebende Völker in unabhängigen Ländern zu erreichen. Um den Titel dieser Konvention entspann sich eine Kontroverse bezüglich des Begriffs Völker (*peoples*), da dieser mit Selbstbestimmung einhergeht, und dies wiederum im internationalen Recht nationalstaatliche Unabhängigkeit impliziert. Man einigte sich schließlich auf einen zusätzlichen Paragraphen, welcher jegliche Auswirkung des Begriffes unter internationalem Recht ausschließt. Die Kontroverse um das „s“ setzt sich jedoch bis heute auch in anderen internationalen Foren fort (vgl. Ludescher 2004: 43ff; Niezen 2003: 36ff).

In der Konvention 169 werden indigene Völker aufgrund von Selbstidentifikation definiert und die Staaten verpflichten sich, allen indigenen Völkern unter Respektierung ihrer kulturellen und sozialen Identität gleiche soziale, ökonomische und kulturelle Rechte zukommen zu lassen. Dies inkludiert politische Mitbestimmung, die Anerkennung indigener Normen, Praktiken und Institutionen einschließlich des Gewohnheitsrechtes (solange sie mit nationalen und Menschenrechtsstandards in Einklang sind), Landrechte und Mitnutzung von Ressourcen, sowie das Recht auf Arbeit, Bildung und Gesundheitsvorsorge.

Obwohl die Konvention von insgesamt 17 Staaten ratifiziert wurde, 12 davon lateinamerikanische Staaten, darunter auch Guatemala, und auf viele der Verfassungsreformen in Lateinamerika einen großen Einfluss ausübte, ist die Implementierung in vielen Fällen nicht weit vorangeschritten und die Konvention wird von vielen indigenen Gruppen als enttäuschend in ihren Auswirkungen angesehen. Grund dafür ist vor allem, dass das Beschwerdeverfahren der ILO für Organisationen indigener Völker nicht zugänglich ist (vgl. Niezen 2003: 36ff).

Aus diesem Grund wenden sich Organisationen, die für die Rechte indigener Völker kämpfen, mehr und mehr anderen Foren wie der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) oder den Vereinten Nationen zu. Im Rahmen der UN fand 1977 die erste Internationale NGO Konferenz zur Diskriminierung indigener Völker in den Amerikas statt, an der mehr als 50 NGOs und VertreterInnen von 60 indigenen Nationen aus 15 Ländern teilnahmen. 1981 fand eine weitere Konferenz, diesmal zum Thema indigene Völker und Land, in Genf statt. Der Grundstein für eine globale Bewegung war somit gelegt. Diese Entwicklungen sowie die Ergebnisse der von der Menschenrechtskommission in Auftrag gegebenen, weiter oben bereits zitierten Studie über die Diskriminierung indigener Bevölkerungsgruppen (Martinez Cobo 1986) führten dazu, dass der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen 1982 die Einrichtung der *Working Group on Indigenous Populations* bewilligte, die sich bald zum wichtigsten Forum für indigene Völker im Rahmen der Vereinten Nationen entwickelte. Während bei den jährlichen Versammlungen anfangs um die 30 Personen teilnahmen, waren es 2001 bereits über 800 Personen. Seit den 1990er Jahren diskutierte man außerdem die Einrichtung eines ständigen Forums für indigene Völker, welches im Dezember 2000 unter dem Titel *Permanent United Nations Forum on Indigenous Issues* gegründet wurde (auch hier vermied man schließlich das umstrittene Wort „peoples“) (vgl. Ludescher 2004: 55ff; Niezen 2003: 40ff).

Im Rahmen der *Working Group* wurde 1993, nach jahrelanger Diskussion, auch der Entwurf der *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* verabschiedet. Diese Deklaration ist lange über den Entwurfsstatus nicht hinausgekommen, da sie unter anderem das Recht auf Selbstbestimmung der indigenen Völker sowie die Kontrolle über natürliche Ressourcen beinhaltet, ebenso wie die Möglichkeit der internationalen Rechtsprechung zwischen indigenen Völkern und Staaten. Weiters ist umstritten, dass der Deklarationsentwurf keine Definition des Begriffs „indigene Völker“ enthält und somit das Recht auf Selbstdefinition indirekt anerkennt. Dennoch nimmt er im Diskurs über die Rechte indigener Völker eine starke Präsenz ein. Im Juni 2006 schließlich nahm der U.N. Menschen-

rechtsrat den Entwurf an und empfahl der Generalversammlung die Verabschiedung der Deklaration, was von dieser jedoch aufgeschoben wurde.

Die Deklaration ist wie alle U.N. Deklarationen nicht legal bindend für die Staaten, jedoch wird sie einen wichtigen Standard für die Rechte indigener Völker etablieren und stellt schon jetzt eine wichtige Referenz in vielen Rechtsdokumenten dar (vgl. Ludescher 2004: 58ff; U.N. Permanent Forum on Indigenous Issues 2005).

Für den lateinamerikanischen Raum relevant ist auch der Entwurf zur Interamerikanischen Deklaration über die Rechte indigener Völker der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS). Dieser wurde 1997 von der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte der Generalversammlung der OAS zur Beschließung vorgelegt. Bisher kam es jedoch zu keiner Beschlussfassung über die Deklaration. Der Deklarationsentwurf unterscheidet sich insofern von dem der Vereinten Nationen, als er dem Prinzip der Integrität und nationalen Einheit der Staaten besonders große Bedeutung zukommen lässt. Dennoch erkennt der interamerikanische Deklarationsentwurf weitreichende Rechte indigener Völker an (vgl. Ludescher 2004: 74ff).

1.4.2 Indigene Bewegungen in Lateinamerika

Die Internationalisierung des Diskurses um die Rechte indigener Völker spiegelt sich auch in Lateinamerika wieder. So deckt sich das Aufkommen der ersten indigenen Bewegungen in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren zeitlich mit den internationalen Entwicklungen. Brysk (1996; 2000) sieht daher in der Internationalisierung einerseits und in der Identitäts- und Informationspolitik der indigenen Völker andererseits die entscheidenden Faktoren für den kontinentweiten Aufschwung indigener Bewegungen. Transnationale Mobilisierung sieht sie als Antwort auf zunehmend transnationale soziale Probleme, was sich auch darin widerspiegelt, dass viele Bewegungen von der lokalen auf die internationale Ebene getragen wurden, bevor überhaupt eine entsprechende nationale Ebene der Organisation geschaffen wurde. Andererseits hat die transnationale indigene Bewegung auch auf die Politik lateinamerikanischer Staaten Einfluss genommen, die dem globalen Diskurs durch die Ratifizierung von Konventionen und die Einbindung der Rechte indigener Völker in die Verfassungen gerecht zu werden versuchten. Als zentrales Element dieses Prozesses sieht Brysk die Verbindung von vorkolonialer Identität einerseits und postmoderner Informationspolitik andererseits: Bilder, Fakten und Botschaften werden zu machtvollen Instrumenten im internationalen System: „The international system grants nonstate actors a

growing role and provides a vehicle for turning knowledge and images into power“ (Brysk 2000: 29).

Brysk legt dieser Logik der internationalisierten Identitätspolitik das Motto „think locally – act globally“ zugrunde. Diese Analyse ist jedoch keineswegs unumstritten. Yashar (2005) zum Beispiel betont vielmehr die sich verändernde Rolle der Nationalstaaten als ausschlaggebend für erfolgreiche indigene Mobilisierung: Die gegenwärtigen Veränderungen hin zu einem neoliberalen StaatsbürgerInnenschaftsregime seien für die Politisierung indigener Identitäten verantwortlich, da sie unbeabsichtigt jene Enklaven lokaler Autonomie herausgefordert haben, die bis dahin, relativ unbemerkt vom korporativen Staat, einen gewissen Grad an ethnischer Selbstbestimmung aufrecht erhalten konnten. Hinzu kommen zwei weitere Variablen, die für den Erfolg indigener Bewegungen in lateinamerikanischen Staaten verantwortlich seien: die Möglichkeit zur politischen Organisation und das Bestehen überregionaler Netzwerke.

Welche nun auch immer die entscheidenden Faktoren sind, fest steht, dass sich die indigenen Bewegungen Lateinamerikas im Kontext zunehmender Internationalisierung, neoliberaler Reformen und dem Übergang von autoritären zu demokratischen Staaten entwickelten. Die transnationale Vernetzung wurde in Lateinamerika sowohl von Außenstehenden als auch von den indigenen Organisationen selbst vorangetrieben. Bereits 1971 formulierten lateinamerikanische AnthropologInnen auf der Konferenz von Barbados eine neue Sichtweise auf Themen indigener Politik, welche die Selbstbestimmung indigener Völker unterstützen sollte. Die Deklaration der zweiten Barbados Konferenz von 1977 unterzeichneten nicht nur AnthropologInnen, sondern auch VertreterInnen indigener Organisationen. Dachverbände indigener Organisationen wie die COICA (*Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica*) wurden seit den 1980er Jahren gegründet. Einen Höhepunkt erlebte die transnationale Vernetzung indigener Bewegungen nicht zuletzt mit den Mobilisierungen rund um die Kampagne „500 Jahre Widerstand“, die als Antwort der indigenen Völker auf die Feierlichkeiten zum 500-jährigen Jubiläum der „Entdeckung Amerikas“ diente (vgl. Brysk 2000: 18ff; Van Cott 1994).

Die Themen und Forderungen, die die indigenen Bewegungen von Chile bis Mexiko aufwerfen, mögen sich in ihren spezifischen Agenden unterscheiden, doch sie reflektieren einen gemeinsamen Diskurs: Es geht ihnen um Selbstbestimmung und Autonomie, politische Reformen, territoriale Rechte und Zugang zu natürlichen Ressourcen, das Recht auf kulturelle Differenz, die Anerkennung indigener Rechtssprechung und ein Ende von Men-

schenrechtsverletzungen und nicht zuletzt um eine Neudefinition der Nation im Sinne des Multikulturalismus (vgl. Assies 2000; Stavenhagen 2002; Van Cott 1994): „It has now become clear that what began as demands for specific rights and compensatory measures has turned into a new view of the nation and the state“ (Stavenhagen 2002: 41).

2 Guatemala und das Movimiento Maya

In Guatemala, so wie in anderen Ländern Lateinamerikas, zeichnet sich erst seit kurzem eine Veränderung in der offiziellen Wahrnehmung der interethnischen Beziehungen und Dynamiken, die vor rund 500 Jahren mit der Kolonialisierung in Gang gesetzt wurden, ab. Diese waren und sind entlang einer asymmetrischen Konzeptualisierung von Ethnizität aufgebaut und beruhen auf einem nationalstaatlichen Projekt, das die *Indígenas* zwar formell als StaatsbürgerInnen gleichstellt, sie aber de facto entweder ignoriert, benachteiligt und ausschließt oder zu assimilieren versucht. Dieses System und die dahinter stehende Ideologie sind es, die die in den 1990er Jahren prominent gewordene Mayabewegung herauszufordern versucht. Im Laufe dieses Jahrzehnts ist es den Maya gelungen, zu AkteurInnen auf der politischen Bühne Guatemalas zu werden, die als solche nicht mehr wegzudenken oder auszuschließen sind. Ihr Diskurs und ihre spezifischen Forderungen müssen sowohl im Kontext der historischen und bestehenden interethnischen Beziehungen, als auch vor dem Hintergrund von Bürgerkrieg und Friedensverhandlungen sowie der Einbindung Guatemalas in globale polit-ökonomische Veränderungsprozesse analysiert werden. Dieser Kontext sowie die historische Entwicklung des *Movimiento Maya* sollen im vorliegenden Kapitel dargelegt werden.

2.1 Interethnische Beziehungen in Guatemala

Die interethnischen Beziehungen in Guatemala sind von sozialer Ungleichheit, ideologischer Hierarchisierung und politischer Exklusion gekennzeichnet. Wie kaum in einem anderen Land Lateinamerikas zeigen sich in Guatemala die Folgen von *Conquista* und Neokolonialismus sowohl in der sozialen, politischen und ökonomischen Benachteiligung der indigenen Bevölkerung als auch in der Ideologie der Bipolarität zwischen *Indígenas* auf der einen Seite und *Ladinos* auf der anderen Seite.

2.1.1 *Indios und Ladinos – Soziale Kategorien seit der Kolonialzeit?*

Die sozialen Kategorien *Indio/Indígena* einerseits und *Ladino* andererseits stellen im gegenwärtigen Guatemala die zentrale Achse ideologischer Hierarchisierung dar. Die diesen Kategorien zugeschriebenen Eigenschaften und die damit einhergehenden Systeme sozialer Klassifizierung haben sich jedoch im Laufe der Jahrhunderte mehrfach geändert.

Neuere historische Analysen (vgl. z.B. Smith C. 1990b, Taracena Arriola et al. 2002) haben gezeigt, dass die heute existierende Bipolarität *Indígenas-Ladinos* erst im Laufe des 19. Jahrhunderts entstand, als verschiedene Sektoren der nicht-indigenen Bevölkerung auf eine gemeinsame Kategorie der *Ladinos* reduziert wurden. So kommen auch Adams und Bastos zu dem Schluss, dass es sich hierbei um eine vereinfachende, historisch entstandene Konstruktion handelt:

[...] la bipolaridad indígenas-ladinos es, precisamente, una construcción histórica que ha influido en el desarrollo de la historia étnica de Guatemala, ocultando la diversidad étnica que caracteriza a la sociedad guatemalteca. (Adams/Bastos 2003: 35)

Während noch in der Kolonialzeit und bis zur Zeit der Erlangung der Unabhängigkeit (1821) vor allem der Unterschied zwischen Weißen und Nicht-Weißen die entscheidende soziale Bruchlinie in Guatemala darstellte, entwickelte sich erst im 19. Jahrhundert der bis heute bestehende ideologische und soziale Gegensatz zwischen *Indios* und *Ladinos*. Die Bezeichnung *Ladino* stand zunächst in der frühen Kolonialzeit für eine hybride Kategorie Spanisch sprechender *Indios*, die die Verbindung mit ihren Heimatgemeinden verloren hatten. *Indios* und *Ladinos* wurden jedoch nicht so sehr im Gegensatz zueinander gesehen, sondern vielmehr beide als „Nicht-Weiße“ im Gegensatz zu den weißen SpanierInnen und deren Nachfahren, den *Criollos*. *Ladinos* gehörten weder einer anderen ökonomischen Klasse an, noch hatten sie einen höheren sozialen Status inne als *Indios*. Sie stellten eine bestimmte Kategorie der so genannten *castas* dar. Das System der *castas* teilte die Bevölkerung in ein elaboriertes System sozialer Klassifizierungen auf Grundlage der vorgeblichen biologischen Abstammung ein. Dieses System war jedoch bis zur Zeit der Unabhängigkeit Guatemalas unbrauchbar geworden, da es nicht mehr möglich war, die „rassische“ Genealogie einzelner Personen nachzuvollziehen. Die Begriffe *casta*, *Mestizo* und *Ladino* waren so zu Bezeichnungen jeglicher Personen gemischter Abstammung, die nicht kulturell als *Indio* identifizierbar waren, geworden. Im Gegensatz zu anderen Regionen Lateinamerikas jedoch, setzte sich in Guatemala im Laufe der Zeit nicht die Bezeichnung *Mestizo* durch, sondern der Begriff *Ladino* (vgl. Smith C. 1990b; Warren 1998a: 10).

Die Unterscheidung zwischen *Ladinos* und *Indios* wurde nach Carol Smith (1990b) erst im späten 19. Jahrhundert polarisiert. Erst seit dieser Zeit trägt die Kategorie *Ladino* auch die implizite Bedeutung von nicht-indigen im Sinne von Kultur und Abstammung in sich. Zu diesem Bedeutungswandel war es vor allem während der Regierungszeit des aus der kreolischen Elite stammenden Liberalen Justo Rufino Barrios (1871-85) gekommen. Barrios

baute in Guatemala eine auf dem Kaffeeanbau basierende Exportökonomie auf. Um für die arbeitsintensive Kaffeeernte indigene Arbeitskräfte zu nutzen, trieb das Barrios Regime die Umsiedlung von *Ladinos*, welche im Osten des Landes die indigene Bevölkerung bis dahin bereits fast gänzlich ersetzt hatten, in die Kaffeeregionen im westlichen Hochland voran, wo bis dahin vor allem indigene Gemeinschaften siedelten. Dort nahmen die *Ladinos* eine neue soziale Position als ArbeitsvermittlerInnen, HändlerInnen und Staatsangestellte ein und wurden so zum ausführenden Arm der staatlich beschlossenen Ausbeutung der *Indígenas*. Erst durch diesen Prozess entstand die heute dominierende hierarchische Unterscheidung zwischen *Indígenas* und *Ladinos*. Die weiße Elite Guatemalas, die *Criollos*, verschwand dabei nicht, sondern wurde vielmehr unsichtbar, während die *Ladinos* zu ihren HandlangerInnen wurden: „The white/nonwhite division did not disappear; it simply became less apparent“ (Smith C. 1990b: 89).

Der gesellschaftliche Einfluss der *Ladinos* ist heute daher weit größer als der der *Indígenas*. Der bestehende Gegensatz erklärt auch die Schwierigkeit, die beiden Gruppen zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen die soziale Unterdrückung zu bewegen. Denn auch viele *Ladinos*, vor allem im ländlichen Bereich, sind ebenso wie die indigene Bevölkerung Guatemalas von Armut betroffen und werden als Arbeitskräfte ausgebeutet (vgl. Emesz 2000: 75). Zusammenfassend lässt sich mit Carol Smith sagen:

[...] what has distinguished Indians and non-Indians over time has not been biological heritage, but a changing system of social classification, based on ideologies of race, class, language, and culture, which ideologies have also taken on different meanings over time. (Smith C. 1990a: 3)

Die Dichotomie *Indios-Ladinos* etablierte sich also als System gegensätzlicher und hierarchischer Kategorien, das heißt dem Prozess externer Zuschreibung kam hier viel größere Bedeutung zu als einem Prozess interner Identifikation. Im heutigen System sozialer Klassifizierung ist die Kategorie *Indio* eine zwar von SozialwissenschaftlerInnen und Nicht-*Indios* verwendete Bezeichnung, wird jedoch kaum von der bezeichneten Bevölkerungsgruppe selbst verwendet. In zunehmendem Maße wird die Bezeichnung *Indio* vom wertneutraleren *Indígena* abgelöst. Als *Indígena* werden gemeinhin jene Personen bezeichnet, deren kollektive Identität auf bestimmten Symbolen und Praktiken gründet, wie der Kleidung, der Verwendung einer Maya-Sprache oder bestimmter Formen der Sozialorganisation, Traditionen und Bräuche (vgl. Esquit 2002: 46).

Ladino dagegen stellt eine Kategorie da, welche von SozialwissenschaftlerInnen, *Indígenas* und von manchen, aber nicht allen *Ladinos* verwendet wird. Grundsätzlich werden

Ladinos von Außenstehenden als jene GuatemaltekenInnen, die nicht indigen sind, definiert. *Ladinos* können *Mestizos* sein, aber auch „ladinisierte *Indígenas*“. Sie unterscheiden sich von *Indígenas* durch den alleinigen Gebrauch der spanischen Sprache, die Identifikation mit dem Nationalstaat und legen oft großen Wert auf ihre Verbundenheit mit der spanisch-europäischen Kulturtradition. Europäisches Aussehen wird als positives Merkmal unter *Ladino*-Eliten aufgefasst (vgl. Esquit 2002: 46; Fischer/Brown 1996: 9f; Smith C. 1990a: 3f).

Als Gegensatz zur starren Bipolarität *Indígenas-Ladinos* und gleichsam als Legat der sich historisch verändernden Bedeutung dieser Kategorien ist es interessant, dass es im heutigen Guatemala möglich, entlang bestimmter sozialer Grenzen sogar unumgänglich, ist, dass ein/e Maya, der/die seine Heimatgemeinde verlässt um in der Stadt einer Arbeit oder einem Bildungsweg nachzugehen, zum/zur *Ladino/a* wird. Dieses Phänomen wird von einigen AutorInnen als „passing“ (vgl. z.B. van den Berghe 1968; Fischer/Brown 1996) oder als „Ladinisierung“ bezeichnet. Viele *Indígenas* entscheiden sich dafür, zum *Ladino* zu werden bzw. ihre indigene Abstammung zu verleugnen, um der kulturellen Diskriminierung zu entgehen und um sich die Integration in das nationale Bildungssystem und in die von *Ladinos* kontrollierten regionalen Handelsbeziehungen zu erleichtern (vgl. Fischer/Brown 1996: 11).

Das Problem mit der Verwendung des Begriffs „passing“ und noch mehr mit dem Begriff der „Ladinisierung“ ist, dass sich diese meist auf einen irreversiblen Prozess des Kultur- und Identitätswandels beziehen. Deswegen spielt der Begriff der „Ladinisierung“ in der wissenschaftlichen Literatur als analytische Kategorie kaum noch eine Rolle, da er eben dem Kulturwandel innerhalb der indigenen Bevölkerung Guatemalas einen unidirektionalen, vorbestimmten und irreversiblen Weg der Akkulturation und Assimilation sowie des „Identitätsverlustes“ zuschreibt:

[...] se supone que cuando la cultura de los indígenas se transforme, también se transformará su identidad y quedarán “asimilados” en la sociedad nacional guatemalteca, en un proceso que se ha dado en llamar ‘ladinización’. (Adams/Bastos 2003: 51)

Heute ist jedoch die Gleichsetzung von Modernisierung mit Ladinisierung umstritten, worauf Brintnall schon Ende der 1970er Jahre hinwies:

[...] there has been a tendency to treat modernization and development in the Mayan area as if it were synonymous with Ladinoization. Very recently, however, some spe-

cialists have complained that this is not always the case. There can be major social change among Indians without assimilation. (Brintnall 1979: 180)

Als analytische Kategorie ist der Begriff „Ladinisierung“ umstritten, als Teil der Alltagssprache und -ideologie, vor allem der *Ladinos*, sowie als ethnische Ideologie des Nationalstaates, spielt er jedoch in jedem Fall eine Rolle. Aus diesem Grund ist ihm also zumindest als Aspekt des ideologischen Systems, von dem er Teil ist, Beachtung zu schenken.

2.1.2 Nation und Ethnizität

Die Konstruktion der guatemaltekischen Nation sowie der Nationalstaat selbst spielten und spielen eine zentrale Rolle in der Entstehung und Fortschreibung der bipolaren ethnischen Identitäten (vgl. z.B. Esquit 2002):

La bipolaridad indio-ladino es en gran medida una construcción histórica del Estado guatemalteco, lo cual ha favorecido el mantenimiento de la *segregación* de origen colonial e invisibilizado la *multiethnicidad* existente en Guatemala en ambos grupos sociales. (Taracena Arriola et al. 2002: 35)

Anders als in den meisten lateinamerikanischen Ländern wurde das Projekt der vorgestellten Nation in Guatemala weder Ende des 19. Jahrhunderts noch Anfang des 20. Jahrhunderts auf einer Ideologie der *mestizaje* aufgebaut. Vielmehr war die Konstruktion der guatemaltekischen Nationalidentität das Projekt einer politischen und ökonomischen Oligarchie, welche davon profitierte, dass die aus dem System der *castas* hervorgegangene ethnische Diversität im liberalen guatemaltekischen Staat auf eine einfache Bipolarität zwischen *Indios* und *Ladinos* reduziert wurde (vgl. Taracena Arriola et al. 2002: 34f):

A los liberales ladinos y blancos no les pareció prioritario promover la formación de un sentimiento de unidad mestiza que permitiera el desarrollo de una cultura nacional. El indígena estuvo ausente de los mitos fundadores de la nación. (González-Ponciano 1999: 17)

Ebenso wenig wie das nationalstaatliche Projekt Guatemala auf Grundlage einer homogenisierenden Ideologie funktionierte, nahm die Presse in Guatemala jenen Stellenwert ein, den ihr Anderson (2005 [1983]) für das Funktionieren der *Imagined Community* zuschreibt. Vielmehr begünstigte die guatemaltekische Presse die Selbstverleumdung und kulturelle Ambivalenz der *Indígenas*, die Herabsetzung des Indigenen, Ladinischen,

Schwarzen und Asiatischen und die Glorifizierung des Spanischen, Europäischen und Nordamerikanischen, mit einem Wort des Weißen (vgl. González-Ponciano 1999: 16f). Daraus resultierte, dass die guatemalteckische Nation zum Projekt der *Criollos* und später der *Ladinos* wurde und diese wiederum zu ihren alleinigen RepräsentantInnen:

[La nación es percibida] por el ladino como patrimonio exclusivo de su grupo, el cual ‘soporta el lastre del indígena’, quien según las circunstancias es considerado no guatemalteco. Es decir, la representatividad de la *nación*, de *lo nacional* y de *lo patriótico* era asumida exclusivamente por el ladino. (Taracena Arriola et al. 2002: 24)

Viele *Ladinos* identifizieren sich als solche zwar gegenüber den *Indígenas*, ansonsten aber vielmehr als GuatemalteckInnen. Die *Indígenas* werden zwar auch als GuatemalteckInnen gesehen, jedoch von minderwertigem Rang (vgl. Schackt 2001: 6). Diese Strategie der Klassifizierung fällt in das von Baumann und Gingrich (2004) beschriebene Schema des *Encompassment* (vgl. Kap. 1.1):

[...] Indians are seen by Ladinos as both ‘the same’, in that they are Guatemalans and mestizos, differentiated by such folkloric effluvia as handmade clothing, and as primordially ‘different’, racially distinct, a frightening mass of ignorant savages always ready to revolt. (Nelson 1999: 29)

Die in der Hierarchie höhere Ebene (*Ladinos*) subsumiert das „Andere“ (*Indígenas*) unter das von ihr postulierte Universelle (GuatemalteckInnen). Dabei wird die vermeintlich untergeordnete Kategorie in die eigene Identität integriert – dies geschieht in Guatemala zum Beispiel durch die selektive Aneignung der „glorreichen, indianischen Vergangenheit“ als Teil einer nationalen Identitätsfindung, wenn etwa der letzte K’iche’-König Tecún Umán als nationaler Held gefeiert oder die Nationalwährung nach dem Quetzal, dessen Federn das wertvollste Tauschgut in präkolumbischen Zeiten waren, benannt wird (vgl. Schackt 2001: 8).

Neuerdings zeigt sich ein Beispiel dieser „Aneignung von oben“ auch in dem von *Ladino*-Intellektuellen wie Mario Roberto Morales propagierten Diskurs der „*mestizaje intercultural*“, Hybridität und Multiplizität⁶, der die ungleichen Beziehungen zwischen *Mayas* und *Ladinos* ignoriert und so zur Reproduktion sozialer Ungleichheiten beiträgt:

⁶ In der Tradition lateinamerikanischer Hybriditätstheoretiker wie Nestor García Canclini („*Culturas híbridadas*“, 1989), die die binäre Einteilung von „Tradition“ und „Moderne“ mittels des Hybriditätsbegriffs zu überwinden versuchen, versteht Morales die *mestizaje intercultural* als Phänomen und politisches Programm,

[T]he cultural policies of a multicultural country, and especially a culturally hybrid country, should have as their central theme, not cultural ‘purisms’ but rather *mestizaje*. [...] in this countries future there will be no Indians nor *ladinos*, but only Guatemalans. (Morales, zit. in Hale 1996: 45)

Taracena Arriola (2002: 35) fasst den Zusammenhang von Nationalidentität und ethnischer Segregation in Guatemala wie folgt zusammen:

En el proceso de construcción de la *identidad nacional guatemalteca* subyace un proyecto económico y político oligárquico, de origen colonial, que se ha beneficiado del mantenimiento y recreación de las diferencias étnicas. Esto explica por qué el Estado guatemalteco no ha construido una *nación homogénea* pese a su discurso liberal e igualitario, y debido a que la única forma que ha tenido hasta el día de hoy de abordar legalmente la pluriétnicidad es por medio de la *tutela* de los indígenas.

Die spezifischen historischen Bedingungen haben auch dazu geführt, in welcher Weise sich der in Lateinamerika geführte *Indigenismo*-Diskurs in Guatemala manifestierte. Dies geschah dann zu einem nicht unbedeutenden Teil unter Mithilfe der Anthropologie: Der aus der Chicagoer Schule stammende Anthropologe Robert Redfield, ebenso wie sein Schüler Sol Tax, verteidigte die Modernisierung der guatemaltekischen Gesellschaft mittels gesteuerter Veränderung, die auf Bildung sowie auf linguistischer Homogenisierung und Förderung des Konsums begründet sein sollte (vgl. González-Ponciano 1999: 22). In einer Rede im Jahr 1945, demselben Jahr in dem auch das *Instituto Indigenista Nacional* in Guatemala gegründet wurde, beschrieb Redfield die Rolle der Anthropologie bei diesem Integrationsprozess:

En este país que está en el proceso de forjar una nacionalidad, que surgirá de muchos y distintos grupos étnicos, la antropología será de gran utilidad. Tiene esta ciencia ya los conocimientos de los procesos que implican el cambio o transmutación de los grupos sociales. El antropólogo puede suministrar el conocimiento especializado que se necesita para dirigir adecuadamente la transformación de los grupos étnicos, y que a la vez son retrasados, hacia la vida moderna. (Redfield 1945: 244)

Bereits 1893 hatte der guatemaltekische Indigenist Antonio Batres Jáuregui die Position, dass die Assimilierung der *Indios* möglich und notwendig sei, zum Ausdruck gebracht:

das sowohl die Ziele der Modernisierungsbestrebungen als auch die polarisierenden Diskurse marginalisierter Gruppen hinfällig werden lässt (vgl. Rößler 2004: 41ff).

El indio es susceptible de civilizarse; lo prueba su pasado austero y grandioso, el hecho de que en otros países se ha asimilado ya, y de que, aquí mismo, en Guatemala, hay ejemplos de la facilidad con que se hace a las costumbres de los ladinos. (Batres Jáuregui 1893, zit. in Adams 1999: 139)

Der Umgang mit der ethnischen Diversität von Seiten des Staates war in Guatemala immer von Strategien der Assimilation oder der Segregation geprägt, wobei der Assimilierung im Diskurs, der Segregation jedoch in der Praxis größere Bedeutung zukam, was wiederum zu einer Institutionalisierung der ethnischen Ungleichheiten führte oder zumindest zu einer ständigen Präsenz von diskriminierenden Praktiken und Rassismus (vgl. Taracena Arriola et al. 2002: 32).

2.1.3 *Rassismus in Guatemala*

At no time in Guatemala's history has a color bar prevented people who are phenotypically Indian from being accepted as ladino in Guatemala. But this is not to say that race and color play no role in Guatemalan social identity.

Carol Smith (1990a: 4)

Es dürfte mittlerweile klar geworden sein, dass in den interethnischen Beziehungen in Guatemala eine Ideologie des Rassismus zum Tragen kommt:

The ascending categories of black, Indian, ladino, and white are based in an ideology about race that includes beliefs about the genetic make-up of people in these different categories [...] as well as a system of social ranking. (Smith C. 1990a: 4)

Lange Zeit hindurch wurde Rassismus jedoch weder in der anthropologischen Literatur noch im politischen Diskurs über und in Guatemala diskutiert. Während zweiteres wohl auf eine Strategie der Verschleierung und der Aufrechterhaltung der bestehenden sozialen Strukturen zurückzuführen ist, erklärt sich ersteres eher aus der Wissenschaftsgeschichte und den unterschiedlichen Manifestationen des Rassismus in den USA und in Guatemala. Die ersten nordamerikanischen AnthropologInnen in Guatemala beschäftigten sich nicht nur kaum mit dem Thema des Rassismus, sondern gingen auch davon aus, dass es in Guatemala keinen Rassismus gäbe. So kommt zum Beispiel der Anthropologe Sol Tax, welcher in den 1930er Jahren in Guatemala forschte, zu dem Schluss, dass „puesto que los criterios de diferencia de ‘raza’ son más bien culturales que biológicos [...] el prejuicio racial como tal está generalmente ausente“ (Tax 1942, zit. in Hale 1999: 273).

Natürlich wurde *raza* zu diesem Zeitpunkt in der Anthropologie als biologisch determinierte Kategorie gesehen und somit klar von Kultur unterschieden, auf welches Tax die Unterschiede zwischen *Indios* und *Ladinos* zurückführte. Noch bis in die 1980er Jahre jedoch, als *race* in anderen Zusammenhängen längst schon als soziale Kategorie – ähnlich wie Gender oder Klasse – analysiert wurde, setzte sich die Tradition der Vernachlässigung des in Guatemala existierenden Rassismus fort:

A juicio de la mayoría de los observadores estadounidenses desde los años 1920 hasta los 70, el hecho de la aculturación, del tránsito social y de las relaciones sociales era más importante que la presencia del aspecto biológico en la construcción del racismo. (Adams 1999: 159)

Dass sich Ladinisierung und Rassismus gegenseitig nicht ausschlossen, wurde nicht anerkannt, wie die nordamerikanische Anthropologin Carol Smith später selbstkritisch anmerkt:

[...] prácticamente todos nosotros reiteramos la creencia común entre los norteamericanos de que el racismo realmente no existía en Guatemala porque los indios podían ‘llegar a convertirse’ en ladinos. (Smith C. 1999: 108)

In Wirklichkeit verhielt es sich jedoch anders:

El hecho de que un indio pudiera convertirse en ladino no significaba que los ladinos no fuesen racistas. [...] Recuerdo haber escuchado literalmente cientos de disquisiciones de los ladinos sobre la inferioridad de la ‘sangre’ india así como de su cultura [...]. Sin embargo, el hecho de que muchos de aquellos que adoptaron una postura racista fuesen tan parecidos a la gente que despreciaban [...] me hizo permanecer (etnocéntricamente) desconcertada. (Smith C. 1999: 109f)

Von guatemaltekischen SozialwissenschaftlerInnen – allen voran Carlos Guzmán Böckler und Jean-Loup Herbert (1970) sowie Severo Martínez Peláez (1990 [1970]) – wurde diese Sichtweise bereits Anfang der 1970er Jahre herausgefordert. Diese zeigten auf, dass in Guatemala schon in der Kolonialzeit die „Reinheit des Blutes“, die „unvermischte Abstammung vom weißen Mann“ zur Legitimation der Überlegenheit der *Criollos*, und später der *Ladinos*, gegenüber dem *Indígena* wurde (vgl. Emesz 2000: 56). Dementsprechend entwickelte sich auch das soziale Klassifikationssystem auf der Grundlage von biologischen Kriterien, an dessen unterem Ende der *Indio* und an dessen oberem Ende der weiße Spanier stand. Die Erklärung, warum der *Indio* das niedrigste Stadium dieser evolutionisti-

schen Reihung darstellte, fand sich in der Tatsache, dass dieser Heide, unzivilisiert und somit kein Christ war. So lag der entstehenden biologischen Hierarchisierung immer noch eine religiöse Hierarchie zugrunde (vgl. Cojtí Cuxil 1999: 200).

Dieses aus der Kolonialzeit stammende Klassifizierungssystem hat bis heute seine Spuren in der guatemaltekischen Gesellschaft hinterlassen, die einem institutionalisierten Rassismus gleichkommen:

Este sistema y el concepto que le inspiró marcó para siempre la conciencia colectiva de los guatemaltecos [...]. Este evolucionismo racial, y por ende, este racismo institucionalizado, es lo que fundamenta las actuales conductas y expresiones: ‘hay que mejorar la raza’, ‘se me salió lo indio’, ‘se me salió lo negro’, ‘te pareces indio’, ‘cara de indio’, etc, que rutinariamente se observan y escuchan de labios ladinos y latinoamericanos. (Cojtí Cuxil 1999: 201)

Die Implikationen dieses auf der „Reinheit des Blutes“ beruhenden Systems sind also weiterhin aktuell: Weiße Haut wird positiv bewertet, dunkle Haut negativ. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Werbung, in der fast ausschließlich weiße Modelle abgebildet werden, kaum jedoch schwarze oder indigene GuatemaltekinInnen. Die Hautfarbe wird so zum Bestimmungsfaktor sozialer Anerkennung.

Neben diesem auf biologischen Kriterien gegründeten Rassismus, existiert auch ein auf kulturellen Kriterien gegründeter Rassismus, der heute, wo sich der offizielle politische Diskurs die Antidiskriminierung auf die Fahnen schreibt, immer mehr Gewicht gegenüber ersterem erlangt:

El racismo es ‘cultural’ al grado que el fenotipo y otras características biológicas ya no constituyen *per se* el principio articulante fundamental. En su lugar, la gente entiende en sentido primario y se refiere explícitamente a estas desigualdades en términos de diferencias culturales. Sin embargo, una vez ubicado, el principio articulante de la cultura de alguna manera permite al esencialismo biológico ocupar sigilosamente su lugar. (Hale 2004a: 214)

Der Grund dafür liegt darin, dass im Alltagsdiskurs keine klare Unterscheidung zwischen Kultur und *race* gezogen wird. Vielmehr enthalten die vordergründig „kulturellen“ Diskurse oft machtvolle rassistische Bedeutungen, die die institutionalisierte Praxis des Rassismus erhalten und bestärken (vgl. Hale 2004a: 227). So wird zum Beispiel das Tragen von indigener Tracht oder die Ausübung bestimmter religiöser Praktiken zu einem Angriffspunkt für Rassismus.

Dass diese Art des Rassismus wirksam ist, zeigt sich in den vielen Fällen des Verschweigens oder Versteckens von Zeichen ethnischer Identität, wie z.B. Kleidung, Sprache oder Religion, so wie in Fällen der gänzlichen Zurückweisung indigener Identität von Seiten der *Indígenas*.

Welcher biologischen und kulturellen Stereotypen sich der in Guatemala institutionalisierte Rassismus bedient, zeigt Casaus Arzú (1998) am Beispiel der weißen Oberschicht auf. In einer Befragung von 22 Familien, die zur politischen und ökonomischen Oligarchie Guatemalas zählen, fand sie heraus, dass sich in den Jahren 1979 und 1980 die zentralen Stereotypen in Bezug auf die *Indígenas* seit der Kolonialzeit nicht verändert hatten: Die *Indígenas* wurden als faul, angepasst und unterwürfig gesehen: alles Eigenschaften, die auch schon Martínez Peláez (1990 [1970]: 225) als typische Stereotypisierungen für die Kolonialzeit nennt. Die meist gebrauchten Charakterisierungen waren bei Casaus Arzú in dieser Reihenfolge: Unterwürfig, angepasst, dunkelhäutig, klein, faul, traditionell und introvertiert.

Sich selbst stufen die meisten der Befragten als *blancos* (55%) oder *criollos* (21%) ein und begründeten dies mit der Reinheit des Blutes oder der europäischen Abstammung, wie es ebenfalls schon in der Kolonialzeit üblich war.

Die „Reinheit des Blutes“ wurde weiterhin als positiv bewertete Identitätskomponente dargestellt und, im Unterschied zur in Mexiko verbreiteten positiven Bewertung der *mestizaje* für die nationale Identität, wurde der Prozess der *mestizaje* von den meisten Befragten negativ bewertet. Casaus Arzú kommt daher zu dem Schluss

[...] que el racismo es un elemento histórico-estructural que se inicia con la conquista y colonización de Guatemala y se inserta en la estructura de la clase dominante, como elemento de peso en la estructura social y pervive hasta nuestros días. (Casaus Arzú 1998: 137)

2.1.4 *Ethnische Diversität und Kulturwandel*

En definitiva, las relaciones étnicas no pueden concebirse de manera rígida ni como reflejo directo de lo que el Estado ha querido que sean. Surgen, evidentemente, en el marco de una estrategia de dominio ideológico pero, una vez puestas en marcha, pueden tomar caminos propios, a veces al margen del control del Estado, a veces en oposición a él.

Richard Adams/Santiago Bastos (2003: 37)

Die bipolare Konstruktion von Ethnizität in Guatemala verschleiert die Tatsache, dass je nach lokalem und regionalem Kontext die interethnischen Beziehungen unterschiedliche Charakteristika annehmen und dass auch innerhalb der zwei Gruppen Indigene und *Ladinos* große Heterogenität besteht:

La bipolaridad ladino-indígena es un modelo ideológico [...] [que] influye en gran parte de la vida cotidiana de todos los guatemaltecos y, de hecho, es constantemente utilizado y se le reproduce permanentemente. Sin embargo, es sólo uno de los modelos de relaciones existentes. (Adams/Bastos 2003: 379)

Der Zensus von 2002 (*Instituto Nacional de Estadística*) legt die Bevölkerung von Guatemala auf 11,2 Millionen fest. Davon identifizieren sich 60% als *Ladinos*, 39% als *Mayas*, 0,1% als *Xincas*, sowie 0,04% als *Garífunas*.

Maya, *Xinca* und *Garífuna* stellen demnach als indigene Gruppen ca. 40% der Gesamtbevölkerung dar. Die *Maya* wiederum weisen eine starke Heterogenität aufgrund der unterschiedlichen Sprachgruppen auf. Im Zensus sowie von der ALMG werden 21 verschiedene Maya-Sprachen genannt, wobei die vier meistgesprochenen (K'iche', Mam, Q'eqchi' und Kaqchikel) von 80 bis 85% der *Maya* gesprochen werden. Die *Xinca* und die *Garífuna* haben ebenfalls eigene Sprachen. Einschließlich des Spanischen werden in Guatemala also 24 Sprachen gesprochen⁷.

Der Anteil der indigenen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung ist jedoch ein umstrittenes Thema in Guatemala. Zahlreiche AutorInnen weisen darauf hin, dass der Anteil der indigenen Bevölkerung in den Statistiken wahrscheinlich unterschätzt werde, was auf die praktischen Schwierigkeiten bei der Erhebung vor allem in ländlichen Gebieten zurückzu-

⁷ Die Abgrenzung zwischen Sprache und Dialekt ist oftmals umstritten, also kann diese Zahl nur als Richtwert gesehen werden. Im Jahr 2003 wurde außerdem das Chalchiteko als weitere Maya-Sprache anerkannt, womit die Zahl der offiziell anerkannten Maya-Sprachen nun bei 22 liegt.

führen sei, auf das Auslassen bestimmter Gebiete bei der Volkszählung, die Verleugnung indigener Identität bei offiziellen Befragungen und auch darauf, dass in bestimmten urbanen Zentren die Frage nach der ethnischen Identität überhaupt weggelassen wird, da sie als „irrelevant“ angesehen wird (vgl. Adams/Bastos 2003: 59ff, Emesz 2000: 71ff; Grünberg 2003: 147ff).

Zahlreiche Quellen geben daher einen Prozentsatz der indigenen Bevölkerung weit über 50% an, wobei sich die meisten bei rund 60% ansiedeln. Grünberg (2003) geht zum Beispiel für das Jahr 2000 von einem indigenen Bevölkerungsanteil von 58% aus, Warren (2002) von 63%.

Die vorgegebenen Kategorien stellen bei der Erhebung des Zensus auch insofern ein Problem dar, als sich mehr und mehr Personen weder als *Indígenas* noch als *Ladinos* sehen, sondern vielmehr neue, hybride Formen der Identität artikulieren, die jedoch in der Statistik nicht repräsentiert werden können. Viele GuatemaltekinInnen sind sich über die bipolare Konstruktion der *Ladino-Indígena* Identitäten im Klaren und verweigern sich bewusst, danach kategorisiert zu werden, zum Beispiel indem sie sich als *Mestizos* bezeichnen. Andererseits findet die soziale Klassifizierung auch anhand von Kriterien wie soziale oder ökonomische Klasse, Alter oder Geschlecht statt. Diese Kategorien fordern die ethnische Bipolarität heraus, ignorieren sie in manchen Kontexten, können aber auch verstärkenden Einfluss auf sie ausüben. Auch die ansteigende Migration innerhalb Guatemalas und in die Vereinigten Staaten sowie die Prozesse der Identitätskonstruktion im urbanen Raum führen zu einer veränderten Wahrnehmung und Bewertung der institutionalisierten Identitätskategorien (vgl. Adams/Bastos 2003: 379).

Der stattfindende Kulturwandel hat, wenn auch nicht zu einer ausschließlichen Ladinisierung, zumindest dazu geführt, dass der Gebrauch der Maya-Sprachen und der traditionellen Tracht zurückgegangen ist. Für Chimaltenango berichtet zum Beispiel Hale:

El censo de 1994 demuestra que en los centros urbanos del departamento la mitad de las mujeres que se identifica como indígena ya no usa el traje. No estamos ante una ‘pérdida’ de identidad indígena, sino ante una transformación de esa identidad, la cual sigue un rumbo que aún no está claro. (Hale 2003, zit. in Adams/Bastos 2003: 385)

Der letzte Teil des Zitates ist wichtig, da der Rückgang von Zeichen ethnischer Identität, wie Sprache oder Kleidung, nur eine Seite des stattfindenden Kulturwandels darstellt. Die andere Seite stellen die neuen, kombinierten Formen des Gebrauchs von Kleidungsstücken sowohl indigener als auch westlicher Herkunft dar. Und im Bereich der Sprache findet die zunehmende Hispanisierung gleichzeitig mit einer neuen Etappe in der Geschichte der

Maya-Sprachen statt, in welcher ihre Standardisierung und Verschriftlichung, sowie ihr Einzug in die interkulturellen und bilingualen Schulen erreicht wurde (vgl. Adams/Bastos 2003: 388).

Es zeigt sich also, dass wir es mit einer komplexen Realität zu tun haben: „Las exigencias de la vida real en Guatemala son demasiado diversas como para quedar encajonadas en un modelo mental dicotómico“ (Adams/Bastos 2003: 381).

Die Realität scheint somit zum Beweis zu werden, dass die indigenen Kulturen Guatemalas ein weit größeres Adaptations- und Transformationsvermögen haben, als ihnen die Ideologie der Modernisierung zusprechen will. Dies sieht man auch gerade im urbanen Kontext, wo sich indigene Identität auf unterschiedlichste Weise manifestiert und so den scheinbar vorgegebenen Weg der Ladinisierung nicht immer geht (vgl. Kap. 3.3.1).

Ein Akteur auf der politischen und sozialen Bühne Guatemalas, der eine zentrale Rolle bei der Neubewertung der Maya-Sprachen spielte und ein Beispiel für eine neue Form der Konstruktion sozialer Identitäten gibt, ist das *Movimiento Maya*: Der Diskurs des *Movimiento Maya* eignet sich einerseits die Bipolarität *Indígenas/Mayas – Ladinos* an (zum Beispiel in der Darstellung der *Ladinos* als UnterdrückerInnen und der *Maya* als Unterdrückte, oder der Unterscheidung zwischen „*Pueblo Maya*“ einerseits und „*Pueblo Ladino*“ andererseits) und fordert sie andererseits heraus, indem Grenzen (zum Beispiel hin zu von *Ladinos* dominierten Berufsgruppen und Klassen) überschritten und Identitäten entkolonialisiert und unter Rückgriff auf die Vergangenheit neu konstruiert werden.

Auf die Identitätskonstruktion im *Movimiento Maya* wird noch ausführlich eingegangen, zunächst aber soll dargestellt werden, unter welchen historischen Bedingungen und in welchem institutionellen Rahmen das *Movimiento Maya* entstanden ist und sich als solches oder auch als heterogenes Konglomerat verschiedener Organisationen und AkteurInnen artikuliert hat.

2.2 Geschichte des Movimiento Maya in Guatemala

Out of the fires of the Guatemalan holocaust has risen, Phoenix-like, a pan-Maya movement demanding from the state a recognition (and revindication) of Maya linguistic, social, territorial, political, and economic rights.

Edward F. Fischer (2002: 83)

Spricht man in Guatemala von einer Mayabewegung, dem *Movimiento Maya*⁸, so bezieht man sich dabei nicht auf eine soziale Bewegung im klassischen Sinne, sondern vielmehr auf eine lose, zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedlich stark vernetzte Ansammlung von Organisationen - NGOs, staatlichen Organisationen, Menschenrechtsorganisationen, Forschungszentren, Verlagen, Koordinationsstellen sowie andere Initiativen - und Einzelpersonen. So definieren Bastos und Camus das *Movimiento Maya* als

la movilización política de organizaciones, instituciones, grupos y personas indígenas, que a través de su propia acción tratan de transformar la relación entre población indígena y el Estado-nación guatemalteco. (Bastos/Camus 2003a: 18)

Die Stärkung der Maya-Kultur in diversen Bereichen, wie der zweisprachigen interkulturellen Erziehung, der Rechtssprechung, Geschichtsschreibung oder dem Zugang zu Land und Ressourcen, ist eines der Anliegen der Bewegung. Genauso sind es jedoch die Überwindung von Rassismus sowie der ökonomischen und sozialen Ungleichheiten und die politische Partizipation auf allen Ebenen, sei es im Rahmen der Stärkung lokaler bzw. regionaler Autonomie, der Partizipation in Wahlen über BürgerInnenlisten oder politische Parteien, der Mitarbeit in der öffentlichen Politik oder der Vernetzung mit internationalen Institutionen. Was den AkteurInnen des *Movimiento Maya* gemein ist, ist auch ihre Forderung nach Anerkennung der Maya als *pueblo*, d.h. als Volk, mit den daraus abgeleiteten kulturellen, sozialen, politischen, territorialen und ökonomischen Rechten. Worin sie sich unterscheiden, sind ihre Organisationsstrukturen sowie die spezifischen Strategien und

⁸ Von verschiedenen AutorInnen wurde das *Movimiento Maya* auch als Maya-Nationalismus (Smith C. 1991), Pan-Maya-Bewegung (Fischer 2002, Warren 1998a), Revitalisierungsbewegung (Wilson 1995) oder Maya-Aktivismus (Fischer/Brown 1996) bezeichnet. Die Bezeichnung *Movimiento Maya* wird jedoch auch von den Maya-AktivistInnen selbst verwendet und birgt nicht die Gefahr in sich, die Bewegung entweder als unpolitischen kulturellen Aktivismus oder nationalistisch-separatistische Bewegung darzustellen. In jedem Fall reflektiert die Vielzahl von Bezeichnungen die ideologische Diversität der Bewegung und die unterschiedlichen Perspektiven auf sie.

Forderungen, die sie in den Vordergrund rücken um diese Rechte zu erreichen. Die Frage inwieweit eine Zusammenarbeit mit anderen AkteurInnen wie dem Nationalstaat selbst oder den so genannten *organizaciones populares* (Volksorganisationen), deren Mobilisierung einer Ideologie des revolutionären Klassenkampfes nahe steht, eine dieser Strategien seien sollte, hatte dabei stets einen entscheidenden Einfluss auf unterschiedliche Aktionsstrategien und Zerwürfnisse innerhalb der Bewegung. Die folgende Darstellung beruht auf einem weit gefassten Verständnis dessen, was das *Movimiento Maya* ist, und legt daher auch seine Vernetzung mit *campesino*-, revolutionärer und Volksbewegung zu unterschiedlichen Zeitpunkten seiner Entwicklung dar.

2.2.1 Erste Schritte zur politischen Mobilisierung

Die politische Aktivität und Mobilisierung der *Indigenas* in Guatemala lässt sich bis in die frühe Kolonialzeit zurückverfolgen. Zahlreiche Berichte von Aufständen und Revolten gegen die kolonialzeitliche Unterdrückung zeugen davon. Vorübergehende Allianzen mit mächtigeren AkteurInnen, wie zum Beispiel der Kirche, das Ausspielen verschiedener Parteien oder der Rückzug stellten ebenfalls Strategien des Widerstandes dar (vgl. Adams 1990: 157; Gálvez Borrell et al. 1997: 49).

Die seit den 1990er Jahren als *Movimiento Maya* bekannte Bewegung ist zwar in die Kontinuität dieser Widerstandsstrategien einzuordnen, doch weist sie in ihrer Form als indigene Bewegung entscheidende Unterschiede zu früheren Strategien des Widerstandes auf.

Ein zentraler Unterschied liegt in den den Strategien zugrunde liegenden Identifizierungen. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ging jeglicher indigener Widerstand in Guatemala von den indigenen Gemeinden aus und war somit in der lokalen Identität verwurzelt, wie z.B. Adams für das Jahr 1944 berichtet: „In 1944 the Indians who rebelled against ladino authority were community-based Indians. There was no suggestion of a nationwide Indian ethnicity“ (Adams 1990: 157).

Erst ab den 40er und 50er Jahren kam es zu entscheidenden Veränderungen im sozialen und ökonomischen Umfeld und in der Struktur der indigenen Gemeinden, welche den Grundstock für die Möglichkeit einer politischen Mobilisierung der Maya auf regionaler und nationaler Ebene bildeten. Das Jahr 1944 stellte eine Art Wendepunkt dar, da in diesem Jahr die demokratische Reformregierung an die Macht kam, welche bis 1954 regierte. Auch wenn sich die neue Regierung die Assimilation der indigenen Bevölkerung in die Nationalkultur zum Ziel setzte, so wurde in diesen Jahren der indigenen Bevölkerung Guatemalas doch erstmals der Zugang zu neuen Rechten als *campesinos* eröffnet und sie be-

gann so zu erkennen, dass soziale Veränderungen möglich waren (vgl. Adams 1990: 158, Bastos/Camus 2003a: 27).

Diese Dekade brachte für die Maya also gewisse soziale Fortschritte und zwar „progresos sociales [...], pero no progresos étnicos pues se continuó con el asimilismo como política del Estado“ (Cojtí Cuxil 1997a: 20).

Die Veränderungen in den indigenen Gemeinden seit den 1940er Jahren waren aber nicht nur auf die Regierung zurückzuführen, sondern vielmehr fand in diesen Jahren ein profund der Transformationsprozess der sozialen Beziehungen innerhalb der Gemeinden statt, welcher seinen Ausdruck in neuen Formen politischer Organisations- und Handlungsfähigkeit fand.

2.2.1.1 Soziale Differenzierung in den indigenen Gemeinden

In den indigenen Gemeinden begann mit der Abschaffung der Zwangsarbeit 1944 ein Prozess der internen sozialen Differenzierung. Nach der Konterrevolution im Jahr 1954 verstärkte sich dieser Prozess, da die Entwicklung und Diversifikation der guatemaltekischen Wirtschaft zum Ziel nationaler und internationaler Eliten wurde. Verschiedene Entwicklungsprogramme förderten die Einführung nicht traditioneller Exportpflanzen, neuer Technologien und das Erreichen größerer Produktivität durch Düngemittel. Gleichzeitig wurden die Grundsteine für die Tourismusindustrie mit ihren Möglichkeiten zur Lohnarbeit gelegt. All diese Prozesse führten zu einer größeren sozialen und ökonomischen Differenzierung in den ländlichen Regionen Guatemalas und im Besonderen in den indigenen Gemeinden.

Viele Gemeinden bekamen zum ersten Mal Zugang zu Straßen, Transportmöglichkeiten und Massenmedien in der Form von Radioprogrammen. Auch wenn die Kaufkraft, der Zugang zu Land, Transportwegen und Alphabetisierung sowie andere Elemente des neuen kapitalistischen Systems in den indigenen Gemeinden immer geringer waren als in anderen Regionen, entstand so eine neue soziale Klasse unter den *Indígenas*, die nicht mehr von der Arbeit in den *fincas* abhängig war, einen höheren Lebensstandard pflegte, ihren Kindern eine schulische Ausbildung ermöglichen konnte und am nationalen Leben außerhalb der *comunidades* teilnahm.

Die interne Differenzierung wurde somit größer, gleichzeitig entstanden durch die prekären Lebensverhältnisse der Mehrheit und die Herausbildung einer gebildeten Mittelschicht unter den *Indígenas* die Voraussetzungen für eine politische Mobilisierung (vgl. Arias 1990: 231f; Bastos/Camus 2003a: 29f; Gálvez Borrell et al. 1997: 50ff).

2.2.1.2 Wirken und Einfluss der *Acción Católica*

Der neu entstandene Sektor innerhalb der indigenen Gemeinden erlangte durch die sich ihm bietenden Möglichkeiten des Handels außerhalb des von den traditionellen Eliten (*principales*) kontrollierten Marktes eine gewisse ökonomische Macht. Außerdem konnte er sich so den religiösen und zeremoniellen Verpflichtungen entziehen, die die *principales* und *cofradías* (Bruderschaften) den Gemeindemitgliedern auferlegten, um die Akkumulation von persönlichem Reichtum zu verhindern. Aus dieser Konstellation ergab es sich, dass die neue indigene Bourgeoisie den so genannten *costumbristas*, den den *principales* verpflichteten AnhängerInnen der traditionellen Bräuche, gegenüberstand. Somit hatte sie sich an den Kopf einer Bewegung gestellt, die gegen die traditionellen Glaubensvorstellungen und Bräuche rebellierte. Unterstützt wurde sie dabei von der *Acción Católica* (vgl. Arias 1990: 232f).

Die *Acción Católica* war jene Institution, die die aus dem Ausland kommenden missionierenden katholischen Gruppen nach 1954 mit dem Ziel der Katholisierung und des Antikommunismus inkorporierte:

Se trataba de organizar una ‘reconquista’ de unas almas que, después de años y decenios sin apenas atención directa por parte de la iglesia y sus ministros, habían devenido a una versión sincrética del catolicismo. (Bastos/Camus 2003a: 31)

Diese neue Allianz verschaffte den ökonomisch besser gestellten indigenen Familien somit nicht nur wirtschaftliche, sondern auch eine neue religiöse Autorität. Mit der Zeit waren es diese Sektoren und die von der *Acción Católica* ausgebildeten KatechistInnen, die in den indigenen Gemeinden Bildungsinitiativen, Projekte zur infrastrukturellen Grundversorgung, landwirtschaftliche Kooperativen und später auch politische Initiativen initiierten: „La acción católica modificó al maya hasta cierto grado de aculturación que lo hizo consciente de su condición étnica y social“ (U’k’ux Mayab’ Tinamit 1999: 14, zit. in Bastos/Camus 2003a: 31).

Alphabetisierung und Bildung stellten den Grundstock der stattfindenden Evangelisierung dar – zunächst mit dem Ziel, die Bibel lesen zu können, doch auch mit dem Ziel, das kritische Bewusstsein und Selbstbewusstsein der Bevölkerung zu stärken und deren materielle Lebensbedingungen zu verbessern. Als Resultat kristallisierte sich eine gebildete Schicht heraus, die begann, Chancengleichheit für die *Indígenas* einzufordern, wenn auch eher aus einer ethischen als auch einer politischen Perspektive (vgl. Bastos/Camus 2003a: 30ff). Einige Mayas konnten später ihren Bildungsweg nicht nur in der Hauptstadt fortsetzen,

sondern auch mittels Stipendien eine Universität im Ausland besuchen (vgl. Warren 1998b).

2.2.1.3 Erste politisch-kulturelle Mobilisierungen

Die 1970er Jahre brachten verschiedene Initiativen, die über den lokalen Rahmen hinausgingen und eine nationale Dynamik indigener Mobilisierung vorbereiteten.

Zunächst fand Anfang der 1970er Jahre eine Veränderung der öffentlichen und akademischen Debatte statt. Einige Sektoren der guatemaltekischen Gesellschaft, allen voran die Sozialwissenschaftler Martínez Peláez (1990 [1970]) sowie Guzmán-Böckler und Herbert (1970), begannen eine Diskussion über die Situation der *Indígenas* in der Gesellschaft. Die akademische Debatte war polarisiert zwischen den unterschiedlichen Positionen, die diese Autoren vertraten: Während Guzmán-Böckler und Herbert eine fundamentale strukturelle Trennung zwischen *Indígenas* und Ladinos annahmen, die sich nicht nur auf ein Klassenverhältnis reduzieren ließe, und von Beziehungen des internen Kolonialismus sprachen, ging Martínez Peláez davon aus, dass die *Indios* als soziale Kategorie ein Produkt des Kolonialismus seien und dass jeglicher Bezug auf deren ethnische Identität nur von ihrer wahren Existenz als unterdrückte Klasse ablenken würde.

Die Debatte über die Situation der *Indígenas* wurde auch im öffentlichen Diskurs und in zahlreichen Sektoren der guatemaltekischen Gesellschaft geführt: In der Regierung, der Armee, der Presse und auch in der Guerilla. Letztere gab der fehlenden Mobilisierung der *Indígenas* die Schuld für die niedergeschlagenen Aufstandsversuche Ende der 1960er Jahre und inkludierte diese von nun an in ihre politischen Pläne (vgl. Arias 1990: 236f; Bastos/Camus 2003a: 35f).

In diesem Kontext entstand eine Reihe von politischen Initiativen verschiedenen Ursprungs, die von meist zweisprachigen Indigenen mit einem gewissen Bildungsniveau getragen wurden, darunter KatechistInnen, LehrerInnen, KooperativenführerInnen, Priester, StudentInnen und Pastoren und innerhalb derer erstmals kulturelle Revitalisierungsansprüche aufkeimten.

Eine der ersten Initiativen war die Forderung von Seiten indigener Kulturorganisationen in einigen *departamentos* nach Gleichstellung der *Reina Indígena* mit der *Reina Ladina*. Die Forderung bezog sich auf die Wahl einer Schönheitskönigin, wie dies bei den Dorffesten üblich war. Diese war immer ein *Ladina* gewesen. Nun forderten einige Maya-Organisationen, wie zum Beispiel die *Asociación Pro Cultura Maya-Quiché*, dass auch

eine indigene Königin gewählt würde und dass diese mit der *Reina Ladina* gleichgestellt würde (vgl. Arias 1990: 239; Bastos/Camus 2003a: 38).

Zu einem wichtigen Forum der Vernetzung und Diskussion wurden die Versammlungen von lokalen FührerInnen, die sich rund um die Alphabetisierungs- und Diskussionsveranstaltungen innerhalb der Kooperativen, BäuerInnenbünde und der katholischen Kirche entwickelten. Vielen dieser Veranstaltungen lagen Ideologien wie die Befreiungstheologie oder die Methode von Paulo Freire zugrunde. In diesen Kursen wurden oft auch soziale Probleme der indigenen BäuerInnen besprochen, was zu einem Bewusstwerdungs- und Identitätsbildungsprozess beitrug (vgl. Arias 1990: 238).

Die Sprache wurde immer mehr zu einem wichtigen Handlungsfeld indigener AktivistInnen, vor allem in Zusammenhang mit Bildung. Eine wichtige „intellektuelle Vaterfigur“ des *Movimiento Maya*, Adrián Inés Chávez, hatte bereits 1945 im Rahmen der *Primera Convención de Maestros Indígenas* in Cobán ein Alphabet für das K'iche' entwickelt und 1949 den Ersten Nationalen Linguistenkongress organisiert, wo sich ein gewisser Sinn für Gemeinsamkeit auf Basis der Maya-Sprachen herauszubilden begann:

[...] its enduring significance was in demonstrating the potential for ethnically based collective action and providing a pan-Mayan organizational model that was later widely copied within the pan-Maya movement. (Fischer 2002: 89)

1969 veröffentlichte Chávez dann sein Buch „*Ki-chè Tzib: Escritura ki-chè y otros temas*“, in dem er die Idee eines von den *Indígenas* selbst entworfenen Alphabets für ihre Sprachen ausführte. Ab 1971 wurde die Rolle der Sprache als Zentrum der kulturellen Aktivitäten durch die Arbeit des *Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín*, in welchem Mayas als LinguistInnen ausgebildet wurden, verstärkt. Dieses war zunächst von Benediktinermönchen gegründet worden, dann jedoch von einer Gruppe von LinguistInnen und EntwicklungsarbeiterInnen mit Verbindungen zu OXFAM, der *Ford Foundation* und den *Peace Corps* übernommen worden. 1975 wurde die Leitung des PLFM an Maya-LinguistInnen übergeben, die sich von da an ihre Forschung über den Aufbau einer Spanisch-Sprachschule für TouristInnen finanzierten (vgl. Fischer 2002: 92).

Von 1972 bis 1979 gab es mit den jährlichen *Seminarios Indígenas* einen Diskussionsraum, in welchem sich diese diversen Initiativen artikulieren und austauschen konnten. Einer der TeilnehmerInnen, Pablo Ceta, erinnert sich:

These were great enough events, with sufficient characteristics to call them national in that there was a level of representation of ethnic groups, villages [...] Those seminars

were propelled by Indians who were professionals in some manner – teachers, university students, or former teachers. They were sufficiently radicalized and believed that, in order to develop an Indian struggle and to resolve the countries situation, it was necessary to form Indian organizations. (Ceto 1983, zit. in Arias 1990: 124)

Die Themen, die bei diesen Treffen diskutiert wurden, waren divers und zeigten noch keine einheitliche ideologische Linie auf:

In the seminars, the Indian's social, cultural, economic, and political situation was dealt with, from which came several diverse paths because one of their characteristics was not a totally developed homogeneity of thought, but rather the fervor of Indian consciousness translated into efforts, into initiatives, into an overall search. (Ceto 1983, *ibid.*)

Bastos und Camus zitieren ein Dokument, welches auf einem dieser Seminare (1974 in Tecpán) entstanden ist und zeigt, dass hier bereits eine Vision von einem vereinten indigenen Bewusstseinsbildungs- und Widerstandsprozess geschaffen wurde:

Consideramos pues, que para la consecución de nuestra superación, de la justicia, la defensa de nuestros intereses y nuestra identidad se hace imperativa la formación de una ideología propia y definida [...] a fin de que logremos la unificación de todo el indígena guatemalteco, la planificación y organización necesaria en el esfuerzo por la reapropiación de nuestra historia, la preeminencia de nuestra cultura y la penetración en el poder. (zit. in Bastos/Camus 2003a: 40; Hervorhebungen durch die Autorin)

Hier wurden bereits jene Themen angesprochen, die später zu zentrale Elementen der Identitätspolitik des *Movimiento Maya* werden sollten: die Wiederaneignung der eigenen Geschichte, die Vorrangstellung der eigenen Kultur, die Teilhabe an der politischen Macht, die Schaffung eines einheitlichen Bewusstseins unter den *Indígenas* und die Verteidigung der eigenen Identität.

Dies drückt auch der Text mit dem Titel „*Réplica del indio a una disertación ladina*“ aus, den Antonio Pop Caal beim XLI Internationalen Amerikanistenkongress in Mexiko 1974 präsentierte:

[...] hay que insistir que Guatemala, como ficción política creada por el ladino, es un país de mayoría indígena y que esta población [...] va en un progresivo crecimiento [...] sobre todo en la toma de conciencia de su identidad. (Pop Caal 1981: 152)

Neben den *Seminarios Indígenas* bildete die Zeitschrift *Ixim* (Mais) in den späten 1970er Jahren einen wichtigen Raum für den Diskurs der indigenen AktivistInnen. Die Zeitschrift erschien monatlich, und zwar in 24 Nummern zwischen Oktober 1977 und Oktober 1979. Sie wurde zunächst im *Centro Indígena* in Guatemala Stadt und später in Quetzaltenango herausgegeben. In *Ixim* erschienen Kommentare, Ausschnitte aus anderen Publikationen und Artikel über verschiedene indigene Völker Lateinamerikas. Der „kulturelle Kolonialismus“ und die Repression der Armee wurden denunziert und das „Erwachen des Indio“ angekündigt (vgl. Bastos/Camus 2003a: 51). Im Mai 1978 erschien zum Beispiel der anonyme Artikel „*Réquiem por los homenajes a La Raza Maya*“⁹, in welchem die folkloristische Darbietung indigener Kultur beim Fest von Cobán und deren Widerspruch zur täglichen Realität kritisiert wurde:

[...] esos homenajes son, de hecho, los más finos y actualizados instrumentos de explotación del indígena tal como se ordenó y se cumplió a la hora de la conquista de los pueblos mayas. (Anónimo 1981[1978]: 164)

1979 erschien folgende Deklaration des *Tercer Encuentro de Reinas Indígenas*:

[...] Nuestros trajes, idiomas y costumbres no son mercancías, rechazamos toda política Indigenista y Folklorista de los explotadores. Frente a la muerte física y cultural de nuestro pueblo, la unidad como principio de liberación. (*Ixim* Nr. 19, April 1979, zit. in Bastos/Camus 2003a: 49f)

Auch die politische Partizipation via das Parteiensystem wurde in den 1970er Jahren von der indigenen Bourgeoisie als Strategie gewählt. In Quetzaltenango formierte sich 1972 die BürgerInnenliste Xel-Jú, welcher es 25 Jahre später mit Rigoberto Quemé Chay gelingen sollte, den BürgermeisterInnenposten zu besetzen. In den Wahlen von 1974 wurden in fast allen indigenen Dörfern in Chimaltenango und El Quiché, sowie in zahlreichen anderen *departamentos*, *Indígenas* in das Amt des/der Ortsvorstehenden gewählt. In den Präsidentschafts- und Parlamentswahlen im selben Jahr wurden zwei *Indígenas* zu Abgeordneten gewählt: Pedro Verona Cúmez und Fernando Tetzagüic Tohón. Somit waren zum ersten Mal in der Geschichte Guatemalas zwei *Indígenas*, welche sich auch weiterhin als solche identifizierten, im Kongress vertreten (vgl. Arias 1990: 242; Bastos/Camus 2003a: 41).

⁹ Der Text wurde anonym veröffentlicht, jedoch weiß man, dass einer der AutorInnen der 2002 ermordet Antonio Pop Caal war.

2.2.1.4 Radikalisierung der politischen Umgebung

Während in den 1960er Jahren die Konflikte in den indigenen Gemeinden zwischen *costumbristas* auf der einen Seite und dem Handelssektor zusammen mit *Acción Católica* auf der anderen Seite bestanden, zeigte sich die *comunidad indígena* in den späteren 1970er Jahren dreigeteilt: in *costumbristas*, die indigene Bourgeoisie und eine radikalisierte indigene Bauernschaft. Während erstere zwei Gruppen eher mittels traditioneller Parteipolitik oder kulturellem Aktivismus etwas zu bewegen versuchten, tendierten die radikalisierten indigenen *campesinos* zu revolutionärer Massenmobilisierung (vgl. Arias 1990: 251f). Wie war es dazu gekommen?

Das Erdbeben, welches das Hochland von Guatemala am 4. Februar 1976 erschütterte, erwies sich im Nachhinein als Feuerprobe für die lokalen Organisationen und FührerInnen der ländlichen Gemeinden, die damals auch erstmals in direkten Kontakt mit internationalen Hilfsorganisationen kamen. Mehr als eine Million Menschen wurden in weniger als 45 Sekunden obdachlos. Die Regierung sah sich mit den Hilfs- und Wiederaufbaumaßnahmen überfordert und die Armee riss die internationalen Hilfgelder an sich. Somit war es die junge indigene Führungsschicht, die die wichtigsten Maßnahmen in dieser Krise leitete. Von diesem Zeitpunkt an wurde der Ruf nach „Organisation“ und politischer Aktion in den indigenen Gemeinden immer lauter (vgl. Arias 1990: 243f).

Jedoch war zu diesem Zeitpunkt die Repression von Seiten des Staates schon deutlich zu spüren, vor allem in El Quiché, sodass die später als *Comité de Unidad Campesina* (CUC) bekannte Organisation bis 1977 nur bei geheimen Treffen im Untergrund existierte. Es formierten sich in diesen Jahren Strukturen, die zwar nicht in der Öffentlichkeit existierten, die jedoch auf die politische Bewusstseinsbildung der *campesinos* einen starken Einfluss hatten. Die zunehmende Mobilisierung verschiedener Bevölkerungsgruppen (*movilización popular*) im Rahmen von Demonstrationen und Protestmärschen schlug sich in der Gründung des CUC im Jahr 1978 nieder. Das CUC entstand somit als eine auf sozialer Klasse gegründete LandarbeiterInnenorganisation, die jedoch auch nicht den indigenen Hintergrund der Mehrheit ihrer Mitglieder leugnete (vgl. Bastos/Camus 2003a: 44ff).

Queríamos una organización que fuera de todos los campesinos, queríamos una organización que fuera de todos los indígenas; pero no sólo de los indígenas o de los ladinos pobres, sino de todos los trabajadores de campo. (Ceto 1983, zit. in Bastos/Camus 2003a: 46)

Die Repression des Staates, der diese Organisationsprozesse als Bedrohung und potentiellen Anschluss der indigenen Bevölkerung an die Guerillabewegung sah, ließ nicht lange auf sich warten: Im Mai 1978 verübte die Armee in Panzós das erste öffentliche Massaker an 140 Q'eqchi', die ihre Ländereien einforderten. Dieses Massaker stellte nur den Anfang einer ganzen Reihe von Gewalttätigkeiten an der mehrheitlich indigenen Landbevölkerung dar. Im Angesicht der ansteigenden Gewalt gewannen auch die Guerilla-Organisationen an Gewicht und die Volksorganisationen wie das CUC schlossen sich dem Aufstand an (vgl. Bastos/Camus 2003a: 47).

Auch die in der Partei- und Lokalpolitik aktiven *Indigenas* bekamen die Repression zu spüren. Viele indigene BürgermeisterInnen, AktivistInnen und LehrerInnen wurden ab den späten 1970er Jahren entführt, gefoltert und ermordet. Auf nationaler Ebene hatte sich 1976 eine indigene Partei, die zunächst *Patinamit*, später *Frente de Integración Nacional* (FIN) hieß, mit Tetzagüic an der Spitze konstituiert. Der Namenswechsel hatte damit zu tun, dass sich die Partei zunächst als exklusiv für die *Indigenas* positionierte, nachdem sie jedoch in der Presse und im Kongress deshalb als rassistisch bezeichnet wurde, sprach sie sich gegen jegliche Diskriminierung aus, benannte sich um und sprach von einer „Vereinigung von Ladinos und Nicht-Ladinos“. Trotzdem waren alle Mitglieder des Parteivorstands *Indigenas*.

Die FIN versuchte sowohl mit der DCG (*Democracia Cristiana de Guatemala*) als auch mit der rechtsgerichteten *Frente Amplio*, die den General Lucas García als Präsidentschaftskandidaten unterstützte, eine Allianz zu erreichen. Dies brachte ihr rasch einen großen Prestigeverlust ein. Der folgende von der Armee unterstützte Wahlbetrug bei den Wahlen 1978, welcher den von der FIN unterstützten Kandidaten Lucas García an die Regierung brachte, trug das seinige dazu bei, dass die Idee einer indigenen Partei scheiterte. Noch dazu wurden für die nachfolgende Legislaturperiode keine indigenen Abgeordneten mehr in den Kongress gewählt. Bis 1982 waren von den 22 Führungsmitgliedern der FIN 12 ermordet worden oder verschwunden und 3 weitere ins Exil gegangen (vgl. Arias 1990: 246; Bastos/Camus 2003a: 48f).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich in diesen Jahren der Konsolidierung einer indigenen Bewegung die zunehmende Repression des Staates auch in einer stärkeren Radikalisierung der indigenen und *campesino* Organisationen niederschlug: „[La] fase de consolidación ideológica y organizativa del movimiento indígena, sucede en un entorno de represión cuyas consecuencias han durado hasta la fecha“ (Bastos/Camus 2003a: 50).

2.2.2 Indigener Aktivismus während La Violencia

Los efectos de ‘la violencia’ son fundamentales para comprender la situación y características del accionar político y social de toda la población guatemalteca, y de la forma que ha tomado desde entonces la movilización indígena en al ámbito local y nacional.

Santiago Bastos/Manuela Camus (2003a: 26)

Im Jahr 1979 wurde die letzte Nummer von *Ixim* herausgegeben und das letzte Mal ein *Seminario Indígena* veranstaltet. Es war kein Raum mehr zur öffentlichen Manifestation einer indigenen Bewegung vorhanden, da spätestens seit diesem Jahr die aktive Präsenz der Armee im ganzen Hochland zu spüren war. Die Guerilla Organisationen ORPA (*Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas*) und EGP (*Ejército Guerrillero de los Pobres*) traten an die Öffentlichkeit bzw. verstärkten ihre Präsenz. Am 31. Jänner 1980 verübte die Armee ein Massaker an 14 Mitgliedern des CUC, ArbeiterInnen und Studierenden, die die spanische Botschaft besetzt hatten. Im *Centro Indígena* in der Hauptstadt wurden vier Personen gefangen genommen und verschwanden. Im Hochland war die Gewalt von Seiten der Armee nicht mehr selektiv, sondern richtete sich gegen ganze Gemeinden. Die Regierung unter Lucas García verfolgte eine Politik der Verbrannten Erde. Ab 1982 wurde diese Politik unter dem General Ríos Montt nochmals systematisiert und verschärft. Im ganzen Hochland wurden zivile Selbstverteidigungspatrouillen (PAC – *Patrullas de Autodefensa Civil*) gegründet, die der Überwachung der Zivilbevölkerung mittels Militarisierung der indigenen Gemeinden dienten.

Die FührerInnen der sich gerade erst konstituierenden indigenen Bewegung mussten sich daher zu diesem Zeitpunkt entscheiden, ob sie untertauchten, ins Exil gingen oder sich der Guerilla anschlossen. Dieser Kontext führte dazu, dass es zwischen jenen, die sich den revolutionären Bewegungen anschlossen, und jenen, die den indigenen Widerstand außerhalb der revolutionären Strukturen fortführten, zu einem zunehmenden ideologischen Bruch kam (vgl. Arias 1990: 252ff; Bastos/Camus 2003a: 55f).

2.2.2.1 Indigene Bewegung und Revolution

Die Inkorporation der organisierten indigenen Sektoren in die revolutionäre Bewegung betraf alle Guerilla Organisationen. Am weitesten ging jedoch sicherlich die Verbindung zwischen dem EGP und dem CUC. Die Frage, inwieweit das CUC in diesen Jahren überhaupt unabhängig vom EGP existierte, ist umstritten. In jedem Fall entschied das EGP

1980, das CUC in seine militärische Struktur und Strategie einzuordnen: Ganze Familien und Gemeinden, die in Verbindung mit dem CUC standen, schlossen sich danach dem EGP an. Die ideologische Polarisierung, die dazu führte, dass in allen, die sich nicht der Revolution anschlossen, FeindInnen gesehen wurde, trug sicherlich ihren Teil zu diesem Prozess bei.

Für viele der *Indígenas* bedeutete der Anschluss an die Guerilla Organisationen jedoch nicht die Aufgabe der ethnischen Identität: „Yo entré al EGP para luchar contra la discriminación“ (Gregorio Chay, zit. in Bastos/Camus 2003a: 62).

Seinen ersten Ausdruck fand diese indigene Perspektive auf die Revolution im „*Manifiesto de Iximché*“, welches bei einer Versammlung des CUC und anderer Organisationen am 24. Februar 1980 nach dem Massaker in der spanischen Botschaft entstand.

Das Fortbestehen einer indigenen Perspektive innerhalb der revolutionären Strukturen musste auch von den Organisationen selbst anerkannt werden. Als 1982 die URNG (*Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala*) als Vereinigung der vier politisch-militärischen Organisationen ORPA, EGP, FAR und PGT entstand, erkannte sie in ihrer Programmatik die kulturelle Diskriminierung an: „la Revolución garantizará la igualdad entre indígenas y ladinos, terminando con la opresión cultural y con la discriminación“ (zit. in Bastos/Camus 2003a: 63).

Das Fortbestehen von Rassismus im Inneren der Organisationen frustrierte jedoch viele indigene Mitglieder und so kam es teilweise zu Brüchen, wie zum Beispiel zur Lossagung einer Gruppe namens Mayalan von der ORPA (vgl. Bastos/Camus 2003a: 58ff).

2.2.2.2 Maya-Organisationen

Eine andere Gruppe von AktivistInnen arbeitet in der in den 1970er Jahren eingeschlagenen ideologischen Richtung weiter und gründete eine Reihe von Organisationen, die sich zwar als revolutionär, jedoch vor allem als indigen bezeichneten: „Planteamos que no era necesario dejar de ser indígenas o mayas para ser buenos revolucionarios“ (Ricardo Cajas, zit. in Bastos/Camus 2003a: 65).

Von 1980 bis 1988 bestand im MIT (*Movimiento Indio Tojil*) eine Vereinigung, aus welcher verschiedene Arbeitskommissionen hervorgingen, darunter das *Movimiento de Ayuda y Acción Solidaria* (MAYAS), welches vor allem auf internationaler Ebene arbeitete. Das MIT war auch mit Mayalan, sowie mit Maya-FührerInnen innerhalb der URNG und anderen Maya-Organisationen vernetzt. All dies fand jedoch im Geheimen statt und lässt sich heute erst langsam rekonstruieren (vgl. Bastos/Camus 2003a: 64ff).

[...] optamos por la clandestinidad, vivimos muchos años escondidos, siempre trabajando por fortalecer el pensamiento del movimiento. Fuimos calificados de antirrevolucionarios y estábamos entro dos fuegos, el ejército y la propia izquierda. (anonyme/r ZeugIn, zit. in Bastos/Camus 2003a: 67)

Diese Organisationen produzierten zwischen 1980 und 1984 eine Reihe von Dokumenten, die in der Entwicklung des indigenen Gedankenguts – des „*ideario maya*“ – eine wichtige Rolle spielten. Einer dieser Texte, von MAYAS im Jahr 1984 präsentiert, wird oft als Gründungsdokument der Mayabewegung bezeichnet. Das Dokument mit dem Titel „*Guatemala, de la República Centralista Burguesa a la República Federal Popular*“ bringt zum ersten Mal die Idee der territorialen Autonomie auf. Einer anderer Text „*La violación de los derechos indígenas en Guatemala*“ wird ebenfalls MAYAS zugeschrieben und wurde 1980 vor dem Russell Tribunal in Rotterdam präsentiert. In diesem wird von der Repression eines „kolonialen Staates“ gegen die „indigenen Nationen“ gesprochen, sowie zum ersten Mal der Anspruch auf Gleichwertigkeit von individuellen Rechten mit den kollektiven Rechten eines Volkes gestellt:

Si todo individuo tiene derecho inherente a la vida, la libertad y la seguridad, encontramos plausible que las ‘minorías étnicas’ gocen también de tales derechos en tanto que pueblos indígenas. (MAYAS 1980: 4, zit. in Bastos/Camus 2003a: 68)

In den zu dieser Zeit entstandenen Texten war erstmals einheitlich von *Mayas* statt von *Indígenas* die Rede. Die Ausdrücke *pueblo maya*, *nación maya*, *república maya* oder *conciencia panindia* wurden in das Repertoire der Organisationen aufgenommen. Erstmals erschien 1982 auch in einer Publikation des *Movimiento Indio de Guatemala* ein Symbol, das der später oft verwendeten vierfärbigen „Maya-Fahne“ sehr ähnlich war. Insofern stellten diese Organisationen und Dokumente wichtige Vorreiter des Diskurses in den 90er Jahren dar (vgl. Bastos/Camus 2003a: 68ff).

2.2.2.3 Handlungsfelder – Internationale Foren, Sprache, Politik

Aufgrund der zunehmenden Repression in Guatemala selbst, verlagerten viele AktivistInnen ihre Anklagen von Menschenrechtsverletzungen auf die internationale Bühne. Die oben erwähnte Präsentation vor dem Russell Tribunal 1980 war ein Teil dieser Strategie.

Im folgenden Jahr ging Rigoberta Menchú nach dem Tod ihrer Familie ins Exil nach Mexiko, wo sie in Kontakt mit dem EGP kam. In Paris traf Menchú Arturo Taracena, der sie mit Elisabeth Burgos bekannt machte, die das *Testimonio* über Rigoberta Menchús Leben

veröffentlichte, welches in den nächsten Dekaden zu einem internationalen Bestseller werden sollte. Neben Rigoberta Menchú führten noch eine Reihe anderer im Exil lebender GuatemalteKInnen die Strategie der Anklage von Menschenrechtsverletzungen in internationalen Foren fort. Es kam hier zu einer zunehmenden Verbindung der URNG mit indigenen Anliegen, die so auf nationaler Ebene nicht existierte. Die Deklaration von Iximché wurde in zumindest vier Sprachen übersetzt (vgl. Bastos/Camus 2003a: 72f).

Im nationalen Rahmen versuchten einige Sektoren der indigenen Bewegung die minimalen Spielräume der Legalität für ihre Anliegen auszunutzen. Die Einforderung kultureller Rechte, insbesondere in Bezug auf die Sprachen, erlangte so immer größere Bedeutung. Seit 1980 gab es bereits ein Pilotprojekt zur bilingualen Erziehung im Bildungsministerium. 1984 wurde dieses offiziell als PRONEBI (*Programa Nacional de Educación Bilingüe*) institutionalisiert. Im selben Jahr kam der *II Congreso Lingüístico Nacional* zusammen, mit dem Ziel eine Lösung für die Vereinheitlichung der Vielzahl von existierenden Alphabeten für die Maya-Sprachen zu finden. In der Benennung des Kongresses wurde versucht eine symbolische Kontinuität mit dem von Chávez 1949 veranstalteten LinguistInnenkongress zu schaffen. Die Resolution dieses Kongresses forderte die Schaffung einer Institution, welche ein einheitliches Alphabet für die Maya-Sprachen hervorbringen und für die Erhaltung der Sprachen arbeiten sollte. Mit diesem Ziel wurde 1986 die ALMG (*Academia de Lenguas Mayas de Guatemala*) gegründet (vgl. Bastos/Camus 2003a: 75). So gesehen waren diese Versammlungen entscheidend für die zukünftige Richtung des *Movimiento*:

The Segundo Congreso Lingüístico Nacional [...] was a watershed event in orienting postwar Maya activism toward the nonviolent pursuit of linguistic recognition and rights. (Fischer 2002: 96)

In dieser Zeit erlebten auch zahlreiche Kulturorganisationen eine Aufschwung, die größtenteils von gebildeten Mayas geleitet und mit internationaler Unterstützung finanziert wurden. Darunter zum Beispiel die *Asociación de Escritores Mayences de Guatemala* (AEMG), das *Centro de Estudios de la Cultura Maya* (CECMA) und das *Centro de Documentación e Investigación Maya* (CEDIM), an dem langjährige Maya-AktivistInnen wie Demetrio Cojtí Cuxil, Marco de Paz oder José Serech beteiligt waren. Auch vielerlei regionale Initiativen wie COKADI (*Coordinadora Kaqchikel de Desarrollo Integral*) oder CDRO (*Cooperación para el Desarrollo Rural del Occidente*) wurden gegründet.

Ab 1984 formierte sich eine Art Dachverband verschiedener Maya-Organisationen, welcher 1990 als COMG (*Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala*) bekannt wurde. Demetrio Cojtí Cuxil wurde zunehmend zur intellektuellen Führungsfigur all dieser Bewegungen. Er war vom Studium im Ausland zurückgekehrt und arbeitete an den Universitäten Landívar und San Carlos, wo er seine Ideen über die Autonomie für das *Pueblo Maya* entwickelte. Außerdem war er einer der ProtagonistInnen der ALMG (vgl. Bastos/Camus 2003a: 76ff).

Auf politischer Ebene stellte die Konstitution von 1985 einen Schritt in Richtung der Anerkennung von Existenz und teilweise Rechten der indigenen Bevölkerung dar. Eine Reihe von Artikeln bezieht sich auf die *Indígenas* und ein Abschnitt (Art. 66 – 70) ist speziell den indigenen Gemeinden gewidmet. Der Artikel 58 erkennt das Recht von Individuen und Gemeinschaften auf ihre kulturelle Identität an. Artikel 66 über den „Schutz ethnischer Gruppen“ erkennt die Existenz von verschiedenen ethnischen Gruppen an: „Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya“ (Art. 66).

Weiters legen Artikel 67 und 68 den Schutz indigener Ländereien und Agrarkooperativen fest. Artikel 70 legt fest, dass ein Gesetz die Ausführung der Artikel 66-69 regeln werde. Artikel 76 fordert zweisprachigen Unterricht in mehrheitlich indigenen Regionen. Artikel 143 erkennt die Existenz von indigenen Sprachen als Umgangssprachen, *lenguas vernáculas*, die Teil des kulturellen Erbes der Nation seien, an, etabliert jedoch nur das Spanische als Amtssprache.

2.2.3 Der Weg zum Friedensprozess und 500 Jahre Widerstand

Die erste Hälfte der 1980er Jahre brachte also die denkbar ungünstigsten Umstände für indigene AktivistInnen mit sich, jedoch verschwand die Bewegung in ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen nicht ganz, sondern führte eine Art Schattendasein. In der zweiten Hälfte der 1980er Jahre, welche eine Periode des Übergangs zum Friedensprozess darstellte, drangen die diversen indigene Organisationen wieder ins öffentliche Leben vor und wurden zu immer wichtigeren politischen Akteurinnen.

Im Jahr 1985 wurden Wahlen abgehalten, welche einen zivilen Präsidenten hervorbrachten. Die Regierung unter Vinicio Cerezo führte zwar in vielerlei Hinsicht die militärische Strategie ihrer VorgängerInnen fort, jedoch war sie gezwungen, zumindest eine demokratische Fassade aufrechtzuerhalten. Die minimalen Spielräume, die sie den zivilen AkteurInnen bot, wurden von diesen gezielt ausgenutzt, sodass das politische Szenario Anfang der

1990er Jahre in Guatemala ein verändertes war, aus welchem die *Indígenas*, jetzt schon als *Mayas*, nicht mehr auszuschließen waren (vgl. Bastos/Camus 2003a: 83ff).

2.2.3.1 Mayas treten auf die öffentliche Bühne

Die neue „demokratische“ Regierung ermöglichte es, dass die verschiedenen Maya-Organisationen, die sich der lokalen Entwicklung oder der kulturellen Revitalisierung verschrieben hatten, nun an die Öffentlichkeit traten. Aus politischer Sicht lag die Bedeutung dieser Organisationen in dem neuen Diskurs über Völker und Rechte, den sie prägten: „Era el momento de ver si nosotros podíamos hacer un proyecto propio con el cual realmente podamos dar respuestas a las demandas que se nos plantean desde la base“ (Ricardo Cajas, zit. in Bastos/Camus 2003a: 86).

Die wichtigste Forderung während dieser Periode war die Legalisierung der ALMG. Im August 1987 präsentierte man dem Kongress einen Vorentwurf zur Gründung der Akademie als autonome staatliche Einheit. Im selben Jahr veranstaltete die Akademie ein Seminar, auf welchem ein einheitliches Alphabet für die Maya-Sprachen erarbeitet wurde, welches im darauf folgenden Jahr vom Kongress bestätigt wurde. 1990 legalisierte schließlich Vinicio Cerezo die *Academia de Lenguas Mayas* und wies ihr ein jährliches Budget von 5 Millionen Quetzales zu.

Die VertreterInnen der Akademie waren in eine Reihe von Aktivitäten involviert, zum Beispiel trat die ALMG dem von der Katholischen Kirche im Jahr 1988 initiierten Nationalen Dialog bei. In verschiedensten Arbeitsgruppen, Unterhaltungen, Kursen und Texten entwickelte sich der Diskurs der Maya-AktivistInnen weiter. Die Publikationen von Verlagshäusern wie *Cholsamaj* wurden dabei zu einem Eckpfeiler. Die Themen waren vielfältig: Demetrio Cojtí Cuxil schrieb über die zweisprachige Erziehung, Margarita López Raquec über die Maya-Alphabete, Rigoberto Quemé über die *Conquista* (vgl. Bastos/Camus 2003a: 87).

Eine wichtige Publikation stellte die von der COKADI 1989 herausgegebene Sammlung von Texten mit dem Titel „*Cultura Maya y Políticas de Desarrollo*“ dar. Hierin wurde versucht, die Beschränkung des Diskurses auf Sprache zu überwinden um eine Vision indigenen Denkens zu entwickeln, welche Kultur, Politik und Entwicklung verband. Die Nation wurde insofern in Frage gestellt, als man sich auf die historische Kontinuität der Maya-Kultur berief – ein Thema welches von da an ein wichtiges Element im Diskurs des *Movimiento Maya* darstellen sollte. Die Rhetorik des „internen Kolonialismus“ und die Beanspruchung der Kategorie „*pueblo*“ wurden weitergeführt (vgl. COKADI 1992).

In verschiedenen Foren versuchte man, die akademische Debatte auf die politische Ebene zu verlagern. CECMA organisierte im Dezember 1990 das *Seminario Internacional sobre Pueblos Indios*, an welchem neben zwei europäischen BotschafterInnen zahlreiche indigene RepräsentantInnen und AkademikerInnen aus Guatemala und anderen Ländern Lateinamerikas, sowie bekannte SozialwissenschaftlerInnen teilnahmen (vgl. Bastos/Camus 2003a: 88).

Im Wahlkampf von 1990 organisierte das *Seminario Permanente de Estudios Mayas* (SPEM) ein Forum mit Maya-FührerInnen und PräsidentschaftskandidatInnen. Ziel war es, die Politik der Parteien in Bezug auf die Maya-Bevölkerung zu diskutieren. Dr. Alfredo Tay Coyoy und Demetrio Cojtí Cuxil präsentierten eine Reihe spezifischer Forderungen in Bezug auf die politische Partizipation der Maya (vgl. CEDIM/SPEM 1992). Die Antworten der KandidatInnen darauf fielen jedoch wenig konkret aus:

Ninguno de los candidatos que aquí ha participado, ha dicho con claridad qué programa de gobierno tiene, cuál es su política de etnodesarrollo, nadie ha expresado un plan específico de gobierno que beneficie al Pueblo Maya. (Ricardo Cajas, in CEDIM/SPEM 1992: 67)

2.2.3.2 Mayas in den Volksorganisationen

Inzwischen veränderte sich auch einiges in der organisatorischen Struktur der in den Volksorganisationen aktiven Mayas. Bereits 1984 hatten Angehörige von verschwundenen bzw. entführten Personen die Menschenrechtsorganisation *Grupo de Apoyo Mutuo* (GAM) gegründet. Das CUC gründete 1986 eine neue nationale Koordinationsstelle, CONACO (*Comisión Nacional de Coordinación*), an der auch Rigoberta Menchú beteiligt war. Die Themen, denen sich das CUC in diesen Jahren widmete, waren die zivilen Selbstverteidigungspatrouillen, die Landfrage, die Löhne, die intern Vertriebenen, Repression, Demilitarisierung und Menschenrechte. Ab 1988 trat das CUC wieder als eigenständiger Akteur in Erscheinung. Verschiedene Gruppen von Opfern der Gewalttätigkeit formierten sich, wie zum Beispiel CONAVIGUA als Verband der Witwen (1988), CONDEG als Verband der intern Vertriebenen (1989), die *Comisiones Permanentes CCPP* (1987) als Organisation der Heimkehrenden aus den mexikanischen Flüchtlingslagern oder der *Consejo de Comunidades Etnicas „Rujunel Junam“* – CERJ (1988), der den Rückzug der PAC forderte und für die Einhaltung der Menschenrechte kämpfte. 1990 schließlich traten die Widerstandsgemeinden (*Comunidades de Población en Resistencia*, CPR) an die Öffentlichkeit. Es handelte sich dabei um Gemeinden, die sich im Ixcán und im Ixil Dreieck aus intern Ver-

triebenen formiert hatten und sich als solche der Gewalt und Verfolgung entzogen hatten (vgl. Bastos/Camus 2003a: 91f).

All diese „populären indigenen“ Organisationen definierten sich primär über ihr Klassenbewusstsein und sahen die ethnische Identität ihrer Mitglieder nicht als Basis ihrer Forderungen, auch wenn sie diese nicht leugneten. Aus Sicht derer, die das *Movimiento Maya* als kulturalistisch orientierte Unternehmung sahen, konnten sie aber in diesen Jahren noch nicht als Teil desselben gelten:

[...] no podían ser consideradas como parte del Movimiento Maya pues no reivindicaban derechos indígenas. Reivindicaban derechos sociales y, principalmente, derechos elementales [...] Estaban enfrascados en una lucha contra el gobierno y el ejército [...] Su lucha fue heroica y la persecución que sufrieron fue sangrienta. (Cojtí Cuxil 1997a: 106f)

Gleichzeitig versuchten aber einige AkteurInnen in den revolutionären Bewegungen der indigenen Thematik größere Bedeutung zukommen zu lassen. Die lateinamerikanische Linke nahm in diesen Jahren zunehmend die Forderungen ethnischer Gruppen in ihre Programmatik auf und begann, die *Indígenas* als Element der revolutionären Kräfte zu definieren. In dieser Linie entstanden auch einige Texte guatemaltekkischer revolutionärer Organisationen (vgl. Bastos/Camus 2003a: 94ff).

2.2.3.3 Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala

Die Arbeit der so genannten MayanistInnen einerseits und der indigenen Volksorganisationen andererseits verlief bis 1991 parallel zueinander und wies nur wenige Berührungspunkte auf. Ab 1991 jedoch waren es die Friedensverhandlungen zwischen URNG und Regierung, in deren Rahmen die Forderungen der Maya hauptsächlich zum Ausdruck gebracht wurden und die somit zu einer Kooperation der beiden Sektoren führten. Damit die Maya als AkteurInnen in diesen Verhandlungen berücksichtigt wurden, wurde es zur politischen Notwendigkeit, dass sie mit einer gemeinsamen Stimme und koordiniert auftraten. Diese Funktion übernahm für die Maya-Organisationen der bereits seit 1984 bestehende, aber erst 1990 an die Öffentlichkeit getretene *Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala* (COMG). Dieser veröffentlichte am 5. September 1991 das *Rujunamil ri Mayab' Amaq'*, die „Spezifischen Rechte des Maya-Volkes“, das sich als Beitrag zum in den Frie-

densverhandlungen behandelten Thema der „Identität und Rechte indigener Völker“¹⁰ sah. Die Diskussionsgrundlage für diesen Text war der von Cojtí Cuxil beim Forum der PräsidentschaftskandidatInnen im Vorjahr präsentierte Vortrag. Das Enddokument entstand auf Basis dieses Textes nach langer Diskussion, an der eine große Anzahl von AktivistInnen teilnahm (vgl. Bastos/Camus 2003a: 99f). Es stellt einen Vorschlag zum politischen Umgang mit der ethnischen Diversität Guatemalas dar und fordert rechtliche Gleichstellung des *Pueblo Maya* mit dem *Pueblo Ladino* mittels Neugestaltung des Nationalstaates, territorialer Autonomie und Zugang zum staatlichen Machtapparat (vgl. COMG 1991).

Dieser Text wurde in den folgenden Jahren zu einem zentralen Element in der Diskussion um Ethnizität und Nation in Guatemala. Gleichzeitig stellte der COMG die wichtigste politische Ausdrucksform des *Movimiento Maya* in diesen Jahren dar (vgl. Bastos/Camus 2003a: 100).

2.2.3.4 500 Jahre Widerstand

In den Volksorganisationen fand die Annäherung der verschiedenen Perspektiven im Rahmen der Kampagne „500 Jahre Widerstand“ statt. Organisationen aus ganz Lateinamerika bereiteten diese Kampagne seit Ende der 1980er Jahre als Kritik an den offiziellen Feierlichkeiten zur „Entdeckung Amerikas“ vor. Das Zweite Kontinentale Treffen der Kampagne sollte in Quetzaltenango stattfinden. Um die Organisation zu ermöglichen, wurde die Koordinationsstelle *Maya Majawil Q'ij* („Neues Morgengrauen“ in der Maya-Sprache Mam) ins Leben gerufen. Den Kern dieses Dachverbandes bildeten das CUC, CONAVIGUA, CONDEG, die CPR, CCPP und andere der URNG nahe stehende Organisationen. Die erste Aktivität von *Majawil Q'ij* war die Durchführung einer Zeremonie mit mehr als 4000 TeilnehmerInnen und 300 spirituellen FührerInnen am 12. Oktober 1990 in Iximché, demselben Ort an dem mehr als zehn Jahre zuvor die Deklaration von Iximché entstanden war.

Die Benennung von *Majawil Q'ij* als „Maya“-Organisation und die starke Präsenz von indigenem Bewusstsein bei dieser Zeremonie zeigten, dass zu diesem Zeitpunkt schon wichtige Bestandteile des von den MayanistInnen geprägten Diskurses von den Volksor-

¹⁰ Die Aufnahme dieses Themas in die Friedensverhandlungen reflektierte die Notwendigkeit, sich vor den internationalen BeobachterInnen des Friedensprozesses zu legitimieren. Von einigen AutorInnen wurde die Vermutung geäußert, dass das Thema zwar keiner der beiden Verhandlungsseiten besonders nahe stand, doch auch gewisse Vorteile brachte: „In a sense one can suspect that these issues fitted the needs of both: it gave the guerillas (who had been badly beaten in the war) a sense of achieving something after all and the government a chance of giving concessions it could afford.“ (Schackt 2001: 9f).

ganisationen übernommen worden waren – wie zum Beispiel auch der Multikulturalismusdiskurs oder das Konzept des *Pueblo Maya* (vgl. Bastos/Camus 2003a: 100ff).

Das Zweite Kontinentale Treffen der Kampagne *500 Años des Resistencia Indígena y Popular* in Quetzaltenango vom 7. bis 12. Oktober 1991 hatte einen entscheidenden Einfluss auf das öffentliche Bild der Maya als politische AkteurInnen in Guatemala. Hunderte Delegierte aus ganz Amerika nahmen an dem Treffen teil, welches mit einem Protestmarsch endete, der von Rigoberta Menchú unter Begleitung von Danielle Mitterrand angeführt wurde.

Der Diskurs des Treffens war jedoch geprägt von den lateinamerikanischen Linken, was rasch Kritik von den Maya-Organisationen hervorrief:

[La campaña] fue capitalizada, cautivada y orientada por la izquierda latinoamericana, hasta hacer casi desaparecer la representación y los intereses indígenas de la misma [...] El problema no es trabajar conjuntamente con los no indígenas, sino que dicha unión no se realiza con el respeto para los indígenas, sino mediante su instrumentalización. (Cojtí Cuxil 1997a: 137)

Die Maya-Organisationen sahen zu wenig Platz für ihre Anliegen bei einem Treffen, wo sie nur zwei RepräsentantInnen in einer nationalen Delegation von 40 Personen hatten. Sie schlossen sich daher in privaten Treffen außerhalb des offiziellen Programms mit indigenen VertreterInnen anderer Länder zusammen (vgl. Warren 1998a: 33-36).

Für die indigenen TeilnehmerInnen implizierte das Treffen und allgemein der Aktivismus in den *organizaciones populares* ein gewisses Dilemma, wie Hale expliziert:

Indians who identify as *populares* generally have chosen to emphasize the demands that unify them with subordinate Mestizos. This does not imply a 'loss' of Indian identity ('culture loss' is a problematic term in any case), but it does tend to involve either a shift in priorities away from demands specific to Indian cultural roots, or to a difficult commitment to struggle for those demands from within a predominantly non-Indian political movement. (Hale 1994: 36)

Die mayanistisch orientierten Organisationen hatten sich jedoch zu diesem Zeitpunkt schon in eine andere Richtung entwickelt. Nach Cojtí Cuxil (1997a: 39f) ist es für diese der ethnische Kampf, der im Vordergrund steht, und der es ihnen ermöglicht, eine Allianz mit anderen Völkern des Kontinents einzugehen. Eine Allianz mit der linken Volksbewegung ist für sie allerdings nur schwer vorstellbar. Ihr Kampf gilt der Wiederherstellung der Identität und Verbesserung der politischen wie auch kulturellen Bedingungen des Maya-

Volkes. Bezeichnet wird diese Strömung als kulturalistisch, Mayanationalismus oder Mayanismus.

Im Zusammenprall dieser zwei Positionen war das Treffen nicht nur Ausdruck eines punktuellen Konflikts, sondern zeigte in exemplarischer Weise die oft schwer zu überwindende (ideologische) Kluft zwischen den *populares* einerseits und den mayanistischen Organisationen andererseits auf, die nur vor dem Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Debatte über den Zusammenhang von Klasse und Ethnizität in ihrer ganzen Reichweite greifbar gemacht werden kann.

2.2.3.5 Mesa Maya

Rund um die vom Präsidenten Jorge Serrano Elías 1991 aufgenommenen Friedensverhandlungen formierte sich eine Koordinationsstelle der zivilgesellschaftlichen Sektoren, an welcher die indigenen Organisationen im Rahmen der *Mesa Maya* teilnahmen. Die *Mesa Maya* umfasste sowohl die in der COMG vernetzten Maya-Organisationen, als auch *Majawil Q'ij* unter der Führung von Rosalina Tuyuc. In den Arbeitsgruppen der *Mesa Maya* wurde versucht, nach den Spannungen rund um das Treffen in Quetzaltenango, zu einer gemeinsamen Position zu finden. Es wurden Dokumente erstellt, welche Themenvorschläge für die Verhandlungen zwischen Regierung und URNG beinhalteten. Das vereinigende Element stellte zu diesem Zeitpunkt die gemeinsame Auffassung aller Organisationen dar, dass die VerhandlungspartnerInnen nicht über die Legitimität zur Repräsentation des *Pueblo Maya* verfügten. Die Chancen für ein gemeinsames Vorgehen standen daher gut: „Es la primera vez en la historia de Guatemala que sectores muy diversos convergen al pedir la participación del Pueblo Maya“ (Cojtí Cuxil, zit. in Bastos/Camus 2003a: 107).

Nach mehr als einem Jahr an Diskussionen konnte man sich jedoch nicht auf eine gemeinsame Deklaration einigen und der COMG zog sich aus der *Mesa Maya* zurück. Nur die dem *Majawil Q'ij* und der URNG nahe stehenden Organisationen unterzeichneten schließlich das Enddokument.

2.2.3.6 Krise des CUC, Entstehung der CONIC und der Weg Rigoberta Menchús

Zwischen 1992 und 1993 verließ eine Reihe von wichtigen Persönlichkeiten die Führung des CUC. Aus der CONACO traten Juana Vásquez und Federico Castillo aus und gründeten eine neue Organisation, das *Movimiento Nacional de Resistencia Maya*, dem die Reku-peration der Maya-Religion als Basis und die Zusammenarbeit mit dem Staat als Handlungsprinzip zugrunde gelegt wurde (vgl. Bastos/Camus 2003a: 110).

Pedro Esquina und Juan Tiney traten aus dem CUC aus und gründeten CONIC (*Coordinadora Nacional Indígena y Campesina*). Sie eröffneten damit eine neue Etappe für den Widerstand der *campesinos*, in welcher vermehrt mit juristischen Strategien gearbeitet wurde. Die CONIC ist zwar eine *campesino*-Organisation, doch trägt sie die Bezeichnung *Indígena* im Namen. Sie positioniert sich somit näher an den ethnischen Forderungen der *Indígenas*, als dies das CUC tut und erkennt die doppelte Diskriminierung der indigenen *campesinos* an:

Con el reconocimiento de la doble identidad indígena y campesina y su doble exclusión, la CONIC facilita y potencia la relación entre ambas facetas, permitiendo sentirse parte constitutiva del movimiento maya. (Bastos/Camus 2003b: 51)

Die nach außen getragenen Symbole der CONIC reflektieren ihr Verständnis als indigene und *campesino* Organisation: Ihr Logo vereint die im *Movimiento Maya* weithin verwendete „Maya-Fahne“ mit einer Darstellung zweier Figuren, von denen eine eine Stele und die andere einen indigenen Landarbeiter darstellt, als Zeichen der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart. Bilder von Maya-Göttern, Zitate aus dem *Popol Wuj* oder der Maya-Kalender werden im Diskurs der CONIC ebenso verwendet wie in anderen Maya-Organisationen (vgl. Bastos/Camus 2003b). Dennoch hat sie eine Sonderstellung in der Mayabewegung: „no es una cuestión de rescatar nuestro traje, nuestra costumbre, ésa es nuestra lucha, pero basada en una realidad, porque la cultura de un pueblo no está en el aire“ (zit. in Bastos/Camus 2003b: 52).

Auch Rigoberta Menchú verließ schließlich im Jahr 1993 die CONACO und gründete die *Fundación Vicente Menchú* (später *Fundación Rigoberta Menchú Tum* – FRMT). Wie war es dazu gekommen? Die Kampagne 500 Jahre Widerstand hatte Rigoberta Menchús Kampagne zur Erlangung des Friedensnobelpreises starken Auftrieb gegeben. Diese Kampagne war zunächst vom italienischen Premierminister Bettino Craxi 1990 vorgeschlagen, und dann von der internationalen Achse des EGP und des CUC weitergeführt worden. Um jedoch auch mit dem Rückhalt von Seiten der nationalen Maya-Organisationen rechnen zu können, musste Rigoberta Menchú mit den dem COMG nahe stehenden Organisationen und Personen in Kontakt treten und eine Position einnehmen, in der sie für alle Seiten sprechen konnte:

Llegó Rigoberta y dijo que nosotros como Pueblo Maya no vamos a lograr las reivindicaciones y nuestros derechos específicos siempre y cuando sigamos fraccionados [...] Traía un discurso bastante conciliador [...] la postura es que debe

haber un antes de este encuentro y un después de este encuentro [...] En 500 años no hemos tenido una figura relevante a nivel del Pueblo Maya, a nivel de todo el continente. (Raxche' [Demetrio Rodríguez Guaján], zit. in Bastos/Camus 2003a: 104f)

Dass Rigoberta Menchú infolgedessen einen Teil des Diskurses des *Movimiento Maya* annahm, wurde von einigen orthodoxen Sektoren nicht gern gesehen. Den Nobelpreis gewann sie 1992 als indigene Frau und daher war es diese Identität, die sie vor allem in den internationalen Foren in den Vordergrund rücken musste. Im nationalen Rahmen jedoch war ihre Position nicht so klar:

Menchú ha evolucionado en sus posturas y discurso desde que recibió el Premio Nobel. Primero salió de la RUOG [Representación Unitaria de la Oposición Guatemalteca, Anm.], para situarse en la plataforma del sector Maya popular, luego se extendió para participar en los sectores mayanistas, cristianos y el sector privado. (Cojtí Cuxil 1997a: 151)

Ideologisch gesehen war und ist die *Fundación Rigoberta Menchú Tum* im *Movimiento Maya* nicht leicht einzuordnen, da sie sich nicht primär mit ethnischen Fragen beschäftigt. Vielmehr widmete sie sich zunächst den RückkehrerInnen, dann dem Kampf gegen die Straflosigkeit. Später arbeitete sie auch in der Antidiskriminierung und der interkulturellen Erziehung, doch waren zumindest von 1992 bis 2001 die Handlungsebenen der FRMT vielfältig und die Führungsebene nicht mit Mayas besetzt (vgl. Bastos/Camus 2003a: 112). Das CUC musste nun eine neue Führungsschicht aufbauen. Unter anderem gründete man 1993 die *Defensoría Maya* unter der Führung von Juan León, deren zentrale Aufgabe die Anklage von Menschenrechtsverletzungen war. Die *Defensoría* unterschied sich darin nicht von ähnlichen Organisationen, wohl aber in ihrem Namen, der die Kategorie „Maya“ annahm (vgl. Bastos/Camus 2003a: 112f). Dies war als Teil eines Veränderungsprozesses in den indigenen Volksorganisationen zu sehen. Die starke Dichotomie zwischen *mayanistas* einerseits und *populares* andererseits schien sich nun zumindest zu relativieren:

[...] el sector Maya-popular, en 1993, adapta o agrega las demandas étnicas a sus tradicionales demandas sociales y se reivindica como Maya. Antes eran Mayas de hecho pero no de discurso ni de proyecto [...]. Desde ese momento, puede considerárseles del Movimiento Maya puesto que empezaron a reivindicar derechos indígenas. (Cojtí Cuxil 1997a: 113)

2.2.3.7 Neue Organisationsstrukturen

Während der vom Selbstputsch des Präsidenten Serrano Elías ausgelösten institutionellen Krise zwischen 1993 und 1994 veränderten sich die Koordinationsstrukturen des *Movimiento Maya*. Die in der *Mesa Maya* verbliebenen Organisationen integrierten sich in die neue zivilgesellschaftliche Koordinierungsstelle FMS (*Foro Multisectorial Social*), die wiederum Teil des INC (*Instancia Nacional de Consenso*) war. COMG und ALMG schlossen sich mit MNRM (*Movimiento Nacional de Resistencia Maya*) und der Delegation zur Ratifizierung der Konvention 169 (*Pro169*) zusammen und beriefen am 5. Juni 1993 eine Versammlung des *Pueblo Maya* ein, welche mit einer Anwesenheit von 213 RepräsentantInnen aus 86 Organisationen zwar erfolgreich verlief, jedoch wieder keine gemeinsame Deklaration hervorbrachte. Die Versammlung wurde daher als Permanente Versammlung (APM – *Asamblea Permanente del Pueblo Maya*) institutionalisiert, *Pro169* und MNRM verblieben als Kern der APM; COMG und ALMG zogen sich zurück.

Die *Mesa Maya* benannte sich in IUCM (*Instancia de Unidad y Consenso Maya*) um. Im Suchen nach Auswegen aus der Staatskrise wurden IUCM und APM zu zwei zentralen AkteurInnen des *Pueblo Maya*, die jedoch unterschiedliche Strategien verfolgten: Während die IUCM radikalere Lösungswege vorschlug, begann die APM eine Strategie der Zusammenarbeit mit dem Staat: Sie schlug Ricardo Cajas als Vizepräsident vor und rief zur Beteiligung an der im Jänner 1994 abgehaltenen Volksbefragung und an den Wahlen auf (vgl. Bastos/Camus 2003a: 113ff).

Der Vereinheitlichung des Diskurses rund um die Terminologie des *Pueblo Maya* stand also in diesen Jahren eine Diversifizierung der organisatorischen Strukturen gegenüber: Den teilweise isolationistischen Strategien von COMG und ALMG wurden die systemgegerichten Strategien von IUCM einerseits und die kollaborativen Strategien von APM andererseits gegenüber gesetzt.

2.2.4 Aushandlung der Friedensverträge

Die folgende Periode der Friedensverhandlungen war von zunehmender Zusammenarbeit des *Movimiento Maya* mit dem Nationalstaat gekennzeichnet.

1993 ernannte Präsident León Carpio Dr. Alfredo Tay Coyoy zum Bildungsminister. León Carpio hatte seit Beginn seiner Amtszeit unter mangelnder politischer Unterstützung und Legitimität gelitten und versuchte sich die Gunst der verschiedenen sozialen Sektoren mittels der Kabinettszusammenstellung zu erwerben. Als Teil dieser Strategie kann auch die

Bestellung von Tay Coyoy und seines Vizeministers Manuel Salazar Tetzagüic gesehen werden. Auch wenn Tay Coyoy offiziell als Kandidat von der Universidad de San Carlos aufgestellt wurde, so wurde seine und Salazar Tetzagüics Zugehörigkeit zum *Movimiento Maya* doch weithin anerkannt. Tay Coyoy gelang es, einige Initiativen zur Förderung der *Educación Maya* durchzusetzen: Erste Inhalte über Maya-Kultur wurden in den Lehrplan aufgenommen, die Maya-Schulen erstmals finanziell unterstützt und der *Consejo de Educación Maya* (CEM-G) gegründet. Mit der Unterstützung der ALMG und des PRONEBI, das 1995 in die DIGEBI (*Dirección General de Educación Bilingüe*) überging, übernahm er die Aufgabe, ethnische Themen in der Bildungspolitik zu forcieren. Im August 1994 veranstalteten diese Organisationen den *I Congreso de Educación Maya* in Quetzaltenango, auf welchem die Grundsteine für eine zweisprachige, interkulturelle Erziehung gelegt wurden (vgl. Bastos/Camus 2003a: 121f).

Ein weiterer Schritt in der Entstehung einer Maya-Politik des Nationalstaates war die Gründung des *Fondo de Desarrollo Indígena* (FODIGUA) auf Initiative der APM, als Institution, die eine spezifische Finanzpolitik für die Maya-Gemeinden vorsah. Die FODIGUA hatte jedoch von Anfang an mit Problemen zu kämpfen, unter anderem mit ihrer schwierigen Position als staatliche Einheit, die aber mit Maya-Organisationen, insbesondere mit Maya-PriesterInnen (im Rahmen des *Consejo de Sacerdotes y Ancianos Mayas*) zusammenarbeitet, sowie mit der chronischen Unterfinanzierung (vgl. Bastos/Camus 2003a: 122f).

2.2.4.1 Entstehung der COPMAGUA

Die Erfahrungen des Friedensprozesses spiegelten sich im *Movimiento Maya* in einer Periode der zuvor nie da gewesenen Einigkeit wieder, welche die Kapazität des *Movimiento* zur politischen Handlungsfähigkeit aufzeigte. Als wichtigste Akteurin dieser Periode kristallisierte sich die COPMAGUA heraus.

Im Rahmen der Versammlung der zivilen Sektoren (*Asamblea de Sectores Civiles – ASC*), die ab 1994 jene Organisationen der Zivilgesellschaft gruppierte, die seit Beginn der Friedensverhandlungen ihre Partizipation in selbigen gefordert hatten, konnten die Maya erstmals aktiv am Friedensprozess teilnehmen. Die Anerkennung als Sektor der Zivilgesellschaft im Rahmen der ASC stellte für die Maya-Organisationen einen wichtigen Erfolg nach Jahren des politischen Aktivismus dar. Die *Saqb'ichil – Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya* (COPMAGUA) formierte sich am 11. Mai 1994 als Vertreterin des *Pueblo Maya* vor der ASC und sie umfasste die zu diesem Zeitpunkt repräsentativsten politischen Maya-Organisationen: ALMG, COMG, IUCM und die APM. Die

COPMAGUA war dafür verantwortlich, für die ASC einen Vorschlag für das von den VerhandlungspartnerInnen Regierung und URNG diskutierte Abkommen über Identität und Rechte der indigenen Völker auszuarbeiten. Der Konsens, der dafür nötig war, war nicht leicht zu erreichen, doch schaffte man es, am 30. Mai 1994 der ASC einen Vorschlag zu übergeben (vgl. Bastos/Camus 2003a: 125ff).

Das Dokument „*Qasaqalaq Tzij, Qakamoom Tzij, Qapac'uum Tzij – Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada*“ geht von der Existenz eines *Pueblo Maya* aus, welches seit der *Conquista* unterdrückt, ausgebeutet und aus den staatlichen Strukturen ausgeschlossen worden sei und einen dreifachen Holocaust (*Conquista*, Aufkommen des Kapitalismus und Bürgerkrieg) überlebt habe. Als solches sei es dem *Pueblo Maya* gelungen, seine Identität zu bewahren und zu entwickeln. Die Weiterentwicklung der eigenen Identität könne nur im Rahmen einer Gesellschaft funktionieren, die die Rechte des *Pueblo Maya* anerkennt. Gefordert wird die Anerkennung der Existenz, politischen und auch territorialen Autonomie, Partizipation und Rechtssprechung des *Pueblo Maya*. Als kulturelle Rechte werden die Anerkennung der Maya-Sprachen, die Förderung der Maya-Kultur, das Recht auf Bildung sowie die Anerkennung von Tracht und archäologischen Orten als Teil der Maya-Kultur gefordert. Im ökonomischen Bereich fordert man die gerechte Verteilung und Restitution von enteignetem Land, Selbstverwaltung, gerechte Löhne und das Recht auf Nutzung der natürlichen Ressourcen. Und als soziale Rechte werden u.a. das Recht, die eigene Identität auszudrücken, die Bestrafung von Diskriminierung und das Recht auf ein würdiges Leben und die Befriedigung der Grundbedürfnisse eingefordert (vgl. COPMAGUA 1994).

Der nächste Schritt bestand nun darin, dass sich die Mitglieder der ASC auf einen Text einigten. Aus Sicht der Maya war es dabei das Ziel, dass dieser Text dem von ihnen vorgeschlagenen in höchstem Maße ähnlich war. Allerdings war der Widerstand in manchen Bereichen der gestellten Forderungen relativ groß. Während die kulturellen Forderungen kaum Einsprüche hervorriefen, führten die Themen soziale Ungleichheit, Land und Territorium, sowie Selbstbestimmung und Autonomie zu polemischen Diskussionen innerhalb der ASC. Der von der ASC schließlich vorgeschlagene Text unterschied sich daher in einigen zentralen Punkten stark von dem ursprünglichen Text der COPMAGUA (vgl. Bastos/Camus 2003a: 130). So wurde zum Beispiel das Recht auf territoriale Autonomie zum Recht auf „Besitz, Nutzung und Administration der traditionellen Territorien“. Der Vorschlag berief sich auf eine große Anzahl an internationalen Dokumenten und fügte den

geforderten Rechten auch Mechanismen zur ihrer Erreichung an. Der Schlusssatz des Textes fasste seine Grundidee zusammen:

La verdadera Unidad Nacional y la Democracia se lograrán mediante la reestructuración del Estado guatemalteco con la plena participación política, económica, social y cultural del Pueblo Maya, así como de la sociedad en general.
(ASC 1994: 76)

Während eines vorübergehenden Aussetzens der Friedensverhandlungen und bis zur Unterzeichnung des Abkommens über Identität und Rechte der indigenen Völker (*Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas – AIDPI*) im März 1995, kam es in der COPMAGUA zu einigen Veränderungen. Die APM zog sich aus der COPMAGUA zurück, da sie ihre Aufgabe in der selbigen für erledigt hielt. Neue AkteurInnen traten jedoch Ende 1994 in die COPMAGUA ein: UPMAG (*Unión del Pueblo Maya*) unter der Führung von Francisco Calí und der *Consejo de los Abuelos Tukum Umam* unter der Führung von Alberto Mazariegos. Diese Umstrukturierung löste eine interne Debatte und Widerstand gegen weitere Eintritte aus, da nun bereits ein „Übergewicht“ der linken, der URNG nahe stehenden Organisationen (UPMAG, Tukum, IUCM) gegenüber den mayanistischen Organisationen (ALMG, COMG) vorlag. Diejenigen FührerInnen der linken Organisationen, die in die COPMAGUA eintraten, waren zwar diejenigen, die einen „mayanisierten“ Diskurs pflegten und sich als Mayas verstanden, doch waren es auch diejenigen, die bald darauf nicht mehr in der COPMAGUA aktiv waren, da sie in die Sphären der Parteipolitik wechselten (vgl. Bastos/Camus 2003a: 133f).

2.2.4.2 Das Abkommen über Identität und Rechte der Indigenen Völker

Nach einem längeren Stillstand in den Verhandlungen unterzeichneten die URNG und die Regierung schließlich am 31. März 1995 den AIDPI. Der Wortlaut des Abkommens stellte für viele eine große Überraschung dar, da niemand erwartet hatte, dass er so sehr mit dem Vorschlag der ASC in seiner Konzeption einer multikulturellen Gesellschaft übereinstimmen würde. Ein Grund dafür mag in der direkten Präsenz von Mayas in den Verhandlungen – im Rahmen der Regierungsdelegation – liegen: ein Erfolg für die vom APM vorangetriebene Strategie des Vordringens in staatliche Strukturen (vgl. Bastos/Camus 2003a: 134ff).

Über Bedeutung und Auswirkungen des AIDPI wurde viel diskutiert. Für dieses Abkommen gilt, was für alle Teile des Friedensabkommens gilt: Sie gehen von einer Art Neugründung der Nation aus und involvieren in ihren Auswirkungen eine Vielzahl von Akteu-

rInnen, die gar nicht bei ihrer Aushandlung dabei waren. Die Folge ist die Unmöglichkeit einer politischen Umsetzung der Verträge. Der AIDPI setzt die offizielle Anerkennung der ethnischen Ungleichheiten in Guatemala und der Existenz von Mayas, Xinkas und Garífunas als Völker voraus. Er erkennt auch die Notwendigkeit einer Änderung von Einstellung und Verhalten der Gesamtgesellschaft an:

Para superar la discriminación histórica hacia los pueblos indígenas, se requiere el concurso de todos los ciudadanos en la transformación de mentalidades, actitudes y comportamientos. (Abs. II/A/1)

Er repräsentiert den Triumph der Terminologie des Multikulturalismus und dessen Aufnahme in den offiziellen Diskurs des Staates. Er fordert die Neudefinition des Landes und profunde strukturelle Reformen im Staat, welche von der Anerkennung und Förderung indigener Sprachen, über eine Bildungsreform und eine Verfassungsreform, bis zur Förderung von Partizipation und Regionalisierung sowie der Anerkennung indigener Rechtsprechung und Landtitel gehen. In seiner Sprache reflektiert er die Beeinflussung durch internationale Menschenrechtskonventionen, aber auch durch die transnationale und nationale indigene Bewegung (vgl. Bastos/Camus 2003a: 138f).

Die Maya-Organisationen nahmen jedenfalls den AIDPI als – zumindest teilweise – Anerkennung ihrer Forderungen an und bauten ihre Handlungsstrategien in den nächsten Jahren auf dessen Implementierung auf. Die COPMAGUA erkannte an, dass es sich beim AIDPI um einen minimalen, aber wichtigen Schritt in Richtung der Abschaffung von Ungleichheiten, Diskriminierung und Kolonialismus handelte (vgl. Bastos/Camus 2003a: 140).

Der AIDPI erkannte einerseits einen Gutteil der Forderungen an, die das *Movimiento Maya* seit Jahren gestellt hatte, und gab den Maya andererseits die Möglichkeit, im Rahmen der Paritätskommissionen, seine Implementierung selbst voranzutreiben.

Es un instrumento más, que permite abrírnos nuevos espacios, no va a resolver nuestro problema, pero por lo menos se empieza a tomar al Pueblo Maya como tal. Eso no significa que sea sólo eso lo que tenemos que hacer, hay mucho más por hacer. Exigimos al Gobierno, pero ¿cuál es mi parte?, ¿que compromiso voy a asumir yo? Que cada uno asuma su responsabilidad, no sólo vamos a pedir, también tenemos que aportar. (Francisco Calí, zit. in Bastos/Camus 2003a: 141)

Dieses Mandat brachte jedoch auch Probleme mit sich: Innerhalb der COPMAGUA brachen erneut interne Spannungen auf. Der AIDPI sah die Schaffung von fünf Paritätskommissionen vor, welche die Umsetzung des Abkommens mittels Gesetzesvorschlägen und

Verfassungsreformen vorantreiben sollten. Konkret sprach der AIDPI von drei Paritätskommissionen – zu den Themen Landrechte, Bildungsreform und Allgemeine Reformen zur Partizipation auf allen Ebenen – und zwei spezifischen Kommissionen: OffIALIZIERUNG der indigenen Sprachen sowie Spiritualität und Heilige Plätze. Die COPMAGUA ernannte jedoch drei weitere Arbeitskommissionen: eine zur Verfassungsreform, eine zu den Rechten der indigenen Frau und eine zu indigener Rechtsprechung. Die Teilnahme der der COPMAGUA angehörigen Organisationen in den Paritätskommissionen war so verteilt, dass ein Übergewicht zugunsten der der URNG nahe stehenden Organisationen bestand. Trotzdem versuchten COMG und ALMG ihre Machtspielräume zu verteidigen, was ihnen auch teilweise gelang.

2.2.4.3 Wahlen

Im Vorfeld der Wahlen im Jahr 1995 entstand eine Organisation mit Namen *K'amal B'e*, die sich als „*Comunidad Política del Pueblo Maya*“ definierte. Es handelte sich dabei um ein Experiment einer Gruppe von langjährigen AktivistInnen des *Movimiento Maya*, darunter Rigoberta Menchú, Alfredo Tay, Demetrio Cojtí, Marco Antonio de Paz, Otilia Lux und Vivian Dinora Pérez. Ihr Ziel war die größere politische Partizipation der Maya und sie förderten daher die Eintragung der indigenen Bevölkerung in das StaatsbürgerInnen-schaftsverzeichnis.

Die 1990 erstmals durchgeführten Foren des *Pueblo Maya* mit den PräsidentschaftskandidatInnen wurden fortgesetzt, zeigten jedoch das geringe Interesse an dem Thema von Seiten der großen Parteien auf (vgl. Bastos/Camus 2003a: 142ff).

Einige Mayas schlossen sich der neu gegründeten Linkspartei *Frente Democrático Nueva Guatemala* – FDNG – an. Juan León wurde als Kandidat für die Vizepräsidentschaft aufgestellt. Diese Aktivitäten wurden von anderen AkteurInnen teilweise nicht geschätzt, so zum Beispiel von *K'amal B'e*: „Ya previmos que entrar con alianzas con otros partidos, sobre todo, dirigidos por ladinos, no nos garantizaba una buena incidencia“ (Marco Antonio de Paz, zit. in Bastos/Camus 2003a: 146).

Rosalina Tuyuc, Juan León und Alberto Mazariegos verließen aufgrund ihrer politischen Aktivitäten die COPMAGUA. Die FDNG gewann schließlich sechs Abgeordnete, darunter Rosalina Tuyuc und Manuela Alvarado. Auch auf Gemeindeebene konnten einige Maya mithilfe der FDNG oder mithilfe von BürgerInnenlisten gewinnen. Xel-Jú erreichte das BürgermeisterInnenamt in Quetzaltenango.

Die Aktivitäten der Regierung des PAN (*Partido de Avanzada Nacional*) mit Präsident Álvaro Arzú an der Spitze in Bezug auf das *Pueblo Maya* beschränkten sich größtenteils

auf die Ratifizierung der Konvention 169 der ILO. Diese befand sich seit Anfang des Jahres 1995 im Kongress und wurde im April an den Verfassungsgerichtshof weitergeleitet. Einige Maya-Organisationen starteten daraufhin eine Kampagne zur Ratifizierung der Konvention, welche sich jedoch großen Widerständen von Seiten der traditionellen Parteien gegenüber sah, die ein Schreckensbild der „Balkanisierung“ Guatemalas heraufbeschworen. Schließlich wurde die Konvention im März 1996 angenommen, jedoch mit einer Einschränkung, die festlegte, dass sie keinen Artikel der Verfassung außer Kraft setzen dürfe (vgl. Bastos/Camus 2003a: 150).

nos pareció tonta la decisión, pero evidencia el miedo a lo indígena. La OIT no acepta ese tipo de enmiendas en ninguno de los instrumentos. Pero pasó, ya es ley. (Martín Sacalxot, zit. in Bastos/Camus 2003a: 150)

Obwohl sich die neue Regierung die Erreichung des Friedens nicht auf die Fahnen geschrieben hatte, führten die Umstände dazu, dass die URNG im März 1996 zu einer Waffenruhe aufrief und im Mai desselben Jahres das Abkommen über sozioökonomische Themen und die Agrarsituation unterzeichnet wurde. Im September wurde das Abrüstungsabkommen unterschrieben und am 29. Dezember schließlich der Friedensvertrag (vgl. Bastos/Camus 2003a: 148).

2.2.4.4 Alternative Handlungsfelder

Neben den Aktivitäten rund um die Implementierung des AIDPI widmeten sich verschiedene Sektoren der indigenen AktivistInnen anderen Aktionsebenen: Die APM trieb die Weiterentwicklung von Artikel 70 der Konstitution voran. Das *Proyecto Q'anil* führte eine Umfrage in den Gemeinden über die Umsetzung der Friedensverträge und des AIDPI durch. Und im Rahmen des Jahres, und später der Dekade der Indigenen Völker, welche die UNO ausrief, entstand in Guatemala das *Comité Pro Decenio del Pueblo Maya – CDPM* – welches es sich zur Aufgabe machte, eine Art Gegengewicht zur COPMAGUA und dem in dieser vorherrschenden Diskurs darzustellen.

Das CDPM forcierte auch die Gründung von *Nim Popb'il*, einer Art Dachorganisation der Dachorganisationen, die jedoch nie institutionalisiert wurde. Sie bildete vielmehr ein Forum des politischen Dialogs und gleichzeitig eine Art Gegengewicht zur COPMAGUA: „[...] el Nim Popb'il tenía en su mente la autonomía de los pueblos que no estaba en los Acuerdos de Paz“ (Marvin Chirix, zit. in Bastos/Camus 2003a: 163).

In den Volksorganisationen stärkte sich inzwischen die Position der CONIC, die ihre Strategie der Besetzung von Ländereien in Kombination mit juristischen Handlungen fortsetz-

te. Im Gegensatz zu den Maya-Organisationen in Bezug auf den AIDPI nahm die CONIC das Abkommen über Sozioökonomie und Agrarsituation nicht als das ihre an. Dies führte dazu, dass sowohl die CONIC als auch die neu gegründete Dachorganisation CNOC (*Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas*) einen kritischeren und autonomeren Standpunkt der Partizipation und Diskussion im Friedensprozess einnahmen, als dies die Maya-Organisationen im Rahmen der COPMAGUA taten (vgl. Bastos/Camus 2003a: 158ff).

2.2.5 Implementierung der Friedensverträge

Von 1997 bis 1998 entwickelten sich so gut wie alle Aktivitäten des *Movimiento Maya* auf nationaler Ebene rund um die Implementierung des AIDPI im Rahmen der Paritätskommissionen.

Mit dem Beginn des offiziellen Friedens 1997 wurde ein neues staatliches Organ, die SEPAZ (*Secretaría de la Paz*) gegründet, welche die Übereinstimmung der politischen Agenden mit den in den Friedensverträgen getroffenen Vereinbarungen überwachen sollte. Die SEPAZ hatte jedoch keinen besonders großen Einfluss auf die Regierungsgeschäfte und auch sonst lief die Implementierung der Friedensverträge schleppend voran. URNG und Regierung sahen sich als einzig Verantwortliche zur Erfüllung des Friedensabkommens und verabsäumten es, die Gesamtgesellschaft in diesen Prozess einzubinden. Für die Regierungspartei PAN schien die Umsetzung des Friedens mehr eine formale Notwendigkeit, als ein soziales und politisches Transformationsprojekt zu sein (vgl. Bastos/Camus 2003a: 169ff).

2.2.5.1 Umsetzung des AIDPI

In der ersten Hälfte des Jahres 1997 nahmen die im AIDPI vorgesehenen Paritätskommissionen ihre Arbeit auf. Ihre Aufgabe war es, Vorschläge zu den jeweiligen Themen auszuarbeiten, um die notwendigen Reformen von Staat und öffentlicher Politik voranzutreiben. Die von der Regierung entsandten VertreterInnen in den Paritätskommissionen waren teils hochrangig, von VizeministerInnen und StaatssekretärInnen bis zu SpezialistInnen in den jeweiligen Bereichen. Diese scheinbar positive Einstellung gegenüber der Arbeit der Paritätskommissionen hatte jedoch einen Haken: Die Kommissionen waren damit zwar quantitativ gleichwertig besetzt, nicht aber in Bezug auf die politischen und verhandlerischen Erfahrungen der RepräsentantInnen. Juan León und Demetrio Cojtí Cuxil berichten:

Los que estábamos en las comisiones paritarias no estábamos preparados en conocimientos. Si hablamos de participación política del pueblo maya, qué es y cómo se estructura y cuál es su fundamento, cómo se seleccionan las autoridades, eso no lo teníamos por escrito, ni lo conocíamos. El gobierno tiene todo tipo de apoyo, es un Estado establecido, con una lógica funcional. (Juan León, zit. in Bastos/Camus 2003a: 175)

[...] the indigenous delegation was weakened by the lack of professional qualifications, contacts and resources, resulting in technical disadvantages. It also had little or no access to the data and information held in the Ministry of Education or logistical back-up. These technical disadvantages meant that some of their proposals and demands were rejected or defeated because of technicalities, restricted circulation of information and grandiloquent language. (Cojtí Cuxil 2002: 113)

Der Erfolg der Arbeit in den Paritätskommissionen verlief sehr unterschiedlich. Die Kommission zur Offizialisierung der indigenen Sprachen entwickelte einen Gesetzesvorschlag, der jedoch nie als solcher angenommen wurde, da der Akt der Anerkennung der indigenen Sprachen als Amtssprachen vielen Regierungsmitgliedern zu weit ging.

Die Kommission zu den Landrechten brachte 1998 einen Vorschlag zur Gründung des Landfonds FONTIERRA ein, welcher vom Kongress im folgenden Jahr angenommen wurde. Einige der MitarbeiterInnen in dieser Kommission wechselten danach in den Vorstand des Fonds oder arbeiteten bei CONTIERRA, der staatlichen Stelle zur Schlichtung von Landkonflikten mit. Allerdings konnte man mit diesen Instrumenten in einem Land, in dem 75% der bewirtschafteten Fläche in den Händen von weniger als 1% der landwirtschaftlichen ProduzentInnen ist und 96% der ProduzentInnen nur 20% des Landes zur Verfügung haben, nur wenig ausrichten. Ebenso sind das Fehlen eines funktionierenden Grundbuchsystems und die fehlenden rechtliche Grundlage zur Anerkennung indigener kommunaler Ländereien ein bestehendes Problem (vgl. MINUGUA 2001: 25ff).

Die Kommission zu Reform und Partizipation auf allen Ebenen sah sich einigen internen Konflikten ausgesetzt. Sie präsentierte jedoch zwei Gesetzesvorschläge, einerseits zur Reform des Gemeindegesetzbuches, andererseits zu der Einrichtung der so genannten *Consejos de Desarrollo*, die 2002 angenommen wurden.

Der Dialog in der Kommission zu Spiritualität und Heiligen Orten erwies sich als schwierig. Einige spirituelle Maya-FührerInnen waren nämlich der Ansicht, dass das gesamte nationale Territorium als heiliger Ort anzusehen sei, während einige Regierungsbeamte davon ausgingen, dass die Anerkennung von heiligen Orten Enteignungen mit sich bringen

würde. Aus dem Zusammenprall der Perspektiven ergab sich bald das Ende der Gespräche. Erst im Oktober 2001 nahm man die Gespräche wieder auf.

Die Kommission zu den Rechten der indigenen Frauen hatte zwar mit Finanzierungsproblemen zu kämpfen, schaffte es aber, 2002 die *Defensoría de la Mujer Indígena* (DEMI) zu gründen und einen Vorschlag für ein Gesetz gegen sexuelle Belästigung auszuarbeiten.

Die Kommission zur indigenen Rechtssprechung verfolgte ihren Auftrag eher auf Ebene der Forschung und Datensammlung und gab ein neunbändiges Sammelwerk über indigenes Recht heraus (vgl. Bastos/Camus 2003a: 176-184).

Die Kommission zur Bildungsreform (COPARE) diskutierte polemische Themen wie die Gründung einer Maya-Universität und die Regionalisierung des Bildungssystems. Im Juli 1998 präsentierte sie ihren Entwurf zur Bildungsreform. Dieser Vorschlag wurde jedoch nur zu einem vieler Beiträge im größer angelegten Prozess der Bildungsreform. Im Beratungsausschuss waren in diesem Stadium des Prozesses nur mehr drei indigene Vertreter eingesetzt und so zogen sich diese aus Protest aus den Verhandlung zurück. Daraufhin erhöht die Regierung die Anzahl der indigene VertreterInnen auf acht. Demetrio Cojtí Cuxil, der von Anfang an in der Paritätskommission gewesen war, nahm seit 2000 in seinem neuen Amt als Vizebildungsminister an den Verhandlungen zur Reform teil (vgl. Cojtí Cuxil 2002).

2.2.5.2 Rückschlag bei der Volksbefragung

Die größten Implikationen für das *Movimiento Maya* brachte wohl die Kommission für Verfassungsreformen mit sich. Diese sollte die mit dem AIDPI verbundenen und die für die indigenen Völker notwendig erscheinenden Reformen der Verfassung ausarbeiten. Die Kommission arbeitete relativ unabhängig von der COPMAGUA und suchte sich ihre Finanzierung in internationalen Institutionen. Die Vorschläge, die für die Verfassungsreform bei der Kommission eingingen, umfassten 157 Artikel. Die Kommission reduzierte diese auf 47 Artikel. Von diesen präsentierte sie 10 in ihrer Initiative zur Verfassungsreform vor dem Kongress. Ab August 1997 wurden die Vorschläge zur Verfassungsreform in einem alle Parteien umfassenden Ausschuss, der *Comisión Multipartidaria*, diskutiert. Dort kam es im Mai 1998 zu einem Vorfall: Nachdem es in der Diskussion um den Artikel 203, welcher die Anerkennung der indigenen Rechtssprechung beinhalten sollte, zu Unstimmigkeiten gekommen war, entsandte die COPMAGUA selbst Delegierte in den Kongress, welche die bereits in der *Comisión Multipartidaria* getroffenen Vereinbarungen unterliefen und im Kongress eine eigene – weniger weit reichende – Vereinbarung über den Inhalt des Artikel 203 aushandelten. Nach diesem Zwischenfall kehrten die Verhandlungen über die Verfas-

sungsreformen wieder in den Kongress zurück. Dort wurden schließlich im Oktober 1998 50 Artikel der Verfassung reformiert. Davon betrafen fünf die von der Kommission geforderten. Sie beinhalteten die Charakterisierung Guatemalas als „multiethnische, plurikulturelle und multilinguale Nation“, die Anerkennung von Identität und Spiritualität der indigenen Völker (als *pueblos*, nicht mehr als *grupos étnicos*), die Offizialisierung der indigenen Sprachen und die Anerkennung indigenen Gewohnheitsrechtes. Die reformierten Artikel der Verfassung mussten jedoch noch in einer Volksbefragung bestätigt werden. Dieses Referendum wurde im Mai 1999 durchgeführt; es beinhaltete vier Fragen, von welchen sich die erste auf die von den Mayas vorgeschlagenen Artikel bezog (vgl. Bastos/Camus 2003a: 193-201).

Die Befragung brachte ein ernüchterndes Ergebnis für die Maya-Organisationen: Nur 18% der Bevölkerung nahmen an der Befragung teil und davon sprachen sich 53% gegen die Reformen aus. Warren (2002) zeigt auf, wie die Haltung der Parteien, die erfolgreiche „Nein“-Kampagne, sowie die unklare Einstellung vieler MayanistInnen in Bezug auf das Referendum zu diesem Ergebnis führen konnten. Die Parteien selbst hatten zwar den Vorschlag erarbeitet, doch im Vorfeld des Referendums zeigte sich keine von ihnen mehr überzeugt von den Reformen oder unterstützte sie aktiv.

Die Position der Maya-Organisationen war ambivalent: Viele Maya-AktivistInnen stimmten zum Beispiel nur einigen der in Frage Eins vorgeschlagenen Verfassungsänderungen zu und hielten es daher für besser, nicht an der Befragung teilzunehmen. Diese Unsicherheit in Bezug auf die Einschätzung des Referendums übertrug sich auch auf die lokalen Organisationen, deren Mitglieder die Aktivitäten der Maya-Organisationen in der Hauptstadt oftmals nicht mit ihren eigenen Lebensumständen in Verbindung brachten. Die Kampagne für das „Ja“ konnte den Strategien der „Nein“-Kampagne auch marketingtechnisch nicht das Wasser reichen:

Nuestra estrategia era el voto consciente, pero educar a un pueblo en poco tiempo es difícil. La estrategia del ‘no’ era de meter mensajes subliminales y deshacer la opinión de la gente. (Mariano Cox, zit. in Bastos/Camus 2003a: 209)

Die „Nein“-Kampagne, in die auch der bekannte Maya-Journalist Estuardo Zapeta involviert war, arbeitete mit einer Rhetorik der Angst, welche ein Szenario von ethnischen Konflikt und Zerfall des Landes heraufbeschwor: „[...] demostraron el temor oculto de los ladinos al mundo indígena; los temores inconscientes“ (Gabriel Aguilera, zit. in Bastos/Camus 2003a: 210).

2.2.6 Krise des *Movimiento Maya* und neue Herausforderungen

Das Ergebnis der Volksbefragung war ein schwerer Schlag für den Friedenprozess. Die Implementierung eines Großteils der Abkommen blieb unvollständig, doch hatte man jetzt eine Begründung dafür. Für die Maya bedeutete das Ergebnis das Ende einer Etappe der Veränderung. Es stellte eine Art Legitimierung von Rassismus und Diskriminierung gegen Mayas dar:

Después de la consulta se fortaleció mayormente la posición discriminatoria y excluyente, hasta ahora nadie quiere hablar de derecho indígena, de reconocimiento a la identidad porque todos dicen ‘es como no pasó la Consulta Popular’, entonces...
(Juan León, zit. in Bastos/Camus 2003a: 211)

Die Maya-Organisationen stellten in dieser Phase der Krise ihre Verbindung mit den Organisationen an der Basis in Frage, ihre Kapazität, diese zu mobilisieren und die politische Vision des *Movimiento Maya* selbst (vgl. Bastos/Camus 2003a: 211).

2.2.6.1 Krise der COPMAGUA

Für die COPMAGUA hatte bereits der Prozess der Implementierung der Verträge einige Herausforderungen mit sich gebracht: Die Paritätskommissionen distanzieren sich nach und nach in ihrer Arbeit von der Struktur der COPMAGUA, sei es aus ideologischen Gründen oder um sich ihrer Einflussnahme zu entziehen. Gleichzeitig war es aber die COPMAGUA, welche alle finanziellen Ressourcen zu verwalten hatte. Als größte und scheinbar repräsentativste Maya-Organisation erhielt sie fast sämtliche finanzielle Ressourcen von Seiten internationaler und ausländischer Institutionen. Die damit einhergehende Institutionalisierung und politische Verantwortung führte jedoch zu einem administrativen Chaos, sowie zu Misstrauen und Machtkämpfen innerhalb der Organisation (vgl. Bastos/Camus 2003a: 186ff).

Nach der Niederlage bei der Volksabstimmung kamen die administrativen Probleme, interne Kritiken sowie der Legitimitätsverlust der COPMAGUA immer mehr zum Vorschein. Die internationalen Agenturen forderten eine externe Evaluierung ihrer Tätigkeiten. Diese wurde schließlich zwischen Februar und März 2000 durchgeführt. Das Ergebnis der Evaluierung zeigte auf, was zu diesem Zeitpunkt ohnehin schon klar war: Die COPMAGUA hatte eine wichtige und schwierige Arbeit gemacht, doch die Probleme im Finanzbereich, die internen Machtkämpfe und die parteipolitischen Affinitäten verhinderten die Weiterführung der Arbeit. Das Evaluierungsteam schlug eine Restrukturierung der

COPMAGUA vor, welche von den Mitgliedern selbst ausgearbeitet werden sollte. Inzwischen wurde die externe Finanzierung auf ein Minimum zurückgeschraubt. Die Positionen in der COPMAGUA waren jedoch zu diesem Zeitpunkt schon so unterschiedlich, dass die ALMG sich schließlich aus dem Diskussionsprozess zurückzog und auch der COMG verließ im Juni 2000 die COPMAGUA (vgl. Bastos/Camus 2003a: 216-223).

Der Fall der COPMAGUA zeigt exemplarisch das Problem der großen Abhängigkeit der meisten als NGOs institutionalisierten Maya-Organisationen von internationalen GeberInnen auf – ein Umstand der durch die Verlagerung von ehemals staatlichen Aufgaben auf zivilgesellschaftliche Sektoren im neoliberalen StaatsbürgerInnenschaftsregime noch verstärkt wird.

2.2.6.2 Die Partizipation der Maya im Nationalstaat

Die Wahlen kurz nach der Volksbefragung im November 1999 brachten die populistische FRG, in deren Reihen auch der ehemalige Diktator Ríos Montt war, an die Macht. Die Partizipation der Maya in diesen Wahlen verlief unsystematisch und individualisiert. Einige kandidierten für die FRG, anderen für das PAN oder die neu gegründete ANN (*Alianza Nueva Nación*), über die das erste Mal auch die URNG in eine politische Partei involviert war. Die FDNG erreichte in diesen Wahlen keine/n Abgeordnete/n mehr, die ANN hingegen kam auf 13 % der Stimmen und besetzte drei ihrer Abgeordnetensitze mit Mayas aus der revolutionären Bewegung: Pablo Ceto, Alberto Mazariegos und Gregorio Chay. Insgesamt stieg die Anzahl der indigenen Abgeordneten in dieser Periode von 6 auf 14 an. In der Phase der Regierungsbildung bot der neue Präsident Alfonso Portillo einigen bekannten Mayas hohe Stellungen in seinem Kabinett an: Otilia Lux de Cotí, ehemalige Mitarbeiterin der Wahrheitskommission, wurde Kulturministerin, Virgilio Alvarado und Victor Manuel Racancoj ihre Vizeminister. Demetrio Cojtí Cuxil wurde Vizebildungsminister und setzte Demetrio Rodríguez Guaján in der DIGEBI ein. Später, im Jahr 2002, wurde José Us Vizeumweltminister. Demetrio Cojtí erzählt über die Beweggründe, sich in diese Regierung zu integrieren:

Lo acepté porque mi causa inmediata era salvar la Reforma Educativa, todo nuestro temor era que el FRG iba a tirar todo eso a la basura y entonces todo el trabajo perdido. Eso fue la principal razón de inmediato, yo no pensé por ejemplo en que lo indígena, lo maya, el liderazgo que has tenido, todo eso [...] sino salvar la Reforma Educativa. (zit. in Bastos/Camus 2003a: 225)

Die Mitarbeit im Nationalstaat über traditionelle Parteien bietet auch die Möglichkeit, die staatlichen Strukturen von innen kennen zu lernen:

Lo miro desde el ángulo de aprendizaje fabuloso, contentísimo por haberme introducido dentro del Estado y ver el teje y maneje de las cosas, el torbellino, el remolino, de alrededor del gobierno o del Ministerio. Eso es fabuloso, realmente no tienen esa oportunidad desde la sociedad civil, ni desde las agencias de cooperación, ni desde el mundo académico, no tienen esa experiencia. Aquí todo es ganancia. (i-bid.)

Andererseits müssen die Maya in der Regierung auch die bestehende Diskriminierung und den Rassismus sowie das Desinteresse innerhalb der staatlichen Institutionen konfrontieren und Rückschläge innerhalb ihrer eigenen Ministerien verteidigen. So kann man selbst die Errungenschaften im Bildungsministerium nur als sehr kleinen Schritt bezeichnen, im Angesicht der Tatsache, dass immer noch nur 25% der SchülerInnen Unterricht in ihrer Muttersprache bekommen (vgl. Esquit 2003: 32).

In einer Analyse der öffentlichen Politik in Bezug auf Maya-Themen und Multikulturalismus, die Hugo Cayzac im April 2002 durchführte, kommt der Autor bei einer Analyse von 45 vom Staat entweder im Rahmen des AIDPI oder im Rahmen der Konvention 169 der ILO aufgenommenen Verpflichtungen auf 25 Bereiche, in denen keinerlei Aktivitäten unternommen wurden, auf 12 Bereiche in denen die unternommenen Aktivitäten oder das zugewiesene Budget unzureichend sind, auf drei, die in Arbeit sind, zwei die aufgrund des negativen Ausgangs der Volksbefragung nicht umgesetzt wurden sowie drei, die umgesetzt wurden (diese betreffen die Arbeit der Paritätskommissionen und die Installation eines Programms über indigenen Rechtsprechung). Nichtsdestotrotz wurde im Jahr 2005 ein Rahmengesetz für die Friedensverträge verabschiedet, das die Verpflichtung des Staates zur Erfüllung derselben festschreibt.

Mit der neuen Regierung unter der Gran Alianza Nacional (GANAN) und Präsident Oscar Berger seit dem Jahr 2004 hat sich an der Präsenz der Maya im Nationalstaat jedoch nicht viel verändert: Die Idee, bei diesen Wahlen eine indigene Partei zu formieren, konkretisierte sich nicht, und so verlief die Partizipation der Maya ähnlich wie bei den vorangegangenen Wahlen. Die Zahl der indigenen Abgeordneten im Kongress beläuft sich weiterhin nur auf 10 % (15 von 158). Sechs hohe Stellen in den Ministerien sind von Mayas besetzt. Celso Chacón ist Vizeminister für zweisprachige interkulturelle Bildung, Manuel Salazar Tetzagüic Kulturminister (vgl. Cojtí Cuxil 2006a; IWGIA 2005).

Die Besetzung hoher Stellen in den Ministerien mit Mayas wird oftmals als Kooptionspolitik des Staates und als „Feigenblatt“ kritisiert. In einer kritischen Analyse weist Cojtí (2006a) darauf hin, dass die Mehrheit der für den Staat arbeitenden *Indígenas* weiterhin jene Jobs innehaben, die kein Ladino haben oder machen will. Der Zugang zu Stellen in der öffentlichen Politik ist nicht institutionalisiert, die wenigen staatlichen Stellen für „indigenen Angelegenheiten“ stehen isoliert, ohne Budget oder klaren Auftrag da: „Son incrustaciones institucionales, aisladas y abandonadas a su suerte, sin incidencia dentro y fuera del Ministerio o Secretaría en la que se localizan o del Estado“ (Cojtí Cuxil 2006a: 52). Diejenigen Ladinos im Staatsapparat, die einer Multikulturalisierung des Staates positiv gegenüberstehen, sehen sich oftmals den Anschuldigungen des Verrats und dem Unverständnis anderer Ladinos oder ihrer Vorgesetzten ausgesetzt (ibid: 62).

Andererseits erfolgt politische Partizipation auch auf der lokalen und regionalen Ebene. Von 2004 bis 2008 werden 119 der 331 *municipios* von indigenen BürgermeisterInnen verwaltet. So ist es zum Beispiel, wie schon erwähnt, dem BürgerInnenkomitee Xel-Jú in Quetzaltenango in zwei aufeinander folgenden Perioden (1995-1999, 2000-2004) gelungen, den Bürgermeister zu stellen. Die unabhängige Stellung einer BürgerInnenliste hat Xel-Jú allerdings auch das Problem eingebracht, dass man von Seiten staatlicher bzw. parteipolitischer Stellen versucht, sie finanziell auszuhungern (vgl. Esquit 2003: 44). Andere indigen verwaltete *municipios* werden wiederum von den jeweiligen Parteien, denen die BürgermeisterInnen angehören, und anderen Partikularinteressen kontrolliert und so an einer unabhängigen Entwicklung gehindert (ibid: 46f). Die Reform des BürgerInnengesetzbuches und die Einführung der *Consejos de Desarrollo* sollte eigentlich eine größere Partizipation auf lokaler Ebene ermöglichen, jedoch:

Aún así, algunas personas observan que dichas leyes [...] es una forma de intervención y de control del Estado y de los grupos de poder – tales como los partidos políticos – sobre las asociaciones locales. (Esquit 2003: 48)

Eine weitere Form der Partizipation auf lokaler Ebene sind die traditionellen Formen der Gemeinschaftsorganisation, wie z.B. die *alcaldías indígenas*, die meist parallel zur staatlich anerkannten *alcaldía* arbeiten und Aufgaben wie Konfliktmediation oder die Regelung kleinerer administrativer Angelegenheiten übernehmen und so ihre eigene Legitimität entwickelt haben. Die Zusammenarbeit dieser Institutionen mit den mayanistischen Organisationen ist jedoch beschränkt und manchmal konfliktträchtig (vgl. Esquit 2003: 48).

2.2.6.3 Neue Handlungsräume

Trotz einer Phase der Selbstkritik und geringen öffentlichen Präsenz des *Movimiento Maya* in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts, sind viele Personen und Organisationen weiterhin aktiv in den verschiedensten Bereichen involviert.

Für die indigenen Volksorganisationen wie CONAVIGUA, CERJ, CONDEG, CCPP oder CUC konstatieren Bastos und Camus (2003a: 237ff) einen „Verlust ihrer Existenzberechtigung“ aufgrund des politischen Kurswechsels der URNG und der Notwendigkeit, die Beziehungen zu dieser neu zu definieren, sowie aufgrund eines gewissen Ideologieverlustes und des Austritts wichtiger Führungspersönlichkeiten.

Die *campesino* Organisationen hingegen können ihr hohes Handlungsprofil erhalten, sei es als eigenständige Institutionen oder innerhalb der CNOC, und sehen sich auch mehr und mehr den indigenen Anliegen verpflichtet: „[...] están buscando desarrollar su dimensión étnica y se consideran parte del movimiento maya“ (Bastos/Camus 2003a: 240).

Die CNOC legte zum Beispiel 2002 mit ihrer „*Propuesta de Desarrollo Rural*“ ein Dokument vor, in welchem die „indigene Identität im Kampf der *campesinos*“ als ein Querschnittsthema definiert wird und die Implementierung des AIDPI sowie der Konvention 169, ebenso wie die Offizialisierung der indigenen Sprachen, die Selbstadministration von natürlichen und finanziellen Ressourcen und die Institutionalisierung eines permanenten Dialoges zwischen Staat und indigenen Völkern gefordert wird (vgl. CNOC 2002: 32-33).

Die CONIC ihrerseits hat ohnehin schon immer eine Rolle eingenommen, in der sie die Anliegen von *Indígenas* und *campesinos* zu verbinden versucht und artikuliert immer mehr bewusst ihre Identität in den Begriffen der „Mayanität“: Die Versammlungen fangen mit Maya-Zeremonien an, die Verwendung von Maya-Sprachen und dem Maya-Kalender wird gefördert. Über das *Foro Maya*¹¹, in dem auch andere Organisationen wie der COMG involviert sind, hat sie ihre Beziehungen zum *Movimiento Maya* verstärkt. Die CONIC und das *Foro Maya* erarbeiteten zusammen mit CECMA und ANEU (*Asociación Maya de Estudiantes Universitarios*) einen Gesetzesvorschlag, das *Ley de las Nacionalidades Indígenas*, mit dem sie ihren kritischen Standpunkt gegenüber dem AIDPI zum Ausdruck brachten (vgl. Bastos/Camus 2003b: 123-126). Ein immer wichtigeres Aktionsfeld der CONIC ist auch der Kampf gegen die neoliberale Wirtschaftspolitik, zum Beispiel in Form der Freihandelszonen, in welchem sie sich mit anderen globalisierungskritischen Bewegungen zusammenschließt (vgl. IWGIA 2005).

¹¹ Darin partizipieren rund 30 Maya-Organisationen (vgl. Cayzac 2002: 22).

Dies ist nur ein Beispiel dafür, dass das *Movimiento Maya* seine Beziehungen zu anderen sozialen Sektoren verstärkt hat und sich die ethnische Identität gegenüber anderen sozialen Identitäten zu relativieren beginnt. Eine „Maya-Politik“ wird nun von verschiedenen Ebenen der Gesellschaft aus gemacht, nicht mehr nur von den traditionellen Maya-Organisationen, sondern auch von „indigenen“ Organisationen wie der CONIC, von staatlichen Institutionen wie der ALMG, DEMI oder FODIGUA, von Mayas in staatlichen Stellen und von verschiedenen Räumen der Zivilgesellschaft aus, wie Parteien, Frauenorganisationen, NGOs, religiösen Zentren, Zeitungen, Universitäten, Forschungszentren, Agenturen der Entwicklungszusammenarbeit oder internationalen Organisationen (vgl. Bastos/Camus 2003a: 317f).

Von verschiedenen Seiten des *Movimiento Maya* entstehen in diesen Jahren der „Krise“ Initiativen des Dialoges, in denen die Themen Repräsentativität, Führungskrise, Generationenwechsel oder die fehlende politische Schlagkraft diskutiert werden. Die ideologischen und institutionellen Zuschreibungen der vergangenen Jahrzehnte fallen nun weg und es entsteht ein Moment der internen Reflexion. Von diesem Prozess zeugen Diskussionsräume wie das *Foro Maya*, die *Plataforma Maya*¹² oder der *Espacio de Coordinación Política Maya*. Letzterer präsentierte im Mai 2002 seine *Agenda Política Maya*, in welcher lange Zeit unbeanspruchte Konzepte wie Autonomie und Territorialität wieder aufgenommen wurden (vgl. Bastos/Camus 2003a: 242ff). Der Dachverband *Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej*¹³ veranstaltete 2003 und 2004 Protestmärsche für „Würde, Identität und Rechte des Pueblo Maya“ und präsentierte 2004 eine *Agenda Común Maya*, die sich in der Tradition des *Rujunamil* sieht und die Nicht-Umsetzung des AIDPI anklagt, sowie konkrete Forderungen im Bereich der öffentlichen Politik, der Rechtsreform und des Zugangs zum Rechtssystem sowie der Ratifizierung internationaler Konventionen enthält. Außerdem ist *Waqib' Kej* für die Umsetzung der *III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala* in Tecpán im März 2007 zuständig (vgl. www.waqib-kej.org [04.03.2007]). Die dort stattfindende Vernetzung indigener Organisationen aus ganz Lateinamerika manifestiert sich auch in anderen internationalen Foren. Die

¹² FRMT, ALMG, CNEM, Asociación Uk'u'x Mayab' Tinamit, DEMI, PRODESSA (vgl. *Plataforma Maya* 2001).

¹³ CONIC, CONAVIGUA, CUC, ASCODIMAYA, CNP-Tierra, PRODESSA, Area Indígena CALDH, Pop No'j, Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ, Defensoría Maya, MOJOMAYAS, Coordinadora de Organizaciones para el Resarcimiento del Pueblo Maya, Comisión Consultativa Maya, Coordinadora Juvenil de Comalpa, Asociación Ak' Tenamit, FRMT, Asociación Maya Uk'u'x B'e, CNEM, CDPM, Uk'u'x Maya (vgl. www.waqib-kej.org [04.03.2007]).

Maya haben VertreterInnen im *International Indian Treaty Council*, in der *Liga Maya Internacional*, dem *Parlamento Indígena de América* und dem *Consejo Indígena de Centroamérica*, in der OAS, dem *Permanent Forum on Indigenous Issues* der UNO sowie in der UNESCO (vgl. Cojtí Cuxil 2006b: 21).

Die *Plataforma Maya* veranstaltete 2001 einige Arbeitsgruppen, in denen über die Schwächen und Stärken des *Movimiento Maya* diskutiert wurde. Dort wurden das Fehlen einer strategischen Agenda, ausgebildeter politischer Führungskräfte, ökonomischer Ressourcen, die Instrumentalisierung der Mayabewegung durch andere AkteurInnen, sowie die zunehmende Legitimitätskrise der indigenen Führungsschicht als grundlegende Mängel in der Geschichte des *Movimiento Maya* identifiziert und man kam zu dem Schluss:

El Movimiento Maya hoy es un movimiento disperso, fragmentado y con poca capacidad de incidencia. No es un actor político relevantemente [sic] en el ejercicio del poder. (Plataforma Maya 2003: 18)

Hingegen wurden als Stärken und Errungenschaften die organisatorischen und politischen Erfahrungen sowie die Bedeutung der Maya-Identität und *Cosmovisión* für die Vision und Konstruktion eines plurikulturellen Staates genannt. Ebenso wurde auf die Fortschritte im Bereich der Bildung eingegangen (vgl. Plataforma Maya 2003).

Die Förderung von Maya-Sprachen und der *Educación Maya*, im Rahmen der ALMG¹⁴ und des *Consejo Nacional de Educación Maya* (CNEM)¹⁵, sowie ihrer zahlreichen Mitgliedsorganisationen und anderer regionaler Initiativen, stellt weiterhin einen der Eckpfeiler der Bewegung dar. Die ALMG konnte mit der Verabschiedung des *Ley de Idiomas Nacionales* im Mai 2003 zumindest theoretisch einen Erfolg verzeichnen, da dieses den Gebrauch von indigenen Sprachen im öffentlichen wie privaten Raum anerkennt und die öffentliche Kommunikation in Maya-Sprachen in den jeweiligen Regionen vorschreibt. Die Offizialisierung der indigenen Sprachen enthält dieses Gesetz jedoch nicht und ebenso wenig wurde es umgesetzt.

Größer wurde die öffentliche Präsenz von Maya-Frauen in der Bewegung. Diese waren immer im *Movimiento Maya* aktiv gewesen, 1988 entstand CONAVIGUA, später die Nationale Permanente Kommission der Rechte der indigenen Frau der COPMAGUA, die

¹⁴ Die ALMG ist heute die einzige autonome, staatlich anerkannte Maya-Institution. 2004 verfügte sie über ein Budget von 28 Mio. Quetzales.

¹⁵ Der CNEM ist die Nachfolgeinstitution des CEM-G. Er ist eine Dachorganisation von Maya-Schulen und -Organisationen, die im Bereich der *Educación Maya* arbeitet und von der UNESCO finanziert wird.

Defensoría de la Mujer Indígena und das *Foro Nacional de la Mujer*, sowie auf regionaler Ebene *Kichin Konojel* in Chimaltenango und FUNMAYAN in Alta Verapaz (vgl. dazu ausführlich Kühhas 2000). In den letzten Jahren fand jedoch eine verstärkte Reflexion über den Zusammenhang von Ethnizität, Identität, Gender und Macht innerhalb von Organisationen wie *Grupo de Mujeres Mayas Kaqla*, einer Organisation von Maya-Frauen aus verschiedenen Berufen, oder *Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj*, die die politische Partizipation von Maya-Frauen auf allen Ebenen stärken will, statt (vgl. Bastos/Camus 2003a: 245f).

Zunehmende Bedeutung erlangte auch Spiritualität bzw. Religion im Rahmen der Maya-Organisationen. Zurzeit existiert eine Reihe von Organisationen von spirituellen Maya-FührerInnen (*aj q'ijab'*), wie *Oxlajuj Ajpop* oder die *Asociación de Sacerdotes Mayas*. Auch viele der anderen Maya-Organisationen integrieren Maya-Zeremonien in ihre Veranstaltungen (vgl. Bastos/Camus 2003a: 246f).

Verfolgt man den Diskurs in der Presse in den letzten Jahren¹⁶, so stechen zwei Themen in der öffentlichen Diskussion hervor: Einerseits die Debatte um indigene Rechtssprechung und andererseits die Thematisierung von Rassismus und Diskriminierung. Ersteres Thema wird verstärkt ab Mitte des Jahres 2006 diskutiert, seit der Höchstgerichtshof zusammen mit anderen Organisationen wie der *Defensoría Maya* und der SEPAZ die Implementierung des indigenen Rechtssystems auf nationaler Ebene prüft (vgl. Sandoval 2006). Der Höchstgerichtshof hatte 2005 erstmals entschieden, dass eine Person, die bereits vor einem indigenen Gericht verurteilt worden ist, nicht auch noch nach dem westlichen Rechtssystem verurteilt werden könne. Damit schaffte der Gerichtshof einen Präzedenzfall für die Legitimität des *derecho maya* und seine Koexistenz mit dem offiziellen Rechtssystem (vgl. PNUD 2005: 236).

Rund um die öffentliche Diskussion von Rassismus und Diskriminierung hat das *Movimiento Maya* in den letzten Jahren ein neues Diskursfeld errungen. Im Juni 2002 wurde der Journalistin, Anthropologin und Maya K'iche' Irma Alicia Velásquez Nimatuj der Eintritt in das Lokal „*El Tarro Dorado*“ in Guatemala Stadt verwehrt, weil sie Maya-Tracht trug. Ihre Reaktion, indem sie diese Diskriminierung in der Presse, verschiedenen Organisationen und dem Ministerium denunzierte, rief eine nationale Debatte über Rassismus und Diskriminierung hervor, die sich bis heute fortsetzt (vgl. Bastos/Camus 2003a: 249). Das Strafgesetzbuch wurde reformiert und enthält jetzt den Tatbestand der Diskriminierung und

¹⁶ Einen guten Überblick über den Diskurs zu multikultureller Demokratie und indigenen Rechten in der guatemaltekkischen Presse findet man im Blog democraciamicultural.blogspot.com [25.01.2007].

es wurde die *Comisión Presidencial Contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas* gegründet. Im April 2005 wurden erstmals fünf Personen – Mitglieder der FRG – wegen Diskriminierung zu einer wandelbaren Strafe von drei Jahren und zwei Monaten verurteilt. Das Opfer ihrer verbalen rassistischen Attacken war Rigoberta Menchú (vgl. Reynoso 2005). Diese gab im Februar 2007 bekannt, dass sie mit dem *Movimiento Político Winaq* und der Partei *Encuentro por Guatemala* als Kandidatin für die Präsidentschaft bei den Wahlen desselben Jahres kandidieren werde (vgl. Estrada 2007).

3 Vom Indio zum Maya - Identitätspolitik der Mayabewegung

[...] the creation of a highly self-conscious ideology about practice has a different ontological status than the part of culture that informs practice. But rather than dismiss such statements as inauthentic and inaccurate, we should understand these differences in status and understand how all are a part of culture.

Jean Jackson (2006: 581)

Im letzten Kapitel wurde versucht, das *Movimiento Maya* ansatzweise in seiner Breite und Heterogenität vorzustellen, wenn auch mit einem einschränkenden Blick auf die nationale Ebene. In diesem Kapitel erfolgt nun eine Analyse des Diskurses jener intellektuellen Elite dieser Mayabewegung, die meist als kulturalistisch bzw. mayanistisch bezeichnet wurde. Es handelt sich dabei um eine Gruppe von meist in guatemaltekischen, manche auch in europäischen oder nordamerikanischen Hochschulen ausgebildeten Mayas, die einen gemeinsamen Diskurs einer Pan-Maya-Ideologie pflegen, der sich in wissenschaftlichen Publikationen, Konferenzprotokollen, Zeitungskolumnen, Broschüren, politischen Forderungen, Schultexten uvm. manifestiert¹⁷ und der vor allem seit den 1990er Jahren in weiten Teilen der Mayabewegung rezipiert und angenommen wurde:

Las demandas mayas de cualquier tendencia, están generalmente centradas en esta ideología. Tanto los activistas que defienden derechos culturales, humanos y campesinos, como los que pretenden una lucha política vía el sistema de partidos políticos, trabajan a partir de estas ideas, es decir, utilizando un pensamiento *mayanista* que le da importancia fundamental a la interculturalidad como una nueva forma de relación entre los pueblos de Guatemala. (Esquit 2003: 8)

Im Zuge der politischen Forderungen, aufbauend auf einer politisch verstandenen gemeinsamen Identität aller Maya-Völker, findet in diesem Diskurs auch eine selektive Aneignung und Zurückweisung westlicher Wissenschaft statt, der westliche ForscherInnen vor eine Reihe von methodologischen und theoretischen Fragen stellt. Auf diese soll zunächst

¹⁷ Wenn ich im Folgenden *Movimiento Maya* oder Mayabewegung schreibe, beziehe ich mich hauptsächlich auf diesen Personenkreis der sog. MayanistInnen bzw. jene Maya-Organisationen, die von ihrem Diskurs beeinflusst wurden.

eingegangen werden, bevor dann im nächsten Teil analysiert wird, welche Prozesse der Identitätskonstruktion im Diskurs jener Maya-Intellektuellen zur Anwendung kommen¹⁸. Zuletzt wird durch einen kurzen Blick auf indigene Identitäten im lokalen bzw. urbanen Kontext das Bild von Maya-Identitäten, das im intellektuellen Maya-Aktivismus gezeichnet wird, durch eine Kontrastierung mit sozialen Realitäten in Frage gestellt und somit die Problematik von Repräsentation und indigenem Essentialismus nochmals dargelegt.

3.1 Repräsentation und FührerInnenschaft

Politicizing ‘who speaks for whom’ is a central issue inside and outside movements that seek recognition, greater cultural autonomy, and political influence.

Kay B. Warren (1998a: 19)

Die Frage „Wer spricht für wen?“, wie Warren richtig bemerkt, wird sowohl für AktivistInnen als auch für BeobachterInnen des *Movimiento Maya* immer wichtig sein. Denn sie wirft das Thema der Repräsentation in seiner zweifachen Bedeutung auf: Wer beansprucht die Autorität zu haben, soziale und politische Realitäten zu repräsentieren? Und wer hat die Position inne, in der er andere in öffentlichen und politischen Angelegenheiten repräsentiert?

Die Frage der legitimen Repräsentation innerhalb des *Movimiento Maya* und der Verbindung zwischen Basis und Führung war immer zentral in der Geschichte der Bewegung. Die große Heterogenität von Organisationen, Institutionen und Personen, mit ihren verschiedenen ideologischen und strategischen Positionen sowie der unterschiedlichen Art und Weise, in der sie sich definieren, haben ein vereintes gemeinsames Vorgehen und eine Koordi-

¹⁸ Als Grundlage dieser Diskursanalyse dienten Texte von öffentlichen Maya-Intellektuellen sowie verschiedener Maya-Organisationen, u.a. Alvarado (1992), Anónimo (1981), Asociación Movimiento Nacional Uk’u’x Mayab’ Tinamit (1998a; 1998b), CEDIM/SPEM eds. (1992), COCADI (1992), Cochoy Alva et al. (2006), Cojtí (1991; 1994; 1995; 1997b), COMG (1991; 1995), COPMAGUA (1994), Curruchich Gómez (2000), Esquit (1998), González (1998), Grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2004), León Chic (1999), Montejo (1997; 2000; 2005), Mucía Batz (1996), Otzoy (1996), Otzoy/Sam Colop (1990), Oxlajuj Ajpop (2001), Plataforma Maya (2003), Pop Caal (1981), Racancoj (1997), Raxche’ (1992), Salazar Tetzagüic/Telón Sajcabún (1999); Sam Colop (1996; 2006), Tay Coyoy (1992), Velásquez Nimatuj (2005; 2006a; 2006b), Willis Paaú (2000), Zapeta (1998; 1999) sowie die Websites von ALMG, Asociación Ajb’atz’ Enlace Quiché, Centro Educativo Yampu, CNEM, Defensoría Maya, Oxlajuj Ajpop, OKMA, PLFM, PRODESSA, Waqib’ Kej (vgl. Bibliographie).

nation immer erschwert. Die Frage, ob dieses oft lose Konglomerat an Maya-Organisationen und Einzelpersonen überhaupt als soziale Bewegung bezeichnet werden kann, wurde daher von einigen AutorInnen gestellt. Noch dazu lässt sich nur schwer definieren, wer innerhalb dieser so genannten Bewegung steht und wo ihre Grenzen zu ziehen sind: „[...] no existe un movimiento maya único, sino muchos“ (Smith C. 2005: 114).

Die Diversität der Bewegung ist somit eine ihrer großen Herausforderungen. Die gemeinsame Artikulation von Ideen und Vorschlägen wird dadurch erschwert und das *Movimiento* als politischer Akteur geschwächt. Andererseits wirft die interne Diversität auch immer wieder die Frage der Repräsentation, Legitimität und FührerInnenschaft auf. Mit passenden Worten hat Rößler die Problematik der Repräsentation in Bezug auf Rigoberta Menchú, jedoch übertragbar auf alle AktivistInnen des *Movimiento Maya*, beschrieben:

Sie möchte die Stimme einer Gemeinschaft sein, der sie selbst nur in einem übergeordneten Sinn weiterhin angehört. Sie ist nicht mehr vollständig Teil dessen, was sie von innen heraus beschreiben möchte. (Rößler 2004: 62)

Die Frage danach, wie bestimmte Diskurse Autorität erlangen oder eben nicht, muss daher gestellt werden. Dabei scheint es wichtig zu berücksichtigen, welche Rolle verschiedene AkteurInnen in der Artikulation und Autorisierung von Diskursen einnehmen: Welche Rolle haben dabei Außenstehende, wie wir AnthropologInnen, welche die intellektuellen ProtagonistInnen der Bewegung, und welche diejenigen Maya, für die letztere angeben, zu sprechen? Denn die Frage ist ja nicht nur, welcher Natur ein bestimmter Diskursstrang ist, sondern auch, was die Geschichte derjenigen Intellektuellen ist, die diesen Diskurs verwenden, welche sozialen Positionen und Interessen sie haben und in welcher Beziehung sie selbst und ihr Diskurs zu Machtinstanzen auf verschiedenen Ebenen stehen.

3.1.1 Indigene Intellektuelle

Los líderes mayas contemporáneos tienen que reconocer las diferentes formas de ser mayas y promover la diversidad dentro de la unidad pan-maya.

Victor Montejo (2000: o.S.)

Dass viele ProtagonistInnen des *Movimiento Maya* öffentliche Intellektuelle sind, stellt eine kontroverse Tatsache dar. Nicht nur aufgrund ihrer Position in der Gesellschaft, in der sie konventionelle ethnische Hierarchien durchkreuzt haben, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass in der Literatur gemeinhin davon ausgegangen wird, dass soziale Bewegun-

gen mit Massenmobilisierung einhergehen und nicht nur das Werk einer intellektuellen Elite sein können, die ihre Anstrengungen vor allem auf Bildungsinitiativen und wissenschaftliche Betätigungen konzentriert (vgl. Warren 1998a: 41).

Andererseits ist seit den 1990er Jahren eine zunehmende Auseinandersetzung mit der Rolle von Intellektuellen in der Gesellschaft, und zwar sowohl für die Bestätigung als auch für die Herausforderung von Machtstrukturen in ihrem jeweiligen Land, zu bemerken (vgl. z.B. Feerman 1990; Mallon 1995; Rappaport 2005). Ausgehend von Gramscianischer Begrifflichkeit haben diese AutorInnen die Rolle von lokalen Intellektuellen in antikolonialen und nationalen Bewegungen neu bewertet.

Bei Gramsci sind Intellektuelle nicht nur WissenschaftlerInnen, PhilosophInnen, SchriftstellerInnen und dergleichen, sondern alle, die auf den verschiedensten Ebenen einer Gesellschaft mit der Macht des Wortes, mit geistigen Mitteln der Überzeugung und Beeinflussung umgehen (vgl. Krysmanski 1993).

In Gramsci's eyes, intellectuals are crucial to the process whereby a major new culture, one that represents the world-view of an emerging class, comes into being. It is intellectuals who transform the incoherent and fragmentary 'feelings' of those who live a particular class position into a coherent and reasoned account of the world as it appears from that position. (Crehan 2002: 129f)

Gramsci formulierte die Rolle der Intellektuellen in der Terminologie des Klassenkampfes. Doch ersetzen wir im obigen Zitat „class“ durch „ethnische Gruppe“ und „class position“ durch „Position in der ethnischen Hierarchie“, so zeigt sich, dass seine Überlegungen durchaus auf die heutigen ethnischen Bewegungen zu übertragen sind.

Mallon zum Beispiel sieht in ihrer Studie über das postkoloniale Mexiko und Peru die Arbeit der lokalen FührerInnen im Reproduzieren und Reartikulieren von Erinnerung, im Herstellen von Beziehungen zwischen dem lokalen Diskurs über Identität einerseits und den sich ständig ändernden Mustern von Macht, Solidarität und Konsens andererseits. Sie nehmen die Rolle von MediatorInnen zwischen Dominanz und Diskurs, zwischen der aktiven Erschaffung einer politischen Sprache und längerfristiger Kontinuität, sowie zwischen Lokalem und Nationalem bzw. Globalem ein (Feerman 1990: 5; Mallon 1995: 12). Die Rolle der Intellektuellen ist jedoch ambivalent: Sie können die Aufgabe „antihegemonialer Helden“ übernehmen, welche neue Möglichkeiten im Gemeindeleben schaffen und für die politische Anerkennung lokaler Anliegen eintreten, oder sie können ausführender Arm staatlicher Politiken und Vorurteile im lokalen Kontext sein (Mallon 1995: 317). In vieler-

lei Situationen überschneiden sich diese Rollen „[...] weaving webs of counterhegemony and complicity that are often difficult to unravel“ (Mallon 1995: 278).

Warren (1998a: 26) weist darauf hin, dass dem Widerspruch zwischen einem emanzipatorischen und einem marginalisierenden Rechts- und Demokratiediskurs auch in Guatemala genügend Beachtung geschenkt werden müsse:

To address this issue, one must engage the widest possible range of intellectuals, form the first generation of university-trained Mayas to traditionalist consensus builders and community activists in rural communities. (Warren 1998a: 27)

Wie Joanne Rappaport (2005) in ihrer Analyse indigener Intellektueller in Kolumbien aufzeigt, ist es charakteristisch für die indigenen Bewegungen Lateinamerikas, dass deren intellektuelle Führungsschicht von großer Diversität gekennzeichnet ist. Auch in Guatemala sind die ProtagonistInnen des *Movimiento Maya* nicht nur Intellektuelle im westlich-akademischen Sinn. Vielmehr kann die Kategorie des „Maya-Intellektuellen“ so diverse Positionen wie LehrerInnen, JournalistInnen, MitarbeiterInnen von lokalen Entwicklungsorganisationen, LinguistInnen, traditionelle Autoritäten, Maya-PriesterInnen, AnthropologInnen, SozialarbeiterInnen, SchriftstellerInnen uvm. umfassen. Während auf regionaler und nationaler Ebene ein gewisser Grad an formaler Bildung meist Voraussetzung ist, um eine Führungsposition einzunehmen, trifft dies auf lokaler Ebene nicht immer zu (vgl. Cojtí Cuxil 2006b: 17).

Schon Gramsci definierte als Intellektuellen nicht denjenigen, der über größeren Intellekt verfügt, sondern denjenigen, der die soziale Funktion eines Intellektuellen in der Gesellschaft einnimmt, eine gewisse Autorität ausübt und die Fähigkeit zur Organisation besitzt. Sie sind es daher, die an entscheidenden historischen Wendepunkten neue Formen des Diskurses etablieren und Führungspositionen einnehmen.

What defines the intellectual, therefore, is not that s/he possesses ‘superior powers of intellect’, but that they have in society a responsibility to produce knowledge and/or to instill that knowledge on others. (Crehan 2002: 131)

Für die Kategorie des „indigenen Intellektuellen“ bietet uns Gutiérrez (2001: 314) eine brauchbare Definition:

Individuos que hacen posible la articulación y divulgación de ideas y pensamientos a partir de sus propias reflexiones, experiencias e incertidumbres como protagonistas y creadores de su propia cultura e historia.

Ausgehend von dieser Definition ist es sinnvoll, nicht nur der Rolle öffentlicher Intellektueller im *Movimiento Maya* Beachtung zu schenken, sondern der großen Verschiedenheit seiner AktivistInnen Rechnung zu tragen und die Geschichte dieser vielfältigen Intellektuellen zu berücksichtigen: „[...] it is important to focus on the history of intellectuals, not merely on the history of disembodied cultural elements“ (Feierman 1990: 26).

Dem Aufkommen der vielen in der Hauptstadt angesiedelten Organisationen und AktivistInnen der Mayabewegung ging nämlich eine Geschichte verschiedener FührerInnen und Intellektueller im ländlichen Raum voraus. Es hat in der Geschichte der Maya immer öffentliche Intellektuelle gegeben, die in ihrer jeweiligen Epoche von ihren Gemeinden als wichtige ProduzentInnen von Wissen und Sozialkritik angesehen wurden (vgl. Warren 2005: 141). Zunächst waren es die traditionellen Autoritäten, die *principales*, später auch die KatechistInnen der *Acción Católica*, die die Rolle von Intellektuellen in den Maya-Dörfern einnahmen und von Gemeindemitgliedern konsultiert wurden:

[...] funcionaban como intelectuales en el sentido de que ellos interpretaban el mundo para la comunidad, participaban en la crítica social y mantenían vivos importantes tipos de conocimiento. (ibid.)

Erst in den darauf folgenden Jahrzehnten wurde eine immer größere Anzahl von Maya Lehrende in bilingualen Schulen oder erlangte Posten in regionalen oder nationalen Regierungs- oder Nichtregierungsorganisationen. Einige konnten eine universitäre Ausbildung machen und trugen später zu der Gründung eines interdisziplinären Forschungsfeldes der „Maya-Studien“ bei. In diesem können sie ihre eigenen, von der *Maya-Cosmovisión* geleiteten Theorien erarbeiten und verbreiten, auch wenn ihre Arbeit nicht auf diese akademischen Agenden beschränkt ist, wie Rappaport für die kolumbianischen Intellektuellen feststellt: „Clearly, the work of indigenous organic intellectuals is not confined to educated writing, but to the creation from below of an activist politics of identity“ (Rappaport 2005: 12).

Auch Gramsci wies auf diese doppelte Rolle der Intellektuellen hin:

The mode of being of the new intellectual can no longer consist in eloquence, which is an exterior and momentary mover of feelings and passions, but in active participation in practical life, as constructor, organiser, ‘permanent persuader’ and not just a simple orator. (Gramsci, zit. in Crehan 2002: 142)

Die Maya-Intellektuellen nehmen eine Position ein, die Rappaport als „*the inappropriate(d) other*“¹⁹ – das „unangemessene bzw. nicht angeeignete Andere“ – bezeichnet. Nelson (1999: 245ff) hat dafür den Begriff „Maya-Hacker“ verwendet. Deren Eigenschaft besteht unter anderem darin, dass sie sich über bestimmte Grenzen hinwegbewegen. Warren (1998a: 175f) beschreibt zum Beispiel, dass diese Personen bei den Kaqchikel Maya „dritte Personen“ genannt werden und eine VermittlerInnenposition einnehmen. Für die Autorin ergibt sich das häufige Auftreten solcher Persönlichkeiten – seien es traditionelle Autoritäten, Maya-PriesterInnen oder gegenwärtige religiöse und politische FührerInnen – aus der Weltsicht der Kaqchikel, die im Bewusstsein eines jeden Menschen eine eigene Welt sehen, die anderen nur begrenzt zugänglich ist. Die so genannten „dritten Personen“ übernehmen dann die – niemals zu vollendende – Aufgabe „of making sense of other minds and intentions“ (Warren 1998a: 176).

Fischer und Brown weisen darauf hin, dass sich dieses Überschreiten von Grenzen auf viele Bereiche des Lebens der Maya-AktivistInnen bezieht:

[...] there is a general reluctance on part of these Maya scholars/activists/individuals to erect clear boundaries between the discrete (from a Western scientific point of view) social domains in which they live and work, and this blurring of public and private, personal and corporate, political and scholarly frequently confounds the Western observer who strives to separate the objective from the subjective and the political from the scholarly. (Fischer/Brown 1996: 2)

Gerade dieses Überschreiten und Auflösen von Grenzen zwischen Vergangenheit und Zukunft, Verwurzelung und Mobilität, indigenem Wissen und moderner Technologie stellt eine Voraussetzung für die Erweiterung politischen Bewusstseins dar: „In effect, the frontier provides fertile ground for a politicized construction of identity“ (Rappaport 2005: 50). Cojtí (1997a: 52f) argumentiert zum Beispiel, dass Mayas, die diese Grenze im abstrakten Sinn nicht überschritten haben, ein Bewusstsein als Volk in sich (*en sí*) haben, d.h. sie se-

¹⁹ Diesen Begriff übernimmt sie von Trinh T. Minh-ha, die ihn in Zusammenhang mit postkolonialen FeministInnen verwendet hat: „The moment the insider steps out from the inside she’s no longer a mere insider. She necessarily looks in from the outside while also looking out from the inside. Not quite the same, not quite the other, she stands in that undetermined threshold place where she constantly drifts in and out. Undercutting the inside/outside opposition, her intervention is necessarily that of both not quite an insider and not quite an outsider. She is, in other words, this inappropriate other or same who moves about with always at least two gestures: that of affirming ‚I am like you‘ while persisting in her difference and that of reminding ‚I am different‘ while unsettling every definition of otherness arrived at.“ (1988: o.S.)

hen sich selbst als Teil des *Pueblo Maya* und erkennen ihre marginalisierte Position in der Gesellschaft, nehmen jedoch nicht die Möglichkeiten ihrer Macht auf nationaler Ebene oder zur Organisation eines ethnischen Kampfes wahr. Die mayanistischen AktivistInnen hingegen haben ein Bewusstsein als Volk *para sí* (d.h. für sich): sie sind sich der Situation ihrer Kolonialisierung bewusst und organisieren sich rund um kulturelle und politische Interessen²⁰. Gramsci drückte dies in ähnlicher Weise aus:

The popular element 'feels' but does not always know or understand; the intellectual element 'knows' but does not always understand and in particular does not always feel [...]. In other words [...] the intellectual can be an intellectual (and not a pure pedant) if distinct and separate from the people-nation, that is, without feeling the elementary passions of the people, understanding them and therefore explaining and justifying them in the particular historical situation and connecting them dialectically to the laws of history and to a superior conception of the world, scientifically and coherently elaborated – i.e. knowledge. One cannot make politics-history without this passion, without this sentimental connection between intellectuals and people-nation. (Gramsci, zit. in Crehan 2002: 130)

Mit diesem ethnischen Bewusstsein „*para sí*“ überwinden die Intellektuellen die Grenze, die vormals den Übergang zur Ladinisierung darstellte ohne ihre Identität als Maya zu „verlieren“ oder zu verleugnen: „[...] they redefine the boundaries between inside and outside at the same time that they build bridges between these two positions“ (Rappaport 2005: 51).

3.1.2 Die Herausforderung der Diversität

In einer Studie für das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen gibt Cojtí (2006b: 8) eine Anzahl von 328 bekannten indigenen (d.h. Maya, Xinka und Garífuna) Organisationen²¹ an, von denen nur 40 als von größerer Repräsentativität und Aktivismus bezeichnet werden könnten. Von diesen wiederum sind vier Frauenorganisationen und sieben arbeiten in einem regionalen oder lokalen Kontext. Die restlichen sind in der Hauptstadt konzentriert und oftmals eng mit staatlichen Stellen oder Instanzen der internationalen Zusammen-

²⁰ Cojtí identifiziert als dritte Kategorie auch noch jene Maya, deren ethnisches Bewusstsein ihrem Klassenbewusstsein untergeordnet ist.

²¹ Diese Zahl ergibt sich aus einer Durchsicht verschiedener Studien zu dem Thema und schließt traditionelle Formen der Organisation wie die *cofradías*, *alcaldías indígenas* oder Ältestenrate nicht ein.

arbeit verbunden. Fünf der Organisationen lassen sich als Volksorganisationen bezeichnen, die restlichen arbeiten im kulturellen Bereich und konstituieren sich aus Eliten, Intellektuellen oder Fachpersonal.

Es lässt sich ein Kern von rund 20 Führungspersönlichkeiten des *Movimiento Maya* identifizieren, von welchen sieben Frauen sind und vier den Volksorganisationen angehören, die restlichen den mayanistischen Organisationen. Es lässt sich also sagen, dass die Führungsschicht der Maya-Organisationen größtenteils aus urbanen, kulturalistisch orientierten Männern besteht. Im Angesicht dieser Zahlen drängt sich die Frage auf, wie sich die Beziehungen zwischen den Maya-Organisationen und der Bevölkerung, dem *Pueblo Maya*, welches diese Organisationen repräsentieren wollen, darstellt (vgl. PNUD 2005: 220f).

Warren (1998a: 38) argumentiert diesbezüglich, dass das *Movimiento Maya* keine „esoterische, urbane Unternehmung“ sei, da so gut wie alle AktivistInnen ursprünglich aus ländlichen Regionen stammen. Viele waren in landwirtschaftlichen Kooperativen, religiösen Gruppen oder lokalen Entwicklungsprojekten aktiv. Von denjenigen, die in eine größere Stadt umgesiedelt sind, halten viele enge Verbindungen zu ihren Heimatgemeinden aufrecht.

Die Legitimitäts- und Repräsentationskrise, in der sich das *Movimiento Maya* seit einigen Jahren befindet, und deren Auslöser und gleichsam Höhepunkt der Bedeutungsverlust der COPMAGUA und das Ergebnis der Volksbefragung darstellten, spricht jedoch eine andere Sprache. Sie manifestiert sich in der zunehmenden Erkenntnis, dass die vielen in der Hauptstadt ansässigen Organisationen die Unterstützung ihrer „Basis“, der mehrheitlich ländlichen Maya-Bevölkerung, verloren haben bzw. nie hatten.

So sagte zum Beispiel Francisco Calí schon 1995: „COPMAGUA no representa al Pueblo Maya, representa al Pueblo Maya organizado“ (zit. in Bastos/Camus 2003a: 313).

Und die *Plataforma Maya* kommt zu dem Schluss:

Se ha buscado legitimar acciones políticas de una cúpula, sin la opinión y el sentir de la mayoría afectada directamente. Ultimamente se ha demostrado la separación de la dirigencia con las bases sociales. [...] Nuestras organizaciones, en algunos casos, han desplazado la organización comunitaria. Esto demuestra la falta de conciencia sobre la necesidad de fortalecer nuestro movimiento desde la base, donde las modalidades de organización comunitaria propia, son claves para el futuro. (Plataforma Maya 2003: 16)

Victor Montejo sieht dies ähnlich:

[...] lo que sí se teme es que esta pequeña burguesía se desligue de la realidad social, política y económica del pueblo maya en general. Actualmente su visión se extiende solamente al ámbito urbano y no en un contexto global (panmaya). (Montejo 2000: o.S.)

Die „Krise der Legitimität“ im *Movimiento Maya* bezieht sich auf verschiedene soziale Dimensionen wie Alter, Gender, Herkunft oder ökonomische Klasse. Bastos und Camus (2003a: 313) stellen fest, dass einige historische FührerInnen der Bewegung einem Generationenwechsel abgeneigt gegenüber stehen. Verschiedene Generationen vertreten meist differente ideologische Standpunkte innerhalb des *Movimiento Maya* (vgl. Warren 1998a: Kap.9). Fischer (2002: 105ff) spricht von drei Generationen von AktivistInnen: Die erste Generation wurde in den 1940er und 1950er Jahren geboren und oftmals in katholischen Schulen ausgebildet. Die zweite Generation wurde in den 1960er und 1970er Jahren geboren und schon früher mit kulturalistischer Ideologie vertraut gemacht. Diese war die GründerInnengeneration säkularer Gruppen wie PLFM oder OKMA²² und hatte bereits bessere Verbindungen zu ausländischen Hochschulen. Sie besetzt heute die Mehrzahl der formellen und informellen Führungspositionen der Bewegung. Und schließlich eine dritte Generation, welche hauptsächlich aus den Kindern der ersten Generation von Maya-AktivistInnen besteht, die nun selbst schon ihre Ausbildungswege verfolgen. Die meisten sind in der Hauptstadt aufgewachsen und haben die pan-mayanistischen Ideen von ihren Eltern übernommen. Ihre Handlungsstrategien werden wohl den Weg des *Movimiento Maya* in den nächsten Jahren bestimmen.

Auf lokaler Ebene sind es oft junge Männer und in geringerem Ausmaß auch Frauen, die sich einer mayanistischen Ideologie zugehörig fühlen und in irgendeiner Form des kulturellen Aktivismus partizipieren. Ihr relativ junges Alter jedoch, und im Fall der Frauen, ihr Gender, stellen eine Hürde für die Annahme ihrer Aktivitäten und ihrer Position als lokale FührerInnen in den Gemeinden dar. Denn traditionelle Autoritätsprinzipien halten den Wert des Alters in der sozialen Hierarchie hoch (vgl. Fischer 2002: 110).

In Bezug auf die Herkunft stellt es eine Tatsache dar, dass die meisten AktivistInnen Kaqchikel oder K'iche' sind, was sich aus der spezifischen geopolitischen Geschichte dieser Sprachgruppen ergab. Sowohl die Kaqchikel als auch die K'iche' waren seit der Kolonialisierung in das polit-ökonomische System Guatemalas eingebunden und entwickelten eige-

²² OKMA (Asociación Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'ib') ist eine 1990 gegründete Organisation von Maya-LinguistInnen, die sich der Revitalisierung, Standardisierung und Erforschung von Maya-Sprachen widmet.

ne Traditionen organisierter Handlungsfähigkeit (vgl. Fischer 2002: 103f). Dies führte jedoch zu einer Unterrepräsentation der anderen Sprachgruppen. Es wurde auch kein Versuch unternommen, die Sprachgruppen zum Kriterium der internen Organisation der Bewegung zu machen.

Eine weitere Repräsentationsproblematik ergibt sich aus den von Maya-Intellektuellen geschaffenen Charakterisierungen in Bezug auf die Maya-Identität (vgl. Kap. 3.2.3). Sobald nämlich in gewisser Weise festgelegt wird, was es bedeutet, Maya zu sein, wird dieses „*ser maya*“ nicht nur zu einer einschließenden, sondern auch zu einer ausschließenden Kategorie:

Cuando se establecen ciertas coordenadas de ser maya en cuanto a traje, lengua, vestido, religión u otros, cuando se ‘codifica’ la mayanidad, aquellos indígenas que no cumplen con una o varias de ellas, se preguntan ¿somos mayas?. A nivel de la vida cotidiana de las comunidades y otros espacios de vida, el ‘ser maya’ puede llegar a convertirse en un sector diferenciado dentro de la población. (Bastos/Camus 2003a: 314)

MayanistInnen haben die interne Heterogenität und Diversität ihrer Bewegung und des *Pueblo Maya* selbst, sei es in linguistischer oder ideologischer Hinsicht, immer als Stärke gesehen und die Einheit in der Vielfalt zu ihrem Credo gemacht. Jedoch ist es ihnen nicht gelungen, diese Diversität auch in den organisatorischen und repräsentativen Strukturen des *Movimiento* umzusetzen.

3.1.3 Mayas und die euro-amerikanische ForscherInnen-Community

We Mayas find it difficult to deal with the academic world because if we tell the ‘experts’ what is Maya, they are reluctant to listen; instead they find it more scientific (comfortable) to tell us what it is to be Maya, or to define Maya culture. This is not to say that we possess the sole ‘truth’, but as our culture is at stake, we regret that our views are not taken seriously.

Victor Montejo (1993, zit. in Warren 1998a: 115)

In der akademischen Repräsentation ihrer Kultur und Geschichte wurde den Maya lange eine eigene Stimme verwehrt. Die Art und Weise, wie sich westliche WissenschaftlerInnen Kultur und Geschichte der Maya angeeignet haben, wurde daher zu einem zentralen Kritikpunkt der Bewegung.

Vor allem in den ersten Jahren des *Movimiento Maya* konzentrierte sich ein Gutteil der Aktivitäten auf die Wiederaneignung – aus der Autorität der westlichen Wissenschaft einerseits und der national-hegemonialen Perspektive andererseits – und Neuinterpretation – aus einer indigenen Perspektive – der eigenen Geschichte sowie der Forschung über präkolumbische und moderne Maya-Kultur (vgl. z.B. Racancoj 1997). Dies führte unweigerlich zu einer Auseinandersetzung mit der Autorität der westlichen Wissenschaft im guatemaltekischen Kontext. Die Frage der legitimen Repräsentation wurde in diesem Zusammenhang sowohl in Bezug auf die nationale Geschichtsschreibung als auch in Bezug auf die internationale ForscherInnen-Community gestellt.

Die politischen Konsequenzen scheinbar „objektiver“ und apolitischer Wissenschaft wurden aufgedeckt (Ladino-Eliten zitieren zum Beispiel oft die Gewalttätigkeit der präkolumbischen Maya-Völker und die unzivilisierte Natur moderner *Indios* als Rechtfertigung für die Brutalität der Aufstandsbekämpfung).

Auch die Rolle der gegenwärtig in Guatemala forschenden und oft den Anliegen des *Movimiento Maya* nahe stehenden WissenschaftlerInnen wurde und wird kritisch hinterfragt. Während nämlich die Maya-AktivistInnen auf essentialistische Analysen ihrer eigenen Kultur zurückgreifen, wie sie in der Anthropologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts üblich waren, haben sich nordamerikanische und europäische WissenschaftlerInnen zunehmend von solchen Darstellungen abgewandt und Vielstimmigkeit, umstrittene Bedeutungen und konstruktivistische Kulturtheorien in den Vordergrund gerückt (vgl. Kap. 3.1.4). Die vieldiskutierte „Krise der Repräsentation“ in der Anthropologie hat auch dazu geführt, dass eine größere Anzahl von AnthropologInnen versucht, einen dialogischen und partizipatorischen Ansatz in ihren Forschungen einzubringen, der ein *Empowerment* der ehemaligen „Forschungsobjekte“ ermöglichen soll. Nichtsdestotrotz werden diese Vorhaben von den Maya selbst oft nur als Fortsetzung der alten kolonialistischen Praktiken in neuem Gewand gesehen. Denn die Analysen postmoderner WissenschaftlerInnen untergraben in ihrer Rhetorik der Vielstimmigkeit und Relationalität erneut die Basis der Autorität der Stimme der Maya in der Erforschung ihrer eigenen Kultur (vgl. Fischer/Brown 1996: 2ff).

Pan-Mayanists see social science as profoundly political by definition and consequently doubt the motives and intentions of foreign researchers who act as if their verbal support for indigenous issues should be accepted at face value. (Warren 1998a: 79)

Sie stellen die Interessen, Motivationen und Intentionen von ausländischen ForscherInnen in Frage, zweifeln am Nutzen der Forschung und weisen auf die nach wie vor bestehenden politischen Ungleichheiten in der Forschungspraxis hin. Sie fordern Reziprozität und *Empowerment* der lokalen Gemeinden, so dass sie in konkreter Weise von der Zusammenarbeit mit WissenschaftlerInnen profitieren können. Und sie wollen nicht als InformantInnen und Rohmaterial für die abstrakten westlichen Analysen dienen, sondern selbst theoretische Analysen und kritische Standpunkte auf der Grundlage ihrer eigenen Erfahrungen artikulieren (vgl. Warren 1998a: 82f).

Eine eigene ethnographische Tradition, wie etwa in den postkolonialen und subalternen Studien Indiens oder anderer Länder, hat sich aus diesen kritischen Ansätzen heraus jedoch noch nicht entwickelt, wie der Mayanist Victor Montejo beklagt:

There is still no ethnographic current or tradition in criticism of the colonialism and neocolonialism Guatemala has experienced. Thus, intellectually, we still have not left behind the Western colonialism that we are experiencing, and therefore we cannot speak of a postcolonial period within Maya studies. [...] What are the role and the future of anthropology and Maya studies in Guatemala? The Maya intellectual voice is still not heard in these debates, unlike in India or other regions of the world where native intellectual voices are strong and decisive. (Montejo 2005: 167)

Mit den Werken der ausländischen WissenschaftlerInnen gehen die MayanistInnen ihrerseits eklektisch um. Wenn es sich darum handelt, Kontinuitäten in der Maya-Kultur, scheinbar zeitlose Charakteristika der Maya, zu identifizieren, wird den AnthropologInnen durchaus ihre Rolle zugewiesen:

Maya scepticism of the ethics of foreign researchers coexists with their recognition of the utility of foreign research for Maya nation building. Mayanists are interested in foreign scholarship that supports Maya revitalization and are strategic in their appropriation of Western essentialism for their own ends. (Warren 1998a: 21)

Die ausländischen ForscherInnen nehmen also in einer indigenen, kulturalistisch orientierten Bewegung wie der des Mayanismus eine ambivalente Position ein: Einerseits sind sie oft in vielerlei Hinsicht den Anliegen einer solchen Bewegung gegenüber positiv eingestellt und unterstützen diese; in einigen (größtenteils linguistischen oder historischen) Projekten haben Maya und euro-amerikanische ForscherInnen erfolgreich zusammengearbeitet. Andererseits können sie in ihrer Situation als westliche WissenschaftlerInnen nicht den

Anforderungen einer zeitgemäßen anthropologischen Analyse entkommen, die dem Essentialismus der Maya-AktivistInnen teilweise diametral gegenüber steht.

Auch wenn es unwahrscheinlich ist, dass die Agenden von Maya- und euro-amerikanischen ForscherInnen in Übereinstimmung zu bringen sind, so werden doch weiterhin WissenschaftlerInnen in verschiedenen Projekten mitarbeiten und sich in den dialogischen Prozess der gemeinsamen Wissensgenerierung einbringen. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass Unterschiede in Bezug auf Motivation und Ziele, sowie andere Methodologien und Formen des Wissens als gleichberechtigte Formen der Wissensproduktion anerkannt werden. Es ist dies ein Prozess, der anerkennen muss, dass das westliche Wissen dazu tendiert, sich als universell zu situieren – das heißt, vielmehr als dass es sich als überlegen sieht, tendiert es dazu, andere Formen des Wissens gar nicht als existent anzuerkennen (vgl. Macleod 2005: 10). Schon Foucault (1974: 13ff) hat ja darauf hingewiesen, dass Diskurse (in diesem Fall der wissenschaftliche) dazu tendieren, eine Grenze zwischen dem Wahren und dem Falschen zu ziehen. Und innerhalb dieser wahren Diskurse werden ebenfalls „Prozeduren der Kontrolle“ wirksam, unter anderem die Kontrolle durch Disziplinen: Denn jegliche (wissenschaftliche) Disziplin definiert sich durch eine Reihe von Gegenständen, Methoden und einen Korpus von als wahr angesehenen Sätzen, Regeln, Definitionen und Instrumenten. Damit ein Satz zu einer gewissen Disziplin gehört, muss er sich also auf eine bestimmte Gegenstandsebene beziehen und sich einem bestimmten theoretischen Horizont einfügen.

Sich dieser Ausschlussmechanismen und des Universalismus des westlichen Wissens bewusst zu sein, bedeutet wiederum, subalternen, unterdrückten und marginalisierten Formen des Wissens Raum zu geben:

Una tarea de los investigadores comprometidos con los movimientos y pueblos indígenas, entonces, es hacer visible lo que ha sido declarado inexistente, evidenciar también las relaciones asimétricas de poder que han sido invisibilizadas y naturalizadas. (Macleod 2005: 10)

Die ist ein umfassendes Projekt, denn es bedeutet, die Ideen und Konzepte, die wir mit „Forschung“, „Wissen“ oder „Intellektualität“ verbinden, zu „de-akademisieren“, was dabei anfängt, dass man die Existenz verschiedenster sozialer und institutioneller Kontexte, in welchen über verschiedene Formen der intellektuellen Praxis unterschiedliche Formen des Wissens produziert werden, anerkennt. Die Anerkennung der bestehenden „kognitiven Ungerechtigkeit“ ist jedoch in der westlichen Forschungslandschaft noch nicht sehr weit fortgeschritten (vgl. Macleod 2005: 11).

3.1.4 *Konstruktivismus und Essentialismus*

La cultura Maya iniciada hace miles de años por nuestros antepasados, tiene continuidad en la cultura que nuestro Pueblo practica en la actualidad; ha sido modificada por las circunstancias favorables o desfavorables en que hemos vivido a lo largo de nuestra historia. A pesar de la evolución, sigue siendo la misma que se ha desarrollado por miles de años sobre el territorio de la actual Guatemala. Nuestra cultura ha cambiado de forma pero no de esencia.

Raxche' (1992: 13)

In der Repräsentation des *Pueblo Maya* greifen Maya-AktivistInnen auf essentialistische Darstellungsformen zurück. Essentialismus ist ein Konzept, welches sich durch die Unterdrückung von Temporalität charakterisiert:

it assumes or attributes an unchanging, primordial ontology to what are the historically contingent products of human or other forms of agency. It is thus also a denial of the relevance of agency itself. (Herzfeld 1996: 188)

Zu essentialisieren bedeutet, die große Diversität gelebter Erfahrungen in soziale Kategorien zu reduzieren, die sowohl intellektuell als auch politisch gehandhabt werden können. Essentialismus drückt sich zum Beispiel in holistischen Phrasen wie „Die Maya denken, dass...“ aus.

Beispiele essentialistischer Analysen in der anthropologischen Tradition sind das von Redfield entwickelte „*folk-urban-continuum*“ oder die Liste mesoamerikanischer Kulturmerkmale, die Paul Kirchhoff 1943 verfasste und die Elemente wie Hieroglyphenschrift, Menschenopfer, Bohnen- und Maisanbau oder den 260-Tage-Kalender beinhaltet (vgl. Kirchhoff 2000). Solche Analysen wurden zu willkommenen Standards, an denen man den Grad der Akkulturation der Maya in die Nationalkultur messen konnte (vgl. Fischer 2002: 9).

Anti-essentialistische Zugänge hingegen weisen auf die Tatsache hin, dass wir das, was wir über die Maya wissen, aus dem abgeleitet haben, was wir über bestimmte Individuen wissen. Unser Wissen ist daher bestenfalls unvollständig (vgl. Fischer 2002: 10). In Studien über Identitätspolitik und Maya-Identitäten in Guatemala zeigt sich ein anti-essentialistischer Zugang häufig in Form verschiedener Theorien des kulturellen Konstruktivismus: „an interactive view of identity as a collage of conflicting meanings, simultaneously advanced by different actors in social systems“ (Warren 1998a: 72).

Ebenfalls als anti-essentialistisch kann man die im historischen Kontextualismus verorteten Studien bezeichnen, welche eine materialistisch-relationale Perspektive auf Maya-Identitäten im Sinne Eric Wolfs und Fredrik Barths (1970) einnehmen (vgl. Wilson 1995: 7). Beeinflusst von Eric Wolfs Theorie der „*closed, corporate peasant community*“ (1957) und deren Begründung in makroökonomischen und makropolitischen Strukturen, betont diese Analyserichtung strukturelle Gegebenheiten und ethnischen Dualismus, geht jedoch weniger auf Prozesse und Erfahrungen ein. Diese Perspektive manifestiert sich oft in der Aussage, dass Maya-Kultur bzw. die *comunidad maya* ein Produkt des spanischen Kolonialismus sei (vgl. Wilson 1995: 7-10). Als Vertreter dieser Ansicht kann der Historiker Severo Martínez Peláez (1990 [1970]) genannt werden, der argumentiert, dass fast alle Aspekte indigener Kultur und Gesellschaft durch die koloniale Unterdrückung geschaffen wurden. Eine andere Auslegung dieser Perspektive ist die Annahme, dass die Maya-Kultur eine Reflexion bzw. ein „umgedrehtes Bild“ der Ladino-Kultur sei, wie sie John Hawkins (1984) vertritt. Hawkins sieht die interethnischen Beziehungen in Guatemala als „system of inverse ideologies“ (ibid.: 10) und argumentiert, dass die indigene Kultur das negative Spiegelbild spanischer Kultur sei.

Neuere Ansätze in der Maya-Forschung haben versucht, eine Position zwischen essentialistischen und anti-essentialistischen Standpunkten einzunehmen, die der Tatsache Rechnung trägt, dass kulturelle Transformationsprozesse in historischen Erfahrungen begründet sind und sich innerhalb eines bestehenden symbolischen Bedeutungssystem zutragen (vgl. zu dieser theoretischen Diskussion ausführlich Kap. 1.2.3). So verortet zum Beispiel Wilson seine Studie über Revitalisierungsprozesse der Q’eqchi’:

[...] the signs of ethnicity are not just arbitrary ‘accidents’. They are linked to historical meanings, the ‘cultural stuff’ Barth so highhandedly dismissed. It is possible to analyze the historical dimensions of identities without treating them in an essentialist fashion. We must discover how both past and present experiences are implicit in identity and how they enable and limit each other. (Wilson 1995: 10)

In dieser Denkrichtung werden auch zunehmend wieder historische Kontinuitäten von Maya-Identitäten und Kultur untersucht. Carlsen und Prechtel (1991) zum Beispiel untersuchen die historische Dimension des religiösen Symbolismus in Santiago Atitlán; Hill und Monaghan (1987) dokumentieren präkolumbische Kontinuitäten in der Sozialorganisation indigener Gemeinden im Hochland. Diese und andere AutorInnen zeigen auf, wie bestehende symbolische Strukturen verwendet werden, um aktuelle Ereignisse mit Bedeutung

zu versehen, und wie diese Strukturen durch praktische Handlung sowohl reproduziert als auch transformiert werden.

Begibt man sich nun von der Ebene der anthropologischen Analyse auf die Ebene des Maya-Aktivismus, so spielt sich der Konflikt zwischen Konstruktivismus und Essentialismus in differenter Terminologie und Auswirkungen ab: Die Strategie indigener Bewegungen, ihre Forderungen und ihre kollektive Legitimität auf kultureller Autorität, Authentizität und Kontinuität zu gründen, wird oftmals als „strategischer Essentialismus“ bezeichnet. Ein Beispiel dafür ist das Eingangszitat dieses Kapitels von Raxche'. Mit dieser Strategie sehen sich nun die westlichen WissenschaftlerInnen konfrontiert, stehen aber gleichzeitig der Vielfältigkeit und Konstruiertheit realer Lebenswelten gegenüber:

[...] the simplification of identity politics are countered by the complexities of experience. No serious social scientist writing about minority issues today can afford to assume that 'all X'es are the same'. (Eriksen 2002: 160)

AnthropologInnen stehen daher dem Essentialismus von Maya-AutorInnen meist ambivalent gegenüber: Einerseits mögen sie die Philosophie indigener Selbstbestimmung unterstützen, andererseits untergraben sie mit ihren oft konstruktivistischen Analysen die kulturelle Authentizität der AkteurInnen, was nicht zuletzt konkrete politische Folgen haben und der Aufrechterhaltung ethnischer Hierarchien dienen kann. Nelson fasst dieses Dilemma treffend zusammen:

Making arguments for hybrid identities, no matter how well supported by the U.S. academy's currently hip theory, may feed right in to anti-indigenous arguments that it is all made-up, inauthentic hogwash. (Nelson 1999: 133)

Nelson spricht hier einen wichtigen Punkt an: Konstruktivistische Analysen, die von einem akademischen Standpunkt aus indigenen Essentialismus kritisieren, werden überhaupt es durch den privilegierten Standpunkt, den ForscherInnen aufgrund der Ressourcen, des Prestiges und der Distanz, über die sie verfügen, ermöglicht. All dies sind Privilegien, über die die Maya-AktivistInnen selbst meist nicht verfügen.

Doch auch innerhalb von Guatemala werden die AkteurInnen des *Movimiento Maya* mit dem Vorwurf des Essentialismus konfrontiert, vor allem von Ladino-AkademikerInnen wie Mario Roberto Morales (1999), der von einem „Maya-Fundamentalismus“ spricht und der auch in Bezug auf die politischen und kulturellen Forderungen des *Movimiento Maya* ablehnend Stellung bezieht:

[...] vale la pena oponerse a la existencia de una ‘mayanidad’ pura, incontaminada por forma alguna de mestizaje, por las implicaciones excluyentes y autoritarias que eso tiene. (Morales M.R. 1999: 225)

Morales verwendet bewusst die Theorie und Terminologie der *interkulturellen mestizaje* und Hybridität um jegliche auf kultureller Identität oder ethnischer Diskriminierung begründeten politischen oder sozialen Forderungen als konstruiert und fundamentalistisch zurückzuweisen.

Wichtig scheint hier auch, dass man die Widersprüchlichkeit der Übertragung eines Diskurses, der essentialistische und konstruktivistische „Erzählungen“ unterscheidet, auf den Diskurs indigener AktivistInnen anerkennt: Letzterer enthält nämlich sowohl konstruktivistische als auch essentialistische Elemente, wobei sich beide bedeutsam von ihren akademischen „Zwillingen“ unterscheiden:

the form of constructivism pan-Mayanists practice differs significantly from that of academic theory in its integral engagement with practical issues. Maya scholars are self-consciously constructing new bases for Maya identity, and yet their constructivism is based on an essentialist notion of history and the value of authenticity. They feel that it is imperative that they be true to their Maya past; to do otherwise would indeed leave them adrift in a surreal ocean of ungrounded symbols. Identity must [...] be anchored in a conception of a continuous history. (Fischer 2002: 85)

Aus dieser Überlegung heraus scheint es nicht sinnvoll, den ethnischen Diskurs indigener AktivistInnen mit essentialistischen oder konstruktivistischen Kategorisierungen im akademischen Sinn zu belegen.

Indigenous Activists frame their cultural analyses within their own appreciation of the dangers and benefits that the external essentialist gaze has conferred. The poles for them are not so much those of essentialism and constructivism as those of cultural revitalization and sovereignty. (Rappaport 2005: 39)

Für diejenigen Maya, die in die Erschaffung einer ganzen Reihe von neuen Identitäten auf verschiedenen Ebenen involviert sind und sich durchaus bewusst für bestimmte Zuschreibungen entscheiden, ist dieser „Essentialismus“ eine machtvolle Zurückweisung und Umkehrung der Darstellung des *Indio* als das negative, schwächere und stereotypisierte „Anderere“, ein Akt der Beanspruchung ihrer Autorität als SozialkritikerInnen und des Kampfes um den Zugang zu und das Recht auf Selbstrepräsentation:

Se trata de un proceso de autovaloración, de empoderamiento, de denuncia y reclamo ante la sociedad que les ha discriminado y excluido. [...] En este proceso de autoafirmación, de valoración y de superación de identidades estigmatizadas, es lógico – y hasta necesario – que haya visiones ‘idealizadas’ o romantizadas, al retomar la memoria histórica del pasado como horizonte para construir una utopía de futuro. (Macleod 2005: 14; 34)

Wenn wir die Form, in der scheinbar essentialisierte kulturelle Elemente an spezifischen historischen Wendepunkten als politische Instrumente eingesetzt werden, analysieren, scheint es daher wichtig drei Aspekte zu beachten: Erstens handelt es sich dabei um einen Prozess, der in spezifischen historischen Momenten und aus der Abwehr von ebenso essentialisierenden negativen Repräsentationen in der Form von Rassismus oder Folklorismus entsteht, der somit eine Form des Widerstandes und des Artikulierens von Selbstwert darstellt und der in einer späteren Phase oft von einer größeren Anerkennung interner Diversität abgelöst wird (vgl. Macleod 2005: 23). Zweitens gilt es die konzeptuellen, philosophischen und epistemologischen Differenzen anzuerkennen, wenn wir ein in der westlichen Wissenschaftstradition erschaffenes Konzept wie den Essentialismus auf indigene Lebenswelten und Weltbilder übertragen. Linda Tuhiwai Smith, eine Anthropologin und neuseeländische Maori, vertritt diesen Standpunkt. Sie erkennt die Existenz von strategischem Essentialismus an, argumentiert aber, dass das Konzept der „Essenz“ im indigenen Denken berücksichtigt werden müsse:

But the essence of a person is also discussed in relation to indigenous concepts of spirituality [...]. A human does not stand alone but shares with other animate and, in the Western sense ‘inanimate’ beings, a relationship based on a shared ‘essence’ of life. The significance of place, of land, of landscape, of other things in the universe, in defining the very essence of a people, makes for a very different rendering of the term essentialism as used by indigenous peoples. (Tuhiwai Smith 1999: 74)

Eben dieses Verständnis von „Essenz“ wird zum Beispiel im folgenden Ausschnitt aus einem Text von Maya-Intellektuellen über die *Cosmovisión Maya* angesprochen:

La Madre Tierra engendra, da a luz, alimenta, cobija y purifica porque tiene esencia. La vida mineral, vegetal, animal y humana, es manifestación de esencia de la Madre Tierra. (Cochoy Alva et al. 2006: 61)

Und drittens können auch scheinbar „erfundene“ Identitäts- und Geschichtskonstruktionen überhaupt nur vor dem Hintergrund einer gewissen kulturellen Kontinuität zum Tragen kommen. Friedman bringt diesen Standpunkt explizit zum Ausdruck:

Invention [...] is grounded in historical conditions and necessarily in a social and existential continuity. This continuity is systematically overlooked in a discourse bent on accentuating discontinuity. The particular combination of elements that are integrated in a cargo cult, a Kastom movement, a religious sect or a nationalist or ethnic revolt can only function if they resonate with the experiences of the subjects that participate in them. [...] There is no contradiction here between the global reordering of social realities and what might be referred to as cultural continuity. (Friedman 1994: 13)

Auch das *Movimiento Maya* greift in seiner Neuordnung sozialer Realitäten auf die Kombination bestimmter Elemente der Maya-Kultur(en) zurück. Welche Elemente dies sind und wie sie im dynamischen Prozess der Identitätskonstruktion zur Anwendung kommen, wird Inhalt des nächsten Kapitels sein.

3.2 Von der Comunidad Indígena zur Comunidad Imaginada

Ein Großteil der in Guatemala lebenden Maya verknüpft seine Identität eng mit geographischem Raum, bekannten genealogischen Kontinuitäten und der eigenen Sprache. Die MayanistInnen hingegen suchen die Ursprünge der Identität des *Pueblo Maya* in einer gemeinsamen präkolumbischen Geschichte und in der Solidarität über die Sprachgrenzen der 21 Maya-Sprachen hinweg (vgl. Fischer 2002: 84). Wie kann diese Ambivalenz überwunden werden? Eine Analyse des Diskurses der Maya-AktivistInnen zeigt, dass der Versuch, eine gemeinsame Identität der Maya-Völker zu stärken, über den Rückgriff auf und die Umdeutung von traditionellen Konzepten, Ideen und Wertvorstellungen passiert.

Diese Umdeutung bezieht sich sowohl auf den Raum indigener Identität – die *comunidad maya* – als auch auf zentrale Identitätskriterien wie Sprache, Geschichte oder *Cosmovisión* und findet sowohl unter Abgrenzung als auch unter Bezugnahme auf anthropologische Konzepte und Kategorien statt.

3.2.1 Verortung von Identität in der Comunidad Maya

[...] la identidad de la comunidad local se ha mostrado inmensamente flexible y ha proporcionado la base para la proyección de una comunidad indígena imaginada en los niveles regional, nacional e internacional.

Richard Adams/Santiago Bastos (2003: 43)

Das Konzept der *comunidad*²³ hat in der Beschreibung und Konstruktion von Maya-Identitäten immer eine zentrale Rolle gespielt. Seit die SpanierInnen die verstreut lebende *Indio*-Bevölkerung in den so genannten *Pueblos de Indios* zusammengefasst hatten, entwickelten sich die sozialen, ökonomischen und politischen Beziehungen der *Indígenas* hauptsächlich in den sozialen und räumlichen Grenzen der Lokalgemeinschaft, der *comunidad*. So beschrieb Sol Tax die guatemalteckischen *municipios* in den 1930er Jahren als unabhängige soziokulturelle Einheiten:

The people of Guatemala live in municipios which are territorial administrative divisions commonly recognized in all government matters, but which are also – as it happens – the basic ethnic divisions and cultural groups into which the country is divided. (Tax 1937: 425; zit. in Schackt 2001: 6)

Mit Eric Wolfs einflussreicher Beschreibung der *closed corporate peasant community* (1957) verstärkte sich das Bild des/der Maya, dessen/deren Identität in der *comunidad* verwurzelt ist, nochmals. Indigene Gemeinden waren demnach geschlossene, homogene und egalitäre Gesellschaften, die Außenstehende ausschließen und das Gemeinschaftsleben durch eine Reihe von Gesetzen, Privilegien und Rechten (*costumbres*) regeln. Dieser Ausschluss bezieht sich nicht nur auf Personen, sondern auch auf Güter und Ideen. Daraus ergibt sich eine kulturelle und soziale Isolierung von der größeren Gesellschaft, in die diese Gemeinden eingebettet sind (vgl. Wolf 1957).

Smith sieht die Bedeutung der *comunidad* für die indigene Identität darin, dass sie jene Einheit ist, die sich dem repressiven Staat entgegensetzt:

[...] in every period, however much the political form of the corporate Indian community may have changed, Indian identity has been based in the community as the com-

²³ Das spanische *comunidad* kann sowohl mit Gemeinde (im administrativen Sinn) als auch mit Gemeinschaft (im soziologischen Sinn) übersetzt werden. Um diese zweifache Bedeutung zu erhalten verwende ich den spanischen Begriff.

munity struggled with a coercive state to retain as much political and economic autonomy as possible. (Smith C. 1990a: 21)

Andererseits förderte der Staat auch in gewisser Weise durch seine Politik der Segregation die soziale und räumliche Trennung der *Indígenas*. All diese historischen Umstände brachten eine Tendenz zugunsten der exklusiven Beziehungen innerhalb der indigenen Bevölkerung hervor, die nicht nur auf Abgrenzung und Ausschluss beruht, sondern auch auf der positiven Assoziation mit seinesgleichen (vgl. Adams/Bastos 2003: 357ff).

La visión positiva de la autosegregación desplaza el énfasis del aspecto defensivo hacia el deseo positivo de estar con su propia gente, que comparte el mismo modo de pensar. (Adams/Bastos 2003: 358)

Wilson (1995) zeigt zum Beispiel auf, wie bei den Q'eqchi' zunächst die traditionelle *comunidad*, deren Einheit auf der *cofradía* beruhte, durch ein universelleres Konzept, nämlich das der Katholischen Basisgruppe ersetzt wurde. In beiden Fällen beruhte die Imagination der *comunidad* auf Religion. Es hatte sich jedoch ein Prozess der Inkorporation von universalistischen Prinzipien in Gang gesetzt, der die Basis der *comunidad* erweiterte und so erst die Entwicklung einer klassenbasierten Identität ermöglichte (ibid: 204). Die Ereignisse des Bürgerkrieges wiederum und die damit einhergehende Fragmentierung der *comunidad* (vgl. Kap. 3.2.2) ermöglichten dann erst die Entstehung einer indigenen Revitalisierungsbewegung (ibid: 259).

Die MayanistInnen haben das Konzept der Verankerung des Individuums in der *comunidad* bewusst als zentralen Wert der Maya-Kultur übernommen, jedoch nehmen sie eine Umdeutung von der *comunidad local* zur *comunidad pan-maya* vor. Versteht man die *comunidad* als Tendenz, ein gewisses Ausmaß an exklusiven Beziehungen mit den Mitgliedern derselben ethnischen Gruppe zu suchen (Adams/Bastos 2003: 361), kann man die Kontinuität in diesem Prozess der Umdeutung verstehen. „Este proceso genera asociaciones comunitarias que trascienden las bases territoriales y pueden *prescindir de ellas*“ (ibid: 363).

Während das traditionelle Konzept der *comunidad indígena* ein vereintes politisches Bewusstsein der indigenen Bevölkerung ausschließt, ist dieses für die neue *imagined community*, die *comunidad maya*, geradezu eine Voraussetzung. Diese Umdeutung ist ein zentrales Element im Diskurs der Bewegung:

[...] community for university-trained public intellectuals is not the old *municipio* [...] but the nationwide commitment to the Mayaness they are striving to build. [...] how-

ever, the intimacy of localized identity remains personally compelling for many national leaders. (Warren 1998a: 77)

Die Bedeutung der *comunidad* wird auf eine universelle, abstrakte Ebene gehoben, losgelöst von intimen Sozialbeziehungen und räumlichen Fixierungen: Das ethnisch-nationale Bewusstsein soll jenen Platz übernehmen, den zuvor die *costumbres* einer zivil-religiösen, lokal geprägten Gemeinschaft erfüllten (vgl. Rößler 2004:51f). Die dem Konzept der *comunidad* innewohnenden Werte wie Respekt, Verantwortung und der Dienst an der Gemeinschaft bleiben jedoch erhalten. So kommt Nelson in Bezug auf Maya-Intellektuelle in Guatemala Stadt zu dem Schluss „that their work *is* community-bound in the sense that they are headed toward, moving in the direction of, a future community“ (Nelson 1999: 132).

3.2.2 *La Violencia und Maya-Identität*

[La Violencia] desató procesos políticos, sociales y culturales que provocaron cambios en la definición de las identidades étnicas y culturales [...]. Crearon una memoria del horror que reconstituyó las coordenadas de la identidad al tiempo que se creaban nuevas estructuras sociales.

Carlos Camacho Nassar (2004: 5)

Die intensiven kriegerischen Auseinandersetzungen im westlichen Hochland Guatemalas zwischen 1978 und 1985, bekannt als *La Violencia*²⁴, haben tiefe Spuren im kollektiven Gedächtnis der Maya-Bevölkerung hinterlassen und deren Identitäten und Widerstandsstrategien der darauf folgenden Jahre geprägt (vgl. Warren 1998a: 87). Insofern ist es notwendig, sich über die ethnischen Implikationen des Bürgerkrieges bewusst zu sein und die Zusammenhänge zwischen *La Violencia* und Maya-Identität zu beleuchten, um zu verstehen, wie diese Prozesse die Identitätspolitik des *Movimiento Maya* beeinflusst und in vielerlei Hinsicht geprägt haben.

La Violencia war eigentlich eine Konfrontation zwischen Militär und Guerillatruppen. Der Krieg zwischen marxistisch inspirierter Guerilla einerseits und anti-kommunistischer, konterrevolutionärer Armee andererseits hatte jedoch auch eine starke ethnische Dimension. Nachdem die Guerilla in den 1970er Jahren ihre Aktivitäten im westlichen Hochland verstärkt hatte, begann die Armee ihre massiven konterrevolutionären und repressiven Aktivi-

²⁴ *La Violencia* bedeutet wörtlich „Gewalt“, kann hier aber besser als „Terror“ übersetzt werden.

täten auf so gut wie die gesamte (hauptsächlich indigene) Bevölkerung des Hochlandes auszudehnen. Bestehende ethnische Spannungen wurden in dieser Zeit von beiden Seiten manipuliert und angeheizt.

Während die Guerilla die ethnische Identität der Maya als „falsches Bewusstsein“, das eine Identifizierung im Sinne einer eigenen Klasse verhinderte, sah, verband sich in den Kampagnen des Militärs eine Strategie der antikommunistischen Aufstandsbekämpfung mit einer irrationalen Sicht des *Indio* als Feind und logischem Verbündeten der Guerilleros, welche in den Versuch eines ethnischen Genozids²⁵ mündete (vgl. Camacho Nassar 2004: 4f; Warren 1998a: 86f).

Der Terror hatte auf das Zusammenleben in den ländlichen Gemeinden großen Einfluss. Ethnische Spannungen entlang verschiedener Achsen wurden oftmals verschärft (vgl. Warren 1998a: 87). Durch Zwangsrekrutierungen in die zivilen Selbstverteidigungspatrouillen gelang es der Armee, die Maya zu spalten und machte viele zu Komplizen ihrer Massengewalt. Offiziell sollten die Zivilpatrouillen die Gemeinden vor Bedrohungen von außen schützen, tatsächlich jedoch mussten sie ihre Familien und Bekannten bespitzeln und auffälliges Verhalten den Militärs melden. Die allgemeine Atmosphäre der Angst und des Misstrauens, die daraus resultierte, führte zu einer zunehmenden Fragmentierung und Isolierung innerhalb der *comunidades*²⁶. Während des Höhepunktes der konterrevolutionären Massaker der Armee zwischen 1981 und 1982 wurden mindestens 440 Dörfer dem Erdboden gleichgemacht. Es handelte sich dabei hauptsächlich um indigene Dörfer in den Zonen größter Aktivität der Guerilla, deren EinwohnerInnen vom Militär als potentielle Verbündete der aufständischen Gruppen gesehen wurden (vgl. Schirmer 2002: 54). Insgesamt wurden mehr als 200.000 Menschen ermordet, eine bislang unbekannte Anzahl von Menschen verschwand, 150.000 flohen nach Mexiko, in die USA oder nach Kanada und eine Million wurde intern vertrieben. 83% der Opfer waren Maya. Die Armee war für 85% der Menschenrechtsverletzungen in dieser Zeit verantwortlich, die Guerilla für 3%. Wer überlebte und nicht floh, wurde in so genannte Modelldörfer umgesiedelt (vgl. CEH 1999).

Die gewalttätige Zerstörung physischen und kulturellen Raumes der Maya bedeutete für diese auch einen Angriff auf die bestehenden sozialen Beziehungen und Identifizierungen: „This [...] is a tearing asunder of established social relations to impose a new system of authority“ (Schirmer 2002: 63).

²⁵ Die Wahrheitskommission der Vereinten Nationen spricht von „actos de genocidio en contra del pueblo maya“, die von Ausführungsorganen des Staates verübt worden seien (CEH 1999: Abs. 1252).

²⁶ Schirmer (2002: 53) spricht von „neighborizing of violence“.

Drei Beispiele mögen veranschaulichen, in welcher Weise Gewalt, Vertreibung und die sich installierende „Kultur der Angst“ Identifizierungen, Kultur und soziales Gedächtnis der Maya während dieser Zeit neu definiert haben. Mein Argument ist hier nicht, dass *La Violencia* auf direktem Weg zur Entstehung einer Pan-Maya-Identität geführt hat, sondern vielmehr, dass in dem Prozess der Fragmentierung der *comunidad*, der (aufgezwungenen) Überwindung von ehemals „fixen“ Grenzen und der Entstehung neuer Assoziationsformen durch die erlebten Vertreibungen ein Element von Bedeutung die Entstehung eines Solidargedächtnisses über lokale Grenzen hinaus und somit das Erleben der Möglichkeit einer Neudefinition und eines erweiterten Verständnisses der *comunidad indígena* war. Wilson beschreibt diesen Prozess zum Beispiel für die Q’eqchi’ und sieht eine ähnliche Verbindung: „Ethnocidal state policies imply ethnogenesis, and the two must be studied together if we are to grasp the full meaning of war“ (Wilson 1995: 259).

Der erste Fall zeigt ein Beispiel kultureller Revitalisierung während *La Violencia* in einer Maya-Gemeinde, das zweite Beispiel geht auf die Identifikationsprozesse von Flüchtlingen in mexikanischen Lagern ein und die dritte Veranschaulichung beleuchtet das Genre des *Testimonio* als Erzählung von Gewalt und Ungerechtigkeit, das den Maya zu einer neuen Ausdrucksform verhalf.

3.2.2.1 Ein Beispiel kultureller Revitalisierung

[...] rather than leading to a suppression of ethnicity [...] *la violencia* sparked a wave of cultural resurgence in communities and provoked wider concerns with cultural identity among university students.

Kay B. Warren (1998a: 87)

Kay Warren dokumentiert in ihrer Monographie (1998a: Kap. 4) die Entwicklungen in der Gemeinde San Andrés, welche durch die Erfahrungen von *La Violencia* in Gang gesetzt wurden. Dort hatte in den 1960er Jahren, ähnlich wie in anderen Gemeinden, ein Prozess der Abkehr von traditionellen Bräuchen stattgefunden, der von der *Acción Católica* unterstützt wurde. Während der gewalttätigen Konflikte blieb San Andrés von Massakern und Umsiedelungen verschont, doch die Geschichten aus den umliegenden Gemeinden schafften auch hier ein Klima der Angst. Die überwiegende Reaktion darauf waren Zurückhaltung und Schweigen. Wenn doch, wurde der Konflikt in seiner ethnischen Dimension, d.h. zwischen indigener Bevölkerung und Ladino-NationalistInnen analysiert. Die ehemals von der Regierung unterstützten Initiativen von KatechistInnen und *Acción Católica* wurden

nun als subversive Tätigkeiten und gefährlich eingestuft. Lokale FührerInnen wurden zu den obersten Verdächtigen auf den Listen der Militärs. Die Internalisierung von Gewalt war in vielen Bereichen zu spüren und wirkte sich auch im gegenseitigen Misstrauen, vor allem entlang ethnischer Grenzen, aus.

In diesem Kontext griffen die BewohnerInnen von San Andrés auf die Revitalisierung eines Mythos zurück, der von Wesen erzählt, die ihre Gestalt ändern. In vielen verschiedenen Geschichten ging es immer wieder um die Kapazität mancher Personen, sich (meist in ein Tier) zu verwandeln. Das Thema des Betrugers, oftmals repräsentiert durch eine Frau (da sie als zentral für die Kontinuität der Maya-Kultur gesehen werden), kam in diesen Geschichten ebenfalls oft zum Ausdruck.

Warren interpretiert die Revitalisierung dieser Geschichten als Versuch, einer Situation, in der man plötzlich niemandem mehr vertrauen konnte, Sinn zu geben: „[...] stories were revitalized as alternative phrasings of contemporary dilemmas: Although we live together in the same community, can I really know who you are?“ (Warren 1998a: 108).

3.2.2.2 Flucht und Identität

Einen anderen Ausschnitt der Realität analysiert Camacho Nassar (2004) in seinem Artikel „*Regresando desde Xibalbá*“. Er geht dabei auf den Zusammenhang von Flucht, Identität und politischem Bewusstsein am Beispiel der mexikanischen Flüchtlingslager ein. Ich möchte seine Überlegungen kurz darstellen.

Die Bevölkerung in den Regionen des Hochlands, wo die Armee ihre Politik der Verbrannten Erde umsetzte, musste sich im Grunde entscheiden, ob sie in ihren Dörfern blieb, wo sie mit dem Risiko neuer Massaker leben musste, ob sie innerhalb des Landes floh oder ob sie das Land Richtung Mexiko, Belize oder Honduras verließ. In denjenigen, die Richtung Mexiko flohen, hinterließen die Erinnerungen an Repression, Massaker und die oft beschwerliche und lebensgefährliche Flucht ein komplexes Trauma, welches sich in einem kollektiven Diskurs manifestierte, der versuchte, die Irrationalität der erlebten Gewaltakte fassbar zu machen: „La interpretación colectiva de la violencia sirve para ubicar el caos de la barbarie en un discurso que pretende dar coherencia a los sucesos vividos“ (Camacho Nassar 2004: 7).

Die diskursive Aufarbeitung des Erlebten brachte aber auch eine Veränderung im Bewusstsein der Flüchtlinge mit sich: Erstens wurden die in der Lokalität definierten Grenzen der *comunidad* erweitert und die Dimension eines nationalen Bewusstseins geschaffen; und zweitens wurde das Suchen von politischen und sozialen Erklärungen für den Terror zu einem Faktor von Zusammenhalt und Identität: „El análisis del terror y el afán de regresar

a su país formó una nueva consciencia y una nueva identidad que permitió avanzar hacia la construcción de una idea de retorno“ (ibid: 8).

Somit bedeuteten die Erfahrungen von Flucht und Exodus auch die Integration neuer Bezugspunkte in die eigene symbolische Ordnung. Dies umfasste unter anderem die Konzeption des Politischen als eine Kategorie, die die Grenzen des Lokalen überschreitet. Gleichzeitig bot die spezifische Situation, in der sich die guatemalteken Flüchtlinge in den Lagern entlang der Grenze Mexikos wieder fanden, eine Möglichkeit zur Reflexion, die nur die Distanz bietet: „Encontrarse en una sociedad distinta, sin represión ni el racismo espantoso de su país de origen también permitió a los y las refugiadas mirar críticamente su cultura“ (ibid: 15).

Aus dieser Reflexion heraus entstand zum Beispiel eine Reihe von Organisationen von Maya-Frauen, die sich über ihre spezifische Situation bewusst zu werden versuchten. „Esos mayas [...] piensan en retornar con un proyecto político, organizativo y de reivindicación de su cultura“ (ibid.: 17).

Dieser Ausschnitt aus der Analyse von Camacho Nassar (die noch weitere Aspekte der langen Odyssee der Maya umfasst) lässt erkennen, dass Identität und kollektives Gedächtnis durch die Erfahrungen von Flucht und Vertreibung stark geprägt wurden und dass das Erwachen des politischen Bewusstseins der Maya teilweise in den Flüchtlingslagern Mexikos stattfand: „[...] de la dolorosa experiencia del exilio, se está derivando una amplia solidaridad étnica entre los mayas“ (Montejo 1997: 113).

3.2.2.3 Erzählungen von Unterdrückung – das Genre des Testimonio

Debo hablar de lo que he visto, de lo que he vivido y de lo que me han hecho para que quede constancia, para que quede memoria de ello. Debo narrarles los testimonios de las obras de los hombres para exterminar una raza, una cultura y un pueblo: mi pueblo. Y mi testimonio es la verdad, una verdad negada por otros. Una verdad pintada sobre mi propio piel de pueblo martirizado, aquí, en donde se observan las cicatrices aún frescas de lo que me han hecho. Quiero esta vez hablar por mi mismo.

Pedro Gaspar González (1998: 4)

Zuletzt soll noch auf das *Testimonio* als literarisches Genre und personalisierte Form der Denunziation eingegangen werden, da es für einige Maya zu einer neuen Ausdrucksform wurde, in der sie sowohl Identität artikulieren als auch Ungerechtigkeit denunzieren konnten.

Im Exil lebende Mayas, wie Rigoberta Menchú oder Victor Montejo, haben in ihren *Testimonios* machtvolle Erzählungen geschaffen, in denen sie in Form eines Augenzeugenberichts militärische Gewaltakte anklagen. Gerade durch die Metapher des Zeugen erlangen *Testimonios* ihre erzählerische Stärke als gleichsam politische und literarische Werke (vgl. Warren 1998a: 114). Zimmerman (1995: 12) definiert *Testimonios* als

generally linear first person narration of socially and collectively significant experiences, in which the narrative voice is that of a typical or extraordinary witness or protagonist who metonymically represents other individuals or groups that have lived through other, similar situations or the circumstances which induce them. By virtue of its collective representativeness, testimonio is, overtly or not, an intertextual dialogue of voices, reproducing but also creatively reordering historical events in a way which impresses as representative and true and which projects a vision of life and society in need of transformation.

Das berühmteste und gleichzeitig kontroverseste *Testimonio* aus Guatemala ist Rigoberta Menchús „*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*“ („Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala“, 1984). In diesem von der venezolanischen Anthropologin Elisabeth Burgos-Debray zusammengestellten, auf Interviews mit der 24-jährigen Menchú beruhenden Buch erzählt Menchú ihre Lebensgeschichte und die ihrer Familienmitglieder, von denen viele von der Armee getötet wurden. Gefördert wurde es von AktivistInnen im Umfeld der URNG und des CUC, die wohl auch auf den Entstehungsprozess Einfluss nahmen. Zunächst erlangte es vor allem außerhalb Guatemalas in Solidaritätskreisen aber auch an Universitäten Bekanntheit. Nachdem Menchú 1992 den Nobelpreis erhalten hatte, vergrößerte sich ihre Popularität und das *Testimonio* wurde auch in Guatemala in weiten Kreisen rezipiert und kontrovers diskutiert. Den Höhepunkt erreichte die Diskussion rund um Repräsentativität und historische Korrektheit von Menchús Erzählungen mit der Publikation von David Stolls „*Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*“ (1999), in welchem der Anthropologe eine Reihe von Unkorrektheiten in Menchús Repräsentationen feststellt. Die Debatte, die sich im Anschluss entspann (vgl. Arias 2001), reflektierte den oft schwierigen Umgang mit dem Genre des *Testimonio*, in welchem sich Politik und Literatur vermischen und das nicht nach herkömmlichen Kriterien von Wahrheit oder Gültigkeit beurteilt werden kann.

Die Bekanntheit von Menchús *Testimonio* hat in vielerlei Hinsicht die Werke anderer Maya überschattet, die oft aus dem Exil heraus *Testimonios* publiziert haben, die im Gegensatz zu Menchú nicht die Revolution, sondern die Revitalisierung kultureller Werte als

implizites Ziel hatten. Einer dieser im Exil lebenden AutorInnen war der Mayanist Victor Montejo. Seine Publikationen „*Testimony: Death of a Guatemalan Village*“ (1987) und „*Brevísima Relación Testimonial de la Continua Destrucción del Mayab' (Guatemala)*“ (1992) sind schmerzhaft erzählte Geschichten über Flucht, Verfolgung und staatliche Gewalt. Ersteres erzählt die Geschichte eines Massakers in jenem Dorf, in dem Montejo zehn Jahre lang als Lehrer gearbeitet hatte. Er begann das Buch in einem mexikanischen Flüchtlingslager zu schreiben und stellte es in den USA fertig (vgl. Warren 1998a: 118ff). Das zweite Buch ist das Resultat einer Zusammenarbeit mit anderen Maya in Flüchtlingslagern in Chiapas und Guerrero, die ihre Geschichten von Flucht und Vertreibung mit Montejo teilten. Es ist in Nachahmung eines Briefes von Bartolomé de las Casas an König Philipp (*Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, 1542), als Brief an König Juan Carlos I aufgebaut, der den Missbrauch, unter dem die Maya leiden, anklagt, und nimmt stilistische Anleihen in traditionellen Maya-Geschichten (vgl. Zimmerman 1995: 115).

Als Anthropologe ist Montejo natürlich klar, dass er mit seiner Art von Repräsentation, die auf jegliche Abstraktion, Analyse oder Metaerzählung verzichtet und die Stimmen der ansonsten Schweigenden in den Vordergrund rückt, die klassische ethnographische Analyse als Repräsentationsform herausfordert. Es zeigt sich in den *Testimonios* auch einmal mehr ein Element, welches bereits als zentral für die Position und das Handeln von Maya-Intellektuellen beschrieben wurde: das Überschreiten von Grenzen und Verbinden von scheinbar gegensätzlichen Räumen. Gerade dafür scheint das Genre des *Testimonio* besonders geeignet, denn:

The testimonio is placed at the intersection of multiple roads: oral versus literary (which implies questioning why the literary has always colonized the oral); authored/authoritarian discourse versus edited discourse (one author or two authors?: is the text a product of Rigoberta Menchú or rather of her editor Elisabeth Burgos-Debray?); literature versus anthropology; literature versus non-literature, or even against literature; autobiography versus demography (people's writing); the battle of representationality; the canon debate (is this a work that should be integrated into the canon and what happens if it is?); 'masterpiece' of literature versus minority writing; and issues of postmodernity versus postcoloniality. (Gugelberger 1996: 11)

Das *Testimonio* ist jedoch keineswegs die einzige Form der Selbstrepräsentation, die Mayas gewählt haben um ihre Identitäten und Projekte der kulturellen Revitalisierung darzustellen. Wenn im folgenden Kapitel eine Analyse jener Elemente, die eine vereinte Maya-Identität ausmachen sollen, vorgenommen wird, so kann man dafür aus einer Vielzahl von

Texten schöpfen, in denen sich der Diskurs des *Movimiento Maya* manifestiert und die Mayas zur Selbst-Repräsentation vor unterschiedlichem Publikum hervorgebracht haben: Diese reichen von Schultexten, Zeitungskolumnen, Sammlungen von Maya-Fabeln, Konferenzprotokollen, Essays, Romanen und Gedichten über linguistische Forschungen, Berichte für Entwicklungsorganisationen und wissenschaftliche Publikationen bis zu Broschüren sowie Publikationen rund um die Forderung und Anerkennung indigener Rechte, um nur einigen zu nennen.

3.2.3 Identitätskonstruktion in der Pan-Maya-Bewegung

[...] actually identities are about questions of using the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being: not ‘who we are’ or ‘where we came from’, so much as what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves. Identities [...] arise from the narrativization of the self, but the necessarily fictional nature of this process in no way undermines its discursive, material or political effectivity.

Stuart Hall (1996: 4)

In der Identitätspolitik des *Movimiento Maya* zeigen sich zahlreiche Prozesse der Identitätskonstruktion, welche als charakteristisch für ethnopolitische Bewegungen beschrieben wurden. In dem Versuch, eine gemeinsame, selbst definierte Pan-Maya-Identität zu forcieren, werden traditionellen Symbolen neue Bedeutungen zugeschrieben: „new criteria of identity gravitate around traditional signs of community, even though at times they may express opposite meanings“ (Wilson 1995: 11).

Verschiedene Zeichen und Prozesse, wie Sprache, *Cosmovisión* oder Selbstidentifikation, werden in diesem Prozess hervorgehoben und mit neuer Bedeutung belegt, wie zum Beispiel bei Raxche’ (1992: 13):

[...] somos mayas los más de 5 millones de guatemaltecos que hablamos algún idioma Maya; los que conservamos la cosmovisión que propicia la convivencia armónica con nuestra Madre Naturaleza; somos mayas quienes conservamos rasgos fundamentales de la cultura Maya. Sobre todo, somos mayas quienes nos identificamos, ante nosotros y ante los demás, como miembros del Pueblo Maya [...] y además luchamos por la revitalización de nuestra cultura que nos permita identificarnos como Pueblo ante y entre los demás Pueblos del mundo.

Die von Baumann (2004) als *Segmentation* beschriebene Form der Identitätskonstruktion kommt in der Konzeption einer Maya-Identität klar zur Anwendung, denn das Projekt des Pan-Mayanismus bedeutet eine Aktivierung einer bestimmten Identität, nämlich einer Pan-Maya-Identität, in einem bestimmten Kontext, nämlich im Kontext des Kampfes um Selbstbestimmung, auch wenn differente Formen der Identität auf anderen Ebenen durchaus anerkannt werden. So schreibt Cojtí (1995: 21f):

Pero hay que distinguir varios niveles de identidad pues hay particulares y genéricas. El nivel particular está definido por elementos singulares internos a cada comunidad y el nivel general, por los elementos comunes entre comunidades afines. Se puede decir que los Kaqchikeles tienen una identidad particular en tanto que Kaqchikel, y lo mismo puede decirse de los K'ichee'. Pero los Mayas, en tanto que civilización y Pueblo, pueden sustentar una identidad cultural genérica: la Maya. Esta identidad comprendía las 30 comunidades que constituyen actualmente la familia lingüística Maya. Asimismo, puede hablarse de la identidad cultural genérica de los Pueblos Indígenas del continente americano, los que totalizan en la actualidad aproximadamente 400 comunidades lingüísticas. Los fundamentos para la identidad genérica de los Pueblos Indígenas están dados por la historia colonial común que han vivido desde la invasión Europea desde 1492, y por el hecho de ser identidades lingüístico-culturales y nacionales distintas de las otras identidades (mestiza u otra).

Die Grammatik des *Orientalism* zeigt sich im *Movimiento Maya* ebenfalls. Das ganze Projekt der Erschaffung einer positiv belegten Maya-Identität impliziert die Umkehr einer *Indio*-Identität, welche überhaupt erst durch den „orientalistischen“ Blick der Kolonialherren entstand. Warren (1998a: 4) bezeichnet daher die Identitätspolitik des *Movimiento Maya* als eine Art des „reverse orientalism“. Ein solcher „umgekehrter Orientalismus“ inkludiert nicht nur die Bewusstmachung und Aufdeckung ladinischer und westlicher Stereotypisierungen in Bezug auf den *Indio*, sondern auch die Erschaffung einer neuen Identität des Maya unter gleichzeitiger Abgrenzung vom Ladino, denn:

[...] el término indio hace referencia a una relación colonial, [...] al indio lo crea el europeo, [...] en base a esa categorización de indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y su posición de privilegio. (Otzoy/Sam Colop 1990: 97)

In vielen Fällen werden negative Stereotypisierungen einfach ins Gegenteil umgekehrt. Das, was früher ein Zeichen für Minderwertigkeit war, wird nun zu einem Zeichen für Authentizität: „Dialekte“ werden zu „Maya-Sprachen“, „Aberglaube“ zu „Maya-

Spiritualität“, „Hexen“ zu „spirituellen FührerInnen“, „Bräuche“ zu „Maya-Recht“ und „Tradition“ ist nicht mehr der Gegensatz zur „Moderne“, sondern eine Quelle für Legitimität und Rechte. Man kann dies im Sinne der Identitätsgrammatiken von Baumann (2004) als Versuch lesen, sich aus der hierarchischen Aneignung, dem *Encompassment*, von indigener Identität durch die nationale Ideologie zu befreien, indem das Recht auf Andersartigkeit aus einer eigenen Perspektive manifestiert und gefordert wird. Im Zuge dessen wenden auch die Maya einen Blick auf die Ladinos an, der orientalisierende Charakteristika hat:

[...] the movement's 'reverse orientalism' [...] categorically elevates the 'self' and condemns the structurally dominant 'other' as racist to promote solidarity and resistance. (Warren 1998a: 4)

Das „Andere“, gegenüber dem die eigene Identität konstruiert wird, manifestiert sich im mayanistischen Diskurs in der Kategorie des *Kaxlan*. MayanistInnen verwenden diesen aus dem K'iche' stammenden Begriff für die „Anderen“, die hauptsächlich Ladinos, aber auch AusländerInnen oder sonstige Außenstehende sein können (vgl. Warren 1998a: 20). Das „Andere“ ist im *Movimiento Maya* sowohl als homogenes als auch als heterogenes Konstrukt sichtbar:

Otherness has been situationally essentialized and diversified as Maya intellectuals engage those who have become the useful other, the ambivalent other, the racist other, or the class-movement other. (ibid: 20)

Außerdem prägte das *Movimiento Maya* den Begriff des *Pueblo Ladino*, was zu einer klaren Fortführung der dichotomen Ethnizitätskonstruktion beigetragen hat. Die Annahme eines *Pueblo Ladino* als homogenes Gegenstück zum *Pueblo Maya* setzt alle nicht-indigenen Personen mit den ProfiteurInnen der kulturellen Dominanz gleich und vernachlässigt so die großen internen Unterschiede in der Ladino-Bevölkerung.

Dem *Kaxlan* oder dem *Pueblo Ladino* steht eine Reihe von Ausdrücken für das indigene „Wir“ gegenüber: Seien es sprachspezifische Ausdrücke für „unser Volk“ (wie z.B. *qawinaq* in Kaqchikel) oder das umfassende *Pueblo Maya*. Die Kategorie „Maya“ selbst ist eine Konstruktion. Die Klassischen Maya der präkolumbischen Zeit haben sich nie als solche bezeichnet. Ursprünglich wurde der Begriff im Maya Yukateko als Bezeichnung für die Halbinsel Yucatán bzw. einen Teil ihrer BewohnerInnen verwendet. Die SpanierInnen übernahmen ihn zur Designierung des Maya Yukateko und seiner SprecherInnen (vgl. England 1998). Im Hochland Chiapas und Guatemalas wurde der Begriff weder von den Spa-

nierInnen noch von der einheimischen Bevölkerung verwendet. Dort wurde er erst später in Zusammenhang mit den Ruinenstätten Yucatáns und des Petén zur Bezeichnung einer frühen Zivilisation aufgebracht, von der man aber zunächst nicht annahm, dass sie in Verbindung mit der heute dort lebenden Bevölkerung stand. Erst mit Mitte des 20. Jahrhunderts wurde es in der Linguistik und Kultur- und Sozialanthropologie üblich, Gruppen, die eine der Maya-Sprachen sprechen, als Maya zu bezeichnen (vgl. Schackt 2001). Diese von ArchäologInnen, AnthropologInnen, LinguistInnen und auch TouristInnen geprägte Kategorie eignen sich nun die MayanistInnen an und definieren sie im positiven Sinne einer Pan-Maya-Identität. Diese Neudefinition findet im Rahmen eines Diskurses statt, der zwar von den Maya-Intellektuellen geprägt, jedoch im Dialog und im Verhandeln mit Mayas, Ladinos, dem Staat und der internationalen Gemeinschaft entstanden ist.

3.2.3.1 Sprache

[...] nuestros idiomas [...] son *el centro de nuestra cultura*.
Raxche' (1992: 18)

Eine gemeinsame Sprache stellt ein wichtiges Element ethnischer Identität dar, im Fall des *Movimiento Maya* vielleicht sogar *das* zentrale Element, denn die MayanistInnen haben ein starkes Whorfsches Verständnis von der Beziehung zwischen Sprache und Kultur entwickelt, in dem sie davon ausgehen, dass nur Maya-Sprechende Maya-Kultur und Weltanschauung tatsächlich verstehen können (vgl. Fischer 2002: 120).

El pueblo Maya existe porque tiene y habla idiomas propios. (Cojtí Cuxil 1991: 80)

[...] los ladinohablantes [sic] y los mayahablantes no comprenden ni perciben la realidad de la misma manera, ya que ambos tienen códigos lingüísticos diferentes, los cuales son, a su vez, 'concepciones distintas del mundo'. (ibid: 82)

Wie aber kann die vereinigende Symbolkraft der Sprache in Guatemala zum Tragen kommen, in dem rund 22 verschiedene Maya-Sprachen mit einer Vielzahl von unterschiedlichen Dialekten gesprochen werden? Maya-AktivistInnen haben sich auf die Forschungsergebnisse von LinguistInnen gestützt, die zeigen, dass sich alle Maya-Sprachen aus einer ursprünglichen Sprache, dem Protomaya, entwickelten und somit eine über 4000-jährige Geschichte haben. Dies lässt sich heute noch aufgrund großer Ähnlichkeiten sowohl in Morphologie und Syntax als auch in Redensarten und literarischem Sprachgebrauch feststellen (vgl. England 1998). Besonders deutlich wird diese Verbindung in dem Stamm-

baum der Maya-Sprachen, welchen MayanistInnen von LinguistInnen zur Verdeutlichung ihres Anliegens übernommen und vielfach publiziert haben (vgl. Abb. 1).

En calidad de miembros de una cultura macro-maya de base, cada comunidad lingüística maya comparte una identidad pan-mayanista colectiva (mayanidad), la cual les da fuerza y elementos en el proceso de redefinición de su futuro. (Montejo 1997: 111)

Als „authentischstes“ Zeichen gemeinsamer Herkunft und der direkten Verbindung mit der präkolumbischen Maya-Kultur ist somit die Sprache zu einem zentralen Aktionsfeld der Mayabewegung geworden. Viele bekannte, große und aktive Organisationen²⁷ des *Movimiento Maya* sind im linguistischen Bereich tätig.

Dies verhinderte jedoch nicht, dass sich die von den AktivistInnen vorangetriebene Revitalisierung in manchen Bereichen äußerst schwierig gestaltet. So wird zwar das Sprechen einer Maya-Sprache von den meisten Maya als essentielles Element ihrer Identität angesehen, doch gibt es eine immer größere Anzahl von Mayas, die sich zwar als solche identifizieren, aber keine Maya-Sprache sprechen. Dieser Widerspruch resultiert aus der zunehmenden Integration der Maya in das nationale Wirtschafts- und Bildungssystem und der damit einhergehenden Auffassung vieler Eltern, dass sie ihren Kindern den Einstieg in das größtenteils noch immer spanischsprachige Bildungssystem und das spätere Berufsleben erleichtern, wenn sie zuhause Spanisch mit ihnen reden (vgl. England 1996: 179).

Maya-AktivistInnen versuchen diesem Prozess entgegenzuwirken, indem sie die Standardisierung, Verschriftlichung und Generalisierung der Maya-Sprachen vorantreiben. Dies beinhaltet, neben der Verbreitung des einheitlichen Alphabets, die Ausarbeitung von präskriptiven Grammatiken²⁸, die Ausbildung von LinguistInnen, die Publikation von Schultexten und Literatur in Maya-Sprachen und die Entwicklung von Neologismen, zum Beispiel für Begriffe der Kommunikationstechnologie.

Als Quelle für Neologismen werden oft Metaphern aus dem Bereich der Familie oder der Farben verwendet, ebenso greift man auf koloniale Quellen zurück oder revitalisiert nicht mehr verwendete Begriffe (vgl. Fischer 2002: 121). Inwieweit sich jedoch die Neologismen im täglichen Sprachgebrauch tatsächlich durchsetzen, ist sehr unterschiedlich.

²⁷ Dazu kann man in jedem Fall die ALMG, CNEM, PLFM und OKMA zählen.

²⁸ Im Unterschied zu deskriptiven Grammatiken dokumentieren präskriptive Grammatiken nicht einfach bestehende Sprachformen, sondern setzen einen Standard für „korrekten“ Sprachgebrauch fest.

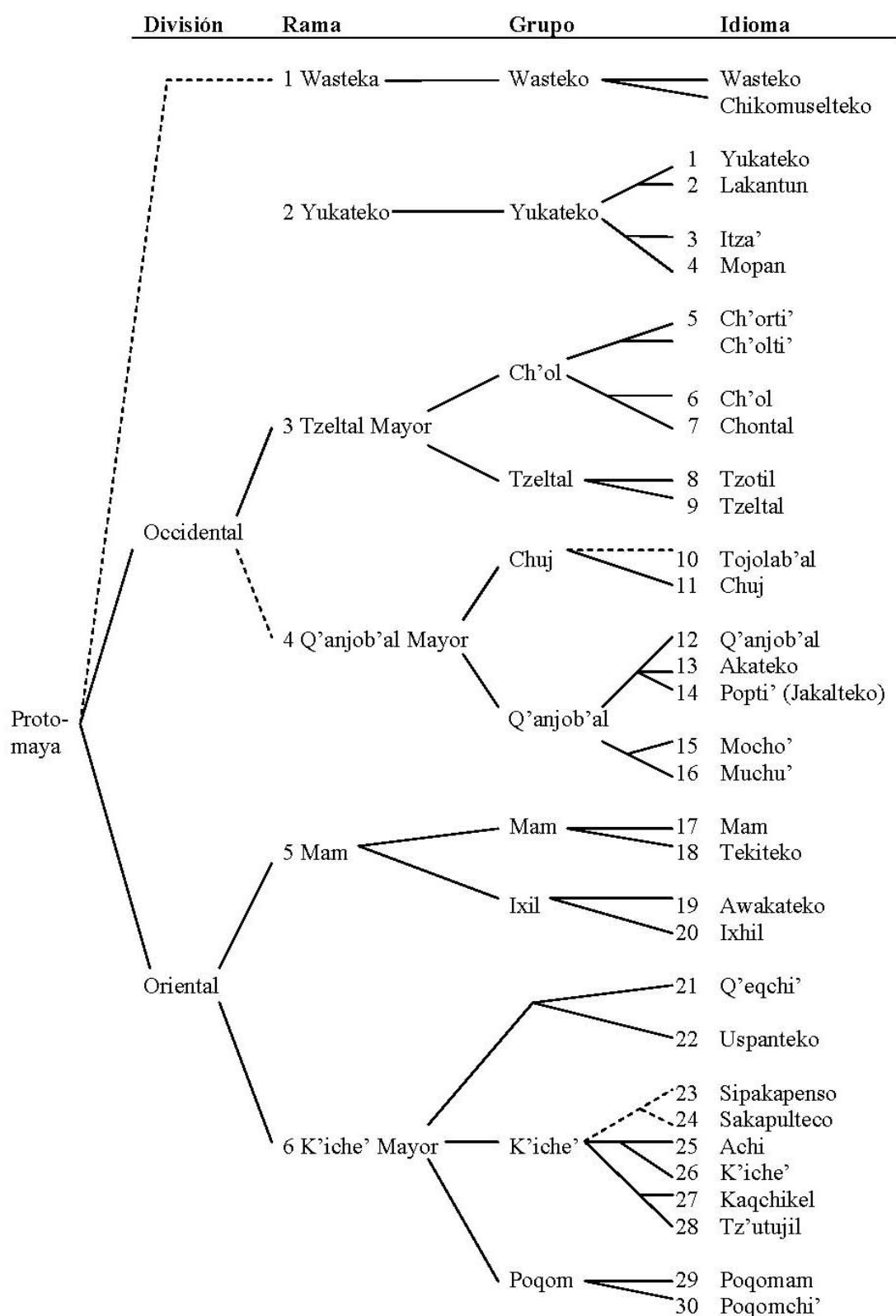


Abbildung 1: Verwandtschaft der Maya-Sprachen. Darstellung der Aufsplitterung der Maya-Sprachen von der Proto-Maya genannten „Ursprache“ in die größtenteils heute noch gesprochenen Maya-Sprachen. In Anlehnung an Warren 1998a: 16; Montejo 1997: 98.

Hinzu kommt die Tatsache, dass sich die Maya-Sprachen seit dem Verlust der Hieroglyphenschrift als orale Sprachen entwickelt haben und somit viele lokale Differenzen aufweisen, was die Standardisierung und Verschriftlichung erschwert.

Während mit dem 1988 festgelegten einheitlichen Alphabet bereits eine Basis für eine Standardisierung im Schriftbereich geschaffen wurde, ist man in anderen Bereichen noch nicht so weit vorgeschritten. Denn die Tatsache, dass in keiner der Maya-Sprachen, mit der Ausnahme des Cobán-Dialekts für das Q'eqchi', ein „Prestige“-Dialekt existiert, welcher als Standard für die Erstellung von Grammatiken herangezogen werden könnte, erschwert die Standardisierung.

Anstatt eine bestimmte Dialektvariante als Basis für die schriftliche Form einer Sprache zu fördern, tendieren die Maya-LinguistInnen eher dazu, Standards zu entwickeln, die sich aus verschiedenen (gegenwärtigen und historischen) Varianten zusammensetzen (vgl. England 1996). Gerade dies kann jedoch auch die tatsächliche Verbreitung der Standards unter den Maya selbst verhindern: „Where there is no already established tradition of literacy, the untrained population is often simply bewildered by being asked to read or write in a way that differs from speech“ (England 1996: 191).

Die MayanistInnen haben früh erkannt, dass eine tatsächliche Verbreitung und Revitalisierung von Maya-Sprachen nur im Rahmen des Bildungssystems und der Offizialisierung der Maya-Sprachen erreicht werden kann. Von unterschiedlichen Standpunkten aus haben sie für eine Reform des bestehenden bilingualen Unterrichts argumentiert, weg von einem Modell des Übergangs, das zwar den Unterricht in Maya-Sprachen in den ersten Jahren vorsieht, aber mit dem dahinter stehenden Ziel der Hispanisierung und somit Integration in die Nationalkultur, hin zu einem Modell der *Educación Bilingüe Intercultural* (EBI) oder der *Educación Maya*, das den gleichberechtigten Einsatz von Spanisch und lokaler Maya-Sprache voraussetzt und im Sinne der Interkulturalität Elemente der Maya-Kultur, Geschichte und Weltsicht auch im Lehrplan beinhaltet. In sehr begrenztem Ausmaß ist dies mit der Institutionalisierung der EBI im Rahmen der DIGEBI und des Vizeministeriums für Bilinguale Interkulturelle Erziehung auch gelungen. In größerem Ausmaß wird die Vermittlung von Werten und der Gebrauch von Maya-Sprachen, auch über die ersten vier Jahre hinaus, in den unterschiedlichen Maya-Schulen (*Escuelas Mayas*) erreicht, die meist aus Gemeinde-Initiativen entstanden sind und mit Unterstützung von SpenderInnen oder internationalen Organisationen finanziert werden.

3.2.3.2 Geschichte

The idea is to use the powerful symbols of the past to reconstruct the present and build the future, as we retrace the footprints of our ancestors on the ancient bridge that links the past to the present. From those building blocks we want to create the Maya culture of the future. It is not, then, a bad thing to have the essential parts of our culture, such as language and respect for the elders, as the foundation of this dynamic process of self-representation we are promoting for ourselves.

Victor Montejo (2005: 67)

Eine gemeinsamer Ursprungsmythos, eine gemeinsame Abstammung, Geschichte, Genealogie oder glorreiche Vergangenheit sind zentrale Bestandteile in der Kreation und Aufrechterhaltung von ethnischer Identität. Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte war daher vor allem in den ersten Jahren des *Movimiento Maya* ein zentrales Betätigungsfeld der AktivistInnen.

Sólo conociendo nuestro pasado, podremos entender y explicarnos nuestro presente y luego construirnos sólidamente un futuro digno para nuestro Pueblo. (Raxche' 1992: 31)

Die Beschäftigung mit der Geschichte fand sowohl im Sinne der Stärkung der kollektiven Identität unter Bezugnahme auf eine gemeinsame Vergangenheit und auf die direkte historische Verbindung mit der präkolumbischen Maya-Kultur statt, als auch im Sinne einer Neuinterpretation und Wiederaneignung. Die wenigen, während der Kolonialzeit entstandenen schriftlichen Quellen über Maya-Kultur, wie das *Popol Wuj* (K'iche', 16.Jhdt.), die *Annalen der Kaqchikel* (16.Jdht.), die *Bücher von Chilam B'alam* (Yukateco, 16.-19.Jhdt.) oder das *Rab'inah Ach'i* (19.Jhdt.) wurden dabei zu zentralen Bezugspunkten.

Drei Prozesse scheinen in der Mayabewegung die Wiederaneignung der eigenen Geschichte geleitet zu haben: die Erschließung von Quellen und Herstellung historischer Verbindungen; die Neuinterpretation und Widerlegung externer Sichtweisen auf die Geschichte; sowie das Hervorheben einer Geschichte der Unterdrückung und des Widerstands. Einige Beispiele können diese drei Elemente veranschaulichen.

Der erste Punkt bezieht sich zum Beispiel auf die Lektüre und Interpretation der oben genannten historischen Quellen durch Maya-Intellektuelle. Warren (1998a: Kap.7) beschreibt einen Workshop von OKMA und der Universidad Rafael Landívar im Jahr 1992, in welchem Mayas die *Annalen der Kaqchikel* studierten und übersetzten. Besonderes Interesse

erweckten bei den TeilnehmerInnen jene Passagen, die sich auf die Schilderung eines Ursprungsmythos bezogen sowie auf die *Cosmovisión* als fundamentales philosophisches und ästhetisches Element der Chronik. Die Autorin zitiert einen Teilnehmer:

Myths don't just relate the history of a people but their way of thinking. (Pakal B'alam, zit. in Warren 1998a: 150)

Die diesbezüglichen Passagen erweckten starke visuelle Bilder in den TeilnehmerInnen. Sie erkannten die räumliche Dimension der Erzählung, die den bisherigen ÜbersetzerInnen der Annalen entgangen war.

Ebenfalls großes Interesse weckte der Teil der Annalen, welcher die genealogischen Zusammenhänge der AkteurInnen darstellte. Auffällig war dabei, dass erst in der Generation der ErzählerIn die AkteurInnen plötzlich spanische Namen trugen. Der Text war so das Spiegelbild dessen, was die LinguistInnen heute tun: sie legen ihre spanischen Namen ab und verwenden als Zeichen ihrer neuen/alten Identität wieder Maya-Namen. Diese dann in einer Chronik des 16. Jahrhunderts zu finden, stellt einen Akt des historischen Bewusstseins und der Herstellung von Kontinuität dar.

Die Art und Weise, wie Mayas diese Chroniken lesen und interpretieren – Warren (1998a: Kap. 7) bezeichnet dies als „sich selbst in einer Chronik des 16. Jahrhunderts finden“ – spiegelt sich in dem Status wieder, den diese Quellen, insbesondere das *Popol Wuj*, in der Mayabewegung erlangt haben. In vielen Texten oder auch Websites wird daraus zitiert:

El tiempo ha llegado, reiniciamos el ciclo de la luz ... (www.guate.net/cnem [10.03.2007])

Que amanezca, que llegue la aurora. *Pop Wuj*. (www.cnem.edu.gt [10.03.2007])

Que todos se levanten, que se llame a todos. Que nadie se quede atrás de los demás. *Pop Wuj*. (www.cnoc.org.gt/conic.html [10.03.2007])

¡Oh tú Tz'aqol, B'itol! ¡Míranos, escúchanos! ¡No nos dejes, no nos desampares, oh Dios, que estás en en Cielo y en la Tierra, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra! ¡Danos nuestra descendencia, nuestra sucesión, mientras camine el sol y haya claridad! ¡Que amanezca, que llegue la aurora! [...] (COPMAGUA 1994: 32)

Das Geschichtsverständnis, welches in der Mayabewegung vorherrscht, rückt die historische Kontinuität der Maya-Kultur in den Vordergrund, wie einige Beispiele zeigen:

[...] puede hablarse de la permanencia de los Mayas a través de los siglos, a pesar de las invasiones que han padecido, como la europea y sus consecuencias, las que duran ya más de 500 años. Lo que prevalece es el significado que da la comunidad étnica a los préstamos culturales y la forma de digerir los cambios y no el origen de las adopciones y las circunstancias de su aceptación. (Cojtí Cuxil 1995: 30f)

El Pueblo Maya viene forjando su vida, su historia, su cultura desde más de 5.000 años. Por lo tanto, los Mayas actuales somos los primeros habitantes de esta parte del continente. (COPMAGUA 1994: 36)

[...] la cultura maya tiene profundas raíces en la prehistoria de la humanidad. (Raxche' 1992: 10)

[...] todos los pueblos mayas de la región maya pueden hacer remontar su descendencia a la antigua cultura maya. (Montejo 1997: 111)

Man kann dieses Geschichtsverständnis als Kritik an einer historisch verkürzten und folkloristischen Darstellung der Maya-Kultur in der nationalen Geschichtsschreibung sehen. Es ist eine oppositionelle Ausdrucksweise, die als Ausgangspunkt für die Kritik an der offiziellen, „wissenschaftlichen“ Geschichtskonzeption dient. Es ist somit auch eine profunde Kritik am Kolonialismus, in dem Sinne, dass das, was von den InvasorInnen zerstört wurde als etwas Positives dargestellt wird (vgl. Macleod 2005: 27).

Wir kommen somit zum zweiten Punkt, der Neuinterpretation der eigenen Geschichte. In dem oben beschriebenen Workshop wurde zum Beispiel die traditionelle Übersetzung jener Stelle der *Annalen der Kaqchikel*, die das erste Aufeinandertreffen der Maya mit den SpanierInnen beschreibt, herausgefordert. Eine verbreitete Version der Annalen gibt diese Stelle so wieder:

En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras eran extrañas. Los Señores los tomaron por dioses. (übersetzt von Recinos 1950, Absatz 148, zit. in Warren 1998a: 241)

Die WorkshopteilnehmerInnen hingegen übersetzten die Stelle so:

Realmente era aterradorante cuando llegaron, no eran conocidos. Los caciques supusieron que eran seres no naturales. (übersetzt von OKMA 1992, zit. in Warren 1998a: 241)

In ähnlicher Weise hat zum Beispiel Luis Enrique Sam Colop (z.B. 1996) die offizielle Geschichtsschreibung, sei es in Schulbüchern, wissenschaftlichen Texten oder Zeitungsartikeln, herausgefordert. Er kritisiert den beschönigenden Diskurs des 20. Jahrhunderts, welcher von „Kulturkontakt“ und dem „Aufeinandertreffen zweier Welten“ spreche, die KolonialistInnen idealisiere und ihre Taten rechtfertige. Er bezeichnet diesen Diskurs als rassistisch und als Verneinung des Anderen. Er kritisiert zum Beispiel Octavio Paz und Severo Martínez Peláez, die aus der technologischen Überlegenheit der SpanierInnen eine kulturelle Überlegenheit und somit Rechtfertigung für die *Conquista* ableiten oder die indigenen Sprachen als „weniger entwickelt“ bezeichnen. Ebenso kritisiert er die Darstellung des *Popol Wuj* als Werk mestizischen Ursprungs (da es von einem spanischen Priester übersetzt wurde). Er vertritt hingegen die Meinung, dass das *Popol Wuj* zunächst in Hieroglyphenschrift existiert hätte (eine von Carmack 1973 aufgebrachte Hypothese), im späten 16. Jahrhundert von K'iche'-SprecherInnen in lateinische Schrift übersetzt wurde und erst ein Jahrhundert später dem Priester Francisco Ximénez zur Übersetzung in Spanische überlassen wurde.

The *Popol Wuj* is [...] ‘a birth certificate’ of the Maya, not the mestizos. (Sam Colop 1996: 109)

Sam Colop kritisiert im Allgemeinen die Abwesenheit der Maya als soziale und politische AkteurInnen in der nationalen Geschichtsschreibung und spricht daher von „fünf Jahrhunderten des Verschleierns“ (*encubrimiento*, im Gegensatz zu *descubrimiento* – Entdeckung), des Verschweigens und der Marginalisierung indigener Kultur.

Das letzte Element, welches im Prozess der Wiederaneignung der Geschichte eine wichtige Rolle spielt, ist das In-den-Mittelpunkt-Rücken von Unterdrückung und Widerstand. „Like essentialism, resistance highlights a sense of identity independent of the dominant culture’s definitions“ (Warren 1998a: 78).

Sehr verbreitet im *Movimiento Maya* ist zum Beispiel die Darstellung der Geschichte seit der Kolonialzeit als Geschichte der drei Holocausts: diese beziehen sich auf die europäische Invasion, die liberale Reform Ende des 19. Jahrhunderts, die mit massiven Enteignungen indigener Territorien und der Einführung von Zwangsarbeit einherging, und die Involvierung in revolutionären Kampf und Aufstandsbekämpfung Ende des 20. Jahrhunderts (vgl. COPMAGUA 1994: 37f; Velásquez Nimatuj 2006a). Einige Beispiele können diesen Diskurs veranschaulichen:

... a pesar de 500 años ... estamos presentes! (COMG 1991: 1)

Desde 1524 a la fecha, las políticas coloniales [...] se han encaminado a la destrucción sistemática del Pueblo Maya. (COPMAGUA 1994: 37)

[...] nuestra cultura ha podido sobrevivir a las políticas de genocidio y etnocidio por casi 500 años. (Cojtí Cuxil 1991: I)

[...] nuestro pueblo ha tenido la sabiduría y el valor de mantener sus valores y formas de vida en condiciones adversas y en un ambiente de división y dispersión. (Plataforma Maya 2003: 11)

Die Balance zu finden zwischen einer Anklage von Ungerechtigkeit einerseits und einer Situierung als Subjekt der eigenen Geschichte mit sozialer Handlungsfähigkeit andererseits zeigt sich oft als schwierig (vgl. Macleod 2005: 41). Denn einerseits soll die Denunzierung von Unterdrückung nicht minimiert werden, andererseits aber die Person nicht nur als Opfer, sondern als soziale/r AkteurIn dargestellt werden. Viele mayanistische AutorInnen sind sich durchaus im Klaren über diese Ambivalenz. Zum Beispiel warnen Edgar Esquit, Carmen Álvarez und Victor Montejo:

[...] es pertinente decir que la historia de un pueblo que está marginado, no puede desarrollarse únicamente sobre esa base porque ello también lleva a la muerte de la historia y el pasado de esa colectividad. (Esquit 1998: 87)

[...] con lo de la opresión, los 500 años, la explotación y lo demás, creo que lo que hemos construido es la victimización. Hemos sido víctimas, pero también hemos asumido el papel de víctimas y desde ahí nuestro discurso y nuestros planteamientos. (Carmen Álvarez, zit. in Bastos/Camus 2003a: 308)

Pensar que siempre estamos dominados es responder al control mental que nos impone el colonialismo. (Montejo 2000: o.S.)

Esquit kritisiert außerdem das Fokussieren der MayanistInnen auf schriftliche Quellen und die Vernachlässigung oraler Geschichtstraditionen sowie die generalisierende, homogenisierende und idealisierende Geschichtsdarstellung, wie sie zum Beispiel bei Racancoj zu lesen ist:

La organización socio-política Maya no fue el resultado de la diferenciación económica de la población; más bien fue concebida como el medio para lograr armonizar las diversas actividades necesarias para la vida y el desarrollo del cuerpo

social. [...] nadie tuvo privilegios sociales ni económicos debido a las funciones que desempeñó, sino se dio una cooperación social. Esta organización fue inspirada y basada en la cosmovisión. (Racancoj 1997: 93)

Esquit argumentiert, dass es nötig sei, ein komplexeres Bild des *Pueblo Maya* zu gestalten „asumiendo la complejidad del pasado y más acorde con nuestra realidad cultural“ (1998: 90). Ein solches Bild müsste auch in größerem Ausmaß die orale Geschichtstradition sowie die Bedeutung des zyklischen Zeitverständnisses und der Vorfahren (*antepasados*) für die Maya berücksichtigen.

Esquit wird somit zu einem Protagonisten jener zweiten Phase der Selbstrepräsentation des *Movimiento Maya*, auf die ich mich weiter oben (vgl. Kap. 3.1.4) bezogen habe. Während die ersten Generationen ein stark essentialistisches Kulturverständnis im Rahmen ihrer Selbstrepräsentationen vorangetrieben haben, zeichnet sich jetzt eine zweite Generation von Intellektuellen ab (z.B. Edgar Esquit, Irma Alicia Velásquez), die die interne Diversität der Maya(bewegung) hervorstellt und eine weniger idealisierte Geschichtsdarstellung fordert²⁹.

Andererseits muss man auch anerkennen, dass die Strategien der Selbstrepräsentation immer schon heterogen waren und keinem einheitlichen „essentialistischen“ oder anders definierten Schema folgten. So liest man in dem anonymen Essay „*Requiem por los homenajes a la Raza Maya*“ bereits im Jahr 1978 aus der Hand eines oder mehrerer Maya-AutorInnen:

[...] nosotros los indígenas recurrimos a nuestras tradiciones pero a las tradiciones vivas de hoy, es decir, a las herencias culturales activas en la práctica actual de las comunidades indígenas: y nuestra manera de recurrir es *innovadora y creadora*, pues nuestra cultura se desarrolla según su continuidad histórica interna. (Anónimo 1981 [1978]: 164)

Der Bezug auf die Geschichte ist deshalb so zentral, weil mit seiner Hilfe eine Vision für die Zukunft geschaffen werden kann. Es geht dabei nicht so sehr darum, die Vergangenheit wieder aufleben zu lassen, sondern ein Ideal für die Zukunft zu postulieren, so wie es der Titel einer Publikation des COMG (1995) anspricht: *Construyendo un Futuro para Nuestro Pasado*.

²⁹ Macleod (2005: 43f) vertritt die These, dass eine solche Darstellungsweise mehr Raum finden würde, wenn der Diskurs in Guatemala in größerem Ausmaß von Anerkennung und Wertschätzung gegenüber kultureller Diversität gekennzeichnet wäre.

3.2.3.3 Spiritualität und Cosmovisión

Die *Cosmovisión Maya* manifestiert sich im *Movimiento Maya* als vereinigendes Element über Sprachgrenzen hinweg und als Element historischer Kontinuität. Während in den *comunidades* meist eine Form der *Espiritualidad Maya* vorherrscht, die sich mit christlichen Glaubensvorstellungen vermischt und koexistiert, versuchen die Maya-AktivistInnen die Philosophie, Hermeneutik und Praxis der *Cosmovisión Maya* aufzuwerten und zurückzugewinnen. Inzwischen gibt es eine Vielzahl von Organisationen und Verbänden, die unterschiedliche Formen der Maya-Spiritualität praktizieren und zu institutionalisieren versuchen, sowie für die Anerkennung und Selbstverwaltung zeremonieller und archäologischer Stätten kämpfen.

In einem Prozess der Reflexion und Systematisierung werden in diesen Organisationen und von anderen ProtagonistInnen des *Movimiento Maya* bestimmte Elemente von Weltsicht und Spiritualität, die sich in der Oraltradition und rituellen Praxis verschiedener Sprachgruppen und vor allem auch in historischen Quellen finden, als Beweis einer zugrunde liegenden gemeinsamen Kultur in den Vordergrund gerückt. So zum Beispiel bei Montejo:

[...] la cosmología maya puede usarse como un poderoso elemento unificador para esta cultura [una cultura maya compartida global, Anm.], así como se expresa en la mitología, los rituales y la tradición oral mayas. (Montejo 1997: 100)

Die *Cosmovisión Maya* wird als holistische Weltsicht dargestellt, in welcher Wissenschaft und Religion sowie Spiritualität und Philosophie nicht getrennt von einander gesehen werden können³⁰. Vielmehr wird die *Espiritualidad Maya* in allen Bereichen des sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Lebens praktiziert. Sie basiert auf den Prinzipien des Respekts, der Harmonie, des Gleichgewichts, der Komplementarität und der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Schöpfer (*Ajaw*), Vorfahren, Menschen und Natur (*Madre Naturaleza*). Jedes dieser Elemente kann nur durch die Anwesenheit der anderen Elemente komplementiert werden. Und nur durch ein Gleichgewicht der drei Kräfte (Kosmos/Schöpfer – Mensch – Natur) können alle weiter bestehen. Das Gleichgewicht kann durch Kommunikation und Respekt zwischen den Elementen erreicht werden. Unter den Menschen manifestiert sich dies im Respekt vor den Mitmenschen und den Ältesten, im Dienst an der Gemeinschaft, in der Kommunikation mit den Verstorbenen und im Dialog

³⁰ Die folgende Darstellung soll keine tiefgehende Analyse von Glaubensvorstellungen oder ritueller Praxis sein, sondern eine Reproduktion und Analyse des Diskurses des *Movimiento Maya* rund um *Cosmovisión* und Spiritualität des *Pueblo Maya*. Für die Quellen vgl. Fußnote 18.

unter Gleichberechtigten. Das Leben in der Gemeinschaft wird von den Prinzipien der Kooperation und der Komplementarität geleitet. Weder auf Ebene der Kosmologie, noch auf Ebene der Gemeinde gibt es eine absolute Macht. Die Autoritäten arbeiten im Dienste und im Konsens mit der Gemeinschaft.

Auch die Kommunikation mit der *Madre Naturaleza* und dem Kosmos ist von Respekt geleitet, denn der Mensch ist Teil der Mutter Natur und hat die Aufgabe für das kosmische Gleichgewicht zu sorgen. Der Kosmos ist entlang vierer Himmelsrichtungen und Energiequellen strukturiert, die jeweils mit einer Farbe assoziiert werden (vgl. Abb. 2 und 3).



Abbildung 2: Die vier Farben des Kosmischen Kreuzes als Symbol für Maya-Organisationen. Logos von CONIC, PLFM und Enlace Quiché (v.l.n.r.). Quellen: www.ebiguatemala.org [10.03.2007]; www.cnoc.org.gt [10.03.2007].

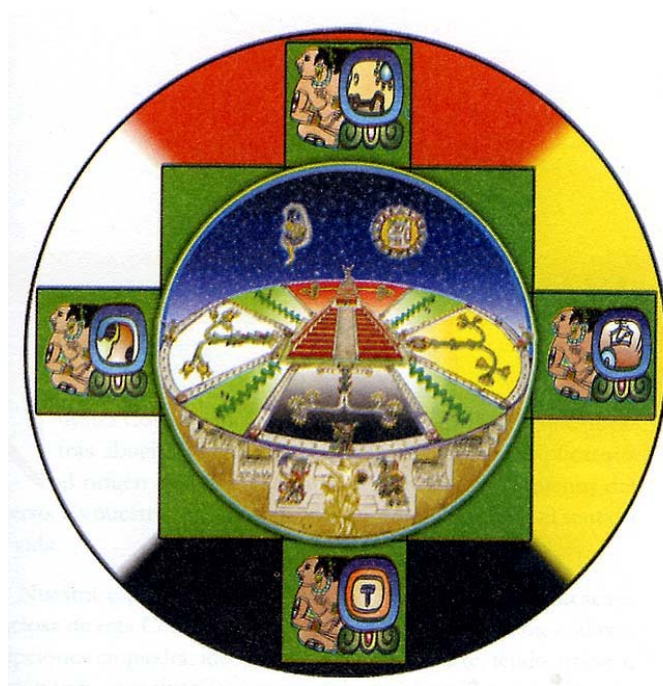


Abbildung 3: Vom CNEM erarbeitete Darstellung des Maya-Kosmos. Quelle: Cochoy Alva et al. 2006: 27.

Rot steht für den Osten, das Feuer, die Sonne und das Leben. Schwarz steht für den Westen, die Erde, den Sonnenuntergang. Weiß steht für den Norden, die Luft, die Weisheit und den Ursprung des *Pueblo Maya*. Gelb steht für den Süden, das Wasser, Samen und Ernte, Fülle und Lebensenergie. Der Weg von Ost nach West ist der Weg von *Ajaw*, dem Schöpfer. Der Weg von Nord nach Süd ist der Weg des Menschen. Im Zentrum und der Kreuzung dieser zwei Wege befinden sich das Herz des Himmels (*Corazón del Cielo*) und das Herz der Erde (*Corazón de la Tierra*).

Die vier Farben des Universums sind auch die vier Farben des Mais, der heiligen Pflanze:

El Sagrado Maíz, con sus cuatro colores, tiene un contenido cosmogónico y filosófico, la cultura Maya gira en torno a ella, es el Sagrado Alimento que nos une. Es fuente de vida, salud y energía espiritual y material. (Asociación Movimiento Nacional Uk'u'x Mayab' Tinamit 1998b: 11)

Im *Popol Wuj* wird beschrieben, dass – nachdem zwei Versuche mit Lehm und Holz fehlgeschlagen waren – der Mensch aus Mais geschaffen wurde, woraus sich seine zentrale Bedeutung in *Cosmovisión* und Agrikultur ableitet. In der Agrikultur kommt auch die Bedeutung der Erde (der *Madre Tierra*) als Bestandteil der *Madre Naturaleza* zum Ausdruck, das heißt nicht als Objekt des Besitzes oder der Produktion sondern als Teil des kosmischen Gleichgewichts, das es zu erhalten gilt. Die Beziehung zur Natur drückt sich in Respekt und Reziprozität, nicht im Besitz aus.

Neben der Beziehung zwischen Menschen, Kosmos und Natur wird das zyklische Zeitverständnis als Element der *Cosmovisión* hervorgehoben. Die Zeit als Weg ohne Ende, als Spirale die weder statisch noch repetitiv ist, manifestiert sich im Symbol der Schnecke und im Kalendersystem der Maya. Die Maya kannten drei parallele Zeitrechnungen: Eine Lange Zählung, welche die Zeit seit der Erschaffung des Universums in immer größer werdende Einheiten teilte, beginnend mit einem Tag (*Q'ij*). Einen astronomischen Kalender (*Haab*) von 365 Tagen, der in 18 Perioden von 20 Tagen und 5 zusätzliche Tage am Ende des Jahres eingeteilt war. Sowie einen Ritualkalender, den *Tzolk'in* bzw. *Cholq'ij*, welcher jeweils 20 Tageszeichen (*Nahuales*) mit 13 Nummern kombinierte und somit ein „Mondjahr“ von 260 Tagen hatte. Der *Cholq'ij* wurde verwendet um die Mondzyklen und somit die Aussaat- und Erntezyklen zu bestimmen. Jeder Tag des *Cholq'ij* hat eine bestimmte positive und negative Macht, denn jedes *Nahual* hat bestimmte positive und negative Energien, welche verstärkt oder aufgelöst werden können.

Dem *Cholq'ij* kommt in den Revitalisierungsbestrebungen des *Movimiento Maya* die größte Bedeutung zu, da er in manchen Maya-Gemeinden heute noch bekannt ist bzw. angewandt wird. Die Darstellung der 20 *Nahuales* und ihrer Bedeutungen in Publikationen, Websites oder Schulbüchern von Maya-Organisationen ist weit verbreitet (vgl. Abb. 4).

Die *Cosmovisión Maya* manifestiert sich in der Mayabewegung nicht nur in Texten oder privaten und öffentlichen Diskursen, sondern auch in Ritualen im öffentlichen oder nicht-öffentlichen Raum. Auf Konferenzen, im Rahmen von Landbesetzungen, in archäologischen Stätten oder vor wichtigen politischen Entscheidungen (zum Beispiel der Ratifizierung der Konvention 169) stellt die Durchführung von Maya-Zeremonien durch *aj q'ijab'* nicht nur eine spirituelle, sondern auch eine politisch-symbolische Ausdrucksform dar, einen Akt des Widerstands und eine Manifestation sozialer Handlungsfähigkeit. Auch hier wird eine Symbolik revitalisiert: die Farben, Anordnung der Altäre, geometrischen Formen oder natürlichen Erscheinungen werden mit neuen/alten Bedeutungen belegt. Die öffentliche Darstellung einer jahrhundertlang unterdrückten und stereotypisierten Form der Spiritualität ist auch die Transformation eines Bildes des Opfers in das Bild eines Volkes, das sich auf das Recht zu sein und anders zu sein beruft (vgl. MacLeod 2004; PNUD 2005:87).

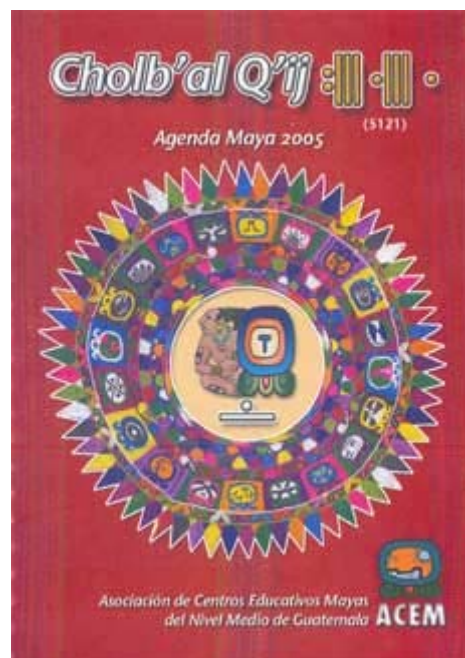


Abbildung 4: Agenda Maya 2005. Darstellung der 20 Nahuales des Cholq'ij am Cover der Agenda Maya 2005. Quelle: www.ceyampu.edu.gt [10.03.2007].

Sowohl im städtischen als auch im ländlichen Raum manifestiert sich religiöse Revitalisierung auch in der immer größeren Anzahl von Maya-PriesterInnen. Diese neuen Maya-PriesterInnen unterscheiden sich deutlich vom traditionellen Verständnis eines/r Maya-PriesterIn, der/die konkrete Alltagsprobleme seiner/ihrer KlientInnen zu lösen versucht. Denn die neuen Maya-PriesterInnen verbinden mit ihrem Amt eine politische Vision und MultiplikatorInnenfunktion, die sich in einem größeren politischen Kontext manifestiert. Die traditionelle Maya-Spiritualität dient so nicht mehr nur als Lösung für Alltagsprobleme und Konflikte, sondern wird durch eine vorangehende rationale Interpretation zu einem Instrument politischen Handelns und zu einer Manifestation kultureller Andersartigkeit (vgl. Althoff 2005: 181; 210).

Die Praktiken dieser neuen Maya-PriesterInnen sowie der Versuch einer bewussten Aufwertung der Maya-Spiritualität führen oftmals zu einer an die *New Age* Bewegung erinnernde Darstellungsweise von Spiritualität und Weltbild. So liest man zum Beispiel in einem von Maya-AutorInnen verfassten und vom PNUD herausgegebenen Text über die *Cosmovisión Maya*:

Cultivemos la espiritualidad para desarrollar nuestra plenitud desde las esencias de la vida, superando el materialismo que ha llevado a la codicia, el acaparamiento, la pobreza, el hambre, la depredación de la Naturaleza. El equilibrio cuerpo-espíritu, materia-energía, es plenitud de la vida. (Cochoy Alva et al. 2006: 101)

Während in solchen Texten meist die kulturelle Eigenständigkeit der *Cosmovisión Maya* betont wird, zeigt sich jedoch gleichzeitig in der Praxis vieler *aj q'ijab'*, die dem *Movimiento Maya* möglicherweise nicht so nahe stehen, dass die Ausübung der Maya-Spiritualität auch in einer dynamischen Austauschbeziehung mit anderen Glaubenssystemen von statten geht (vgl. Reinberger 2002: 90ff). Die dabei entstehenden neuen, hybriden Formen der Spiritualität, die u.a. asiatische, westliche und indigene Konzepte miteinander kombinieren, stellen einen Kontrapunkt zu den diskursiven Strategien der Mayabewegung dar und zeigen einmal mehr auf, dass kulturelle Abgrenzung und Hybridisierung im Zeitalter der Globalisierung zwei komplementäre Seiten desselben Prozesses sind.

3.2.3.4 Hieroglyphen

In der Hieroglyphen-Schrift verdichten sich die symbolischen Bedeutungen einer gemeinsamen Sprache, einer gemeinsamen Geschichte und einer gemeinsamen Weltanschauung. Die Verwendung von Hieroglyphen im *Movimiento Maya* ist ein Ausdruck für die Beschäftigung mit der Vergangenheit und gleichzeitig ein Symbol für die Identifizierung mit dem *Pueblo Maya* und somit auch ein Zeichen politischen Widerstands (vgl. Sturm 1996: 114).

Das System der Hieroglyphenschrift entstand wahrscheinlich in der Späten Präklassik und erreichte seine größte Verbreitung während der klassischen Periode der Maya-Kultur (250-900 n.Chr.). Die heute noch vorhandenen Zeichen dieser Schrift befinden sich hauptsächlich auf Stelen, aber auch auf Altären, Wandtafeln, Thronen und Türstürzen, sowie in geringerem Ausmaß auch in den so genannten Codizes oder Büchern aus Rindenpapier, von denen jedoch der Großteil durch die SpanierInnen verbrannt wurde. Während das Zahlensystem und der Kalender der Maya schon Ende des 19. Jahrhunderts größtenteils entschlüsselt werden konnten, gelang der eigentliche Durchbruch in der Erforschung der Hieroglyphen erst in den 1950er Jahren, als der Russe Yuri Knorosov entdeckte, dass es sich bei den Hieroglyphen um ein so genanntes logosyllabisches bzw. gemischtes Schriftsystem handelte, welches zum einen aus Wortzeichen (Logogrammen) und zum anderen aus Silbenzeichen bestand. Die Silbenzeichen bestehen jeweils aus einem Konsonanten und einem Vokal. Für jede mögliche Kombination gibt es ein, meist jedoch mehrere Zeichen. Von den rund 800 Zeichen, die in der Maya-Schrift vorkommen, sind heute etwa 300 entziffert; von etwa der gleichen Anzahl haben die ForscherInnen eine mehr oder weniger präzise Vorstellung ihrer Bedeutung (vgl. Grube 2000: 115ff).

In der präkolumbischen Zeit wurde die Schrift von Maya-Sprachgruppen im Tiefland verwendet. Heute jedoch findet die Wiederaneignung hauptsächlich durch VertreterInnen von Sprachgruppen des Hochlandes statt. Abgesehen davon, dass dies einen weiteren Akt der Konstruktion einer Pan-Maya-Gemeinschaft darstellt, mussten für dieses Unternehmen in manchen Fällen Zeichen abgewandelt oder ergänzt werden, um die gesamte Bandbreite an Lauten der Hochland-Sprachen darstellen zu können. Mitglieder von OKMA entwickelten dafür 1991 eine Reihe von Zeichen, die den klassischen Hieroglyphen zugefügt wurden, um eine im Hochland verbreitete Aussprache zu ermöglichen. Später reduzierte man diese auf ein Zeichen, eine schlangen- bzw. spiralenähnliche Darstellung, die *caracól*, welches nun für alle phonetischen Verschiebungen steht (vgl. Abb. 5).



Abbildung 5: Veränderte Hieroglyphen. Quelle: Sturm 1996: 120 (nach COMG 1991).

Der syllabische Gebrauch der Hieroglyphen ist jedoch reduziert, auch aufgrund der begrenzten Anzahl von Leuten, die die Schrift entziffern können. Hauptsächlich wird er für die Übersetzung der Namen von Organisationen oder Personen verwendet (vgl. die syllabische Darstellung des Maya-Namens des COMG in Abb. 6). Öfter werden die Zeichen in ihrer logographischen Bedeutung verwendet, dabei hauptsächlich solche Zeichen, die in allen Maya-Sprachen gleich sind, wie Datumsangaben oder Zahlen. Die wohl häufigste Verwendung stellt die Seitennummerierung in Publikationen und anderen Texten dar, wie sie zum Beispiel das Verlagshaus *Cholsamaj* vorantreibt. Das Balken- und Punktesystem, in welchem ein Balken eine Fünf und ein Punkt eine Eins darstellt, scheint ein besonders geeignetes Ausdrucksmittel für die Pan-Maya-Ideologie, da es von allen Maya-Sprachgruppen verstanden und somit zum Ausdruck einer Pan-Maya-Identität werden kann (vgl. Sturm 1996: 199ff).

Sturm (1996: 121) unterscheidet zwischen einem wörtlichen und einem symbolischen Gebrauch von Hieroglyphen. Während ersterer semantisch spezifisch ist, ist eine Bedeutung in zweiterem nur angedeutet und die Interpretation wird dem/der LeserIn überlassen. Die symbolische Bedeutung einer Hieroglyphe kann daher auch dem/derjenigen erschlossen werden, der/die die Maya-Schrift nicht beherrscht. Eine solche Anwendung findet sich in Logos, Publikationen, Diplomen, Heiratsannoncen, Einladungen uvm. Beispiele für die Kombination dieser zwei Elemente sind die Logos verschiedener Maya-Organisationen (vgl. Abb. 7), welche eine symbolische Bedeutung der Verbundenheit mit der präkolumbischen Maya-Kultur transportieren, durch die zusätzlich Anwendung lateinischer Schriftzeichen aber auch ein wörtliches Verständnis ermöglichen.

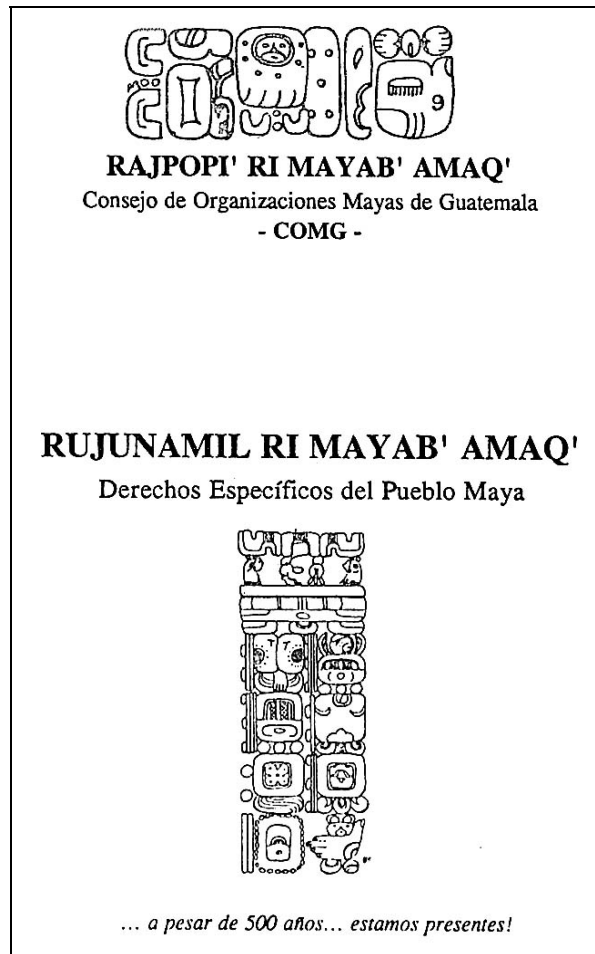


Abbildung 6: Das Cover des *Rujunamil Ri Mayab' Amaq'* (COMG 1991).



Abbildung 7: Logos verschiedener Maya-Organisationen. Quellen: www.cnem.edu.gt; www.ebiguatemala.org; www.okma.org; www.oxlajujajpop-maya.org [10.03.2007].



Abbildung 8: Schriftzeichen auf dem Cover von *Cultura Maya y Políticas de Desarrollo*.

Quelle: Sturm 1996: 124 (nach COCADI 1992).

Bei der COCADI-Publikation „*Cultura Maya y Políticas de Desarrollo*“ muss der/die LeserIn die Bedeutung eines auf dem Cover abgebildeten Zeichens (vgl. Abb. 8) genauer suchen. Seine Bedeutung wird im Inneren des Buches erklärt:

Escritura Maya utilizada en Piedras Negras, Petén; significa *Toma del Poder*. En la portada lo utilizamos para ilustrar que el pluralismo cultural significa *la toma del poder de decisión* sobre el desarrollo de la cultura propia de cada Pueblo que compone Guatemala. (COCADI 1992)

Die gleiche Hieroglyphe erscheint in einer Reihe von Publikationen von *Cholsamaj* als Teil einer Maya-Stein, welche jeweils das Datum der Publikation nach dem Maya-Kalender (Lange Zählung und Kalenderrunde³¹) darstellt (vgl. das Zeichen unten rechts in der Datumsstele in Abb. 6). Diese Kombination interpretiert Sturm als metaphorisches *Empowerment*: „[...] the actual publication of the book signifies a metaphorical reclamation of power for the Maya“ (Sturm 1996: 124).

Die Aneignung der Maya-Schrift durch die Maya selbst stellt nicht nur einen Akt der literarischen und politischen Ermächtigung dar, sondern reformiert auch das Verhältnis zwischen LinguistInnen und Maya. Seit 1987 veranstalteten die Maya-ForscherInnen Linda Schele (USA), Nikolai Grube (Deutschland) und Federico Fahsen (Guatemala) fast jährlich einen Hieroglyphen-Workshop ausschließlich für Maya, der es ermöglichte, dass das Wissen um die Schriftzeichen in die Hand der Maya selbst (wenn auch einiger weniger) gelangte, die dieses mittlerweile selbst an andere Maya weitergeben können (vgl. Schele/Grube 1996).

³¹ Die Kalenderrunde ergibt sich aus der Kombination des *Haab* mit dem *Cholq'ij*.

3.2.3.5 Territorium

[...] el Pueblo Maya y su territorio son una unidad; así como la humanidad, las plantas, los animales, la Madre Tierra y el Universo, somos una unidad.

Cochoy Alva et al. (2006: 19)

Ebenso wie für Nationalstaaten das Territorium eine wichtige symbolische Bedeutung in der sozialen Konstruktion der *imagined community* hat, wissen auch die MayanistInnen die symbolische Macht eines gemeinsamen Territoriums zu nutzen. Sie betonen, dass das von den Maya bewohnte Territorium (*el mundo maya* oder *el Mayab'*) trotz nationaler Grenzen eine Einheit bildet und stellen linguistisch-ethnische Grenzen über politisch-administrative. Dies betrifft nicht nur die bildliche Darstellung, sondern schließt auch die Forderung, die administrative Teilung Guatemalas nach linguistischen Kriterien neu zu gestalten, ein. Maya-Gruppen haben alternative Landkarten produziert, die die offizielle Darstellung Guatemalas und dessen politische Unterteilung herausfordern.

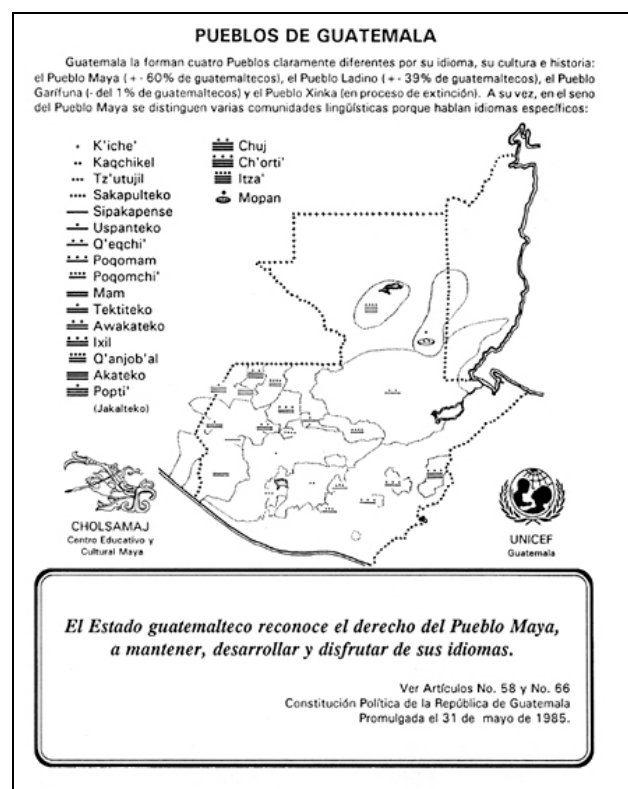


Abbildung 9: „Pueblos de Guatemala“. Die erste Karte einer von Cholsamaj produzierten Serie. Quelle: Fischer 2002: 129.

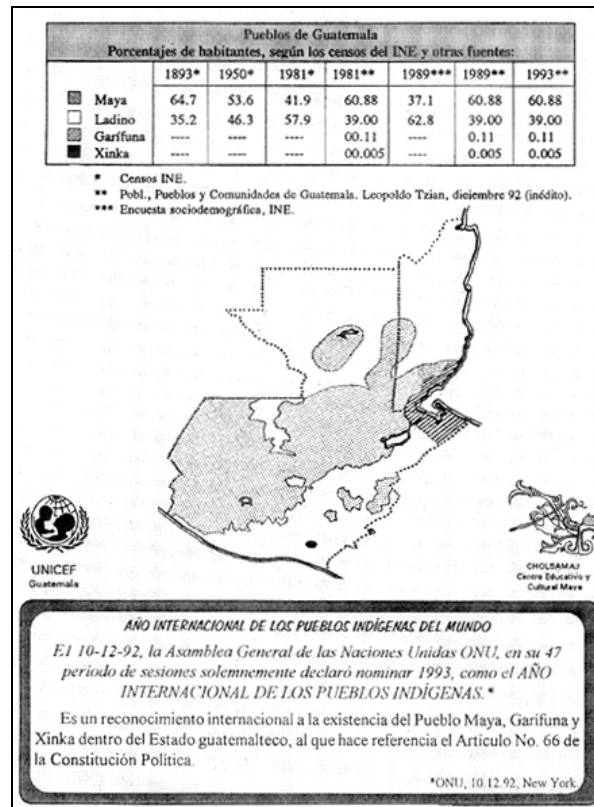


Abbildung 10: „Pueblos de Guatemala“. Die zweite Karte einer von Cholsamaj produzierten Serie. Quelle: Fischer 2002: 130.

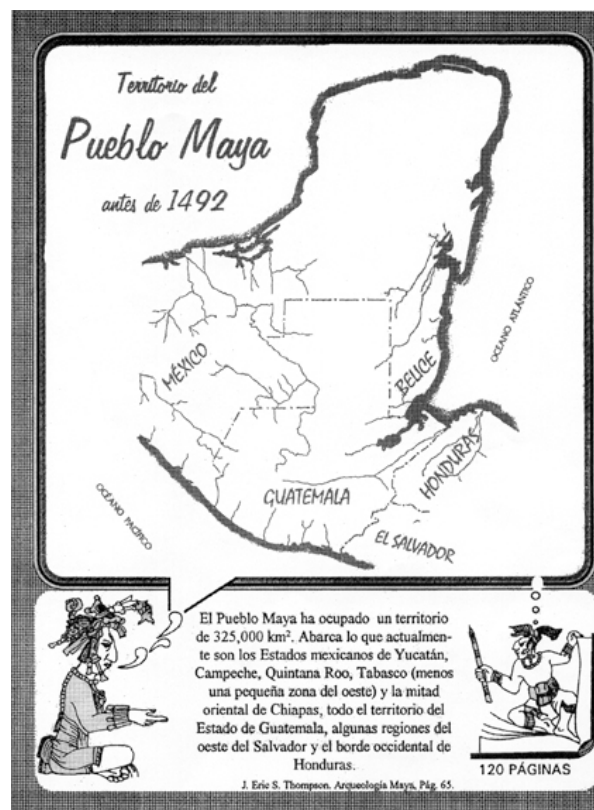


Abbildung 11: „Territorio del Pueblo Maya antes de 1492“. Die dritte Karte einer von Cholsamaj produzierten Serie. Quelle: Fischer 2002:132.

Abbildung 8 zeigt die erste in einer Reihe von Karten, die *Cholsamaj* produziert hat und die in das Innencover von Schulheften gedruckt werden (vgl. Fischer 2002: 127ff). In dieser Karte wird das Territorium statt in Verwaltungsbezirke (*departamentos*) nach den Maya-Sprachgruppen unterteilt. Die Karte ersetzt dadurch symbolisch die homogene (Ladino-)Version des Nationalstaates durch eine Darstellung von Diversität und territorialer Ausdehnung der Maya-Gruppen.

Die nächste Karte der Serie (Abb. 9) fasst die Regionen, in welchen Maya-Sprachen gesprochen werden als ein homogenes Ganzes zusammen. Durch die graphische Darstellung der kollektiven territorialen Ausdehnung des *Pueblo Maya* wird die Idee einer Pan-Maya-Einheit hervorgehoben und verstärkt. Durch die Hinzufügung von Zensusdaten, welche eigenen Berechnungen gegenübergestellt werden, wird zusätzlich die demographisch dominante Position der Maya in Guatemala betont und der Versuch, Machtansprüche der Maya durch bewusstes Geringhalten der offiziellen Zahlen zu unterminieren, denunziert.

Die letzte Karte der Serie (Abb. 10) ist gleichzeitig die am weitesten reichende: Sie stellt das gesamte historisch von Mayas bevölkerte Territorium dar, welches sich über die Staatsgrenzen von Mexiko, Guatemala, Belize, Honduras und El Salvador erstreckt. Man bezieht sich dabei auf ein Zitat des Anthropologen Eric J. Thompson, der angibt dass das *Pueblo Maya* einst ein Territorium von 325.000 km² okkupiert hat. Dargestellt wird die Karte allerdings als Ausspruch einer klassischen Maya-Figur, die am Fuß der Seite sitzt. Diese Repräsentation stellt eine hybride Mischung aus modernem Comic und klassischer Maya-Ikonografie dar. Impliziert wird darin, dass ein vereinigtes Bild der Maya-Kultur auch schon bei den Vorfahren existierte und nun wieder als transnationale Pan-Maya-Einheit angestrebt wird.

3.2.3.6 Traje

Obwohl die Tracht das nach außen hin sichtbarste Zeichen ethnischer Identität in Guatemala sein kann, ist sie nur teilweise zu einem Zeichen des *Movimiento Maya* geworden. Die traditionelle Kleidung (*traje*) stellt für die Maya ein symbolisch aufgeladenes, polyvalentes und visuell ansprechendes Repräsentationsfeld für ethnische und Gender-Identitäten dar. Ihr Gebrauch ist zwar in den letzten Jahren zurückgegangen, doch tragen vor allem noch viele Maya-Frauen ihre Tracht nicht nur zu besonderen Anlässen, sondern auch im täglichen Leben, nicht nur am Land, sondern auch in der Stadt. Männer hingegen tragen kaum mehr traditionelle Kleidung.

Die Muster, Stile und Designs der Trachten sind von Region zu Region unterschiedlich. Obwohl *traje* daher einerseits ein Zeichen für Maya-Identität ist, wird sie auch eng mit der

jeweils lokalen Identität assoziiert. Das Zugehörigkeitsgefühl zur lokalen Gemeinschaft wird durch das Tragen von *traje* verstärkt (vgl. Fischer 2002: 118).

Andererseits haben einige Entwicklungen dazu beigetragen, dass *traje* zunehmend auch als äußerliches Zeichen einer weiter gefassten Maya-Identität angenommen wird und die Verbindungen zwischen verschiedenen Gemeinden verstärkt werden. Zum Beispiel stellen sich mehr und mehr Maya-Frauen ihre Tracht aus unterschiedlichen Teilen mit Designs aus verschiedenen Regionen zusammen und verstärken so das Gefühl einer Pan-Maya-Gemeinschaft. Einige Weberinnen haben begonnen, alte Designs und Stile zu revitalisieren (vgl. Fischer 2002: 118). Die Maya-Anthropologin Irma Otzoy (1996) betont die historischen Wurzeln der Techniken und Designs in der Webkunst und kritisiert die Darstellungen von Ladino-AutorInnen, die die heutige Tracht als unauthentisch, Produkt des Kolonialismus oder nur als TouristInnenattraktion oder Museumstücke sehen. Sie sieht die Tatsache, dass sich Maya-Frauen, die ihre Tracht tragen, den Zwängen der Anpassung einer diskriminierenden Gesellschaft widersetzt haben, als Akt des politischen Widerstands:

In wearing Maya clothing, Maya women demonstrate their identity and impart a lesson of active cultural resistance. (Otzoy 1996: 147)

Die Veränderungen einerseits und die Kontinuitäten andererseits in den Motiven und Designs seien ein Ausdruck kultureller Kreativität, der gleichzeitig einen fortdauernden politischen Widerstand symbolisiere (ibid: 151).

Im Rahmen des *Movimiento Maya* erkennt man die Bedeutung von *traje* für die Maya-Identität an, so liest sich zum Beispiel ein Text in der *Agenda Maya*:

To wear Maya dress is to tell ourselves and others: I am Maya, we are Maya, we continue and will continue to be Maya. (Agenda Maya 1991, übers. u. zit. in Otzoy 1996: 154)

Männliche Führer der Mayabewegung haben sogar eine eigene Jacke entwickelt, die eine Zeit lang ein sichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zu der Bewegung war. Die Jacke war nach westlichem Stil geschnitten, jedoch aus einem in Totonicapán gewebten Stoff und mit dekorativen Elementen nach traditionellen Mustern aus Tecpán hergestellt.

Dennoch ist die Verwendung von *traje* innerhalb des *Movimiento Maya* hauptsächlich auf Frauen beschränkt. Carol Hendrickson (1996) sieht den Grund für die relativ geringe Präsenz von *traje* in den Revitalisierungsbestrebungen in der Tatsache, dass sich den Weberinnen mit ihrem geringem Einkommen oft keine Möglichkeit bietet, an den Aktivitäten

des *Movimiento Maya* teilzunehmen, da diese Reisetätigkeiten oder den Zugang zu Bildung voraussetzen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der symbolische Wert von *traje* im *Movimiento Maya* durchaus anerkannt und genutzt wird, sich dies jedoch im täglichen Leben und den persönlichen Praktiken nur teilweise niederschlägt.

3.2.3.7 Kommunikation

We are alive, and we [...] are now using print capitalism to manifest the persistence of Maya roots going into the next century.

Victor Montejo (2005: 62)

Die guatemaltekischen Medien verbreiten kaum ein Bild von den Maya als Bewegung oder aktive AkteurInnen in der politischen Landschaft. Vielmehr bezieht sich ihre Darstellung meist auf Gewaltakte und Lynchjustiz. Auch Landbesetzungen, Straßenblockaden und Protestmärsche werden größtenteils aus einer Perspektive des Fokussierens auf Gewalttätigkeit beschränkt. Jene Nachrichten, die die Maya als politische AkteurInnen darstellen, haben oft eher anekdotischen Charakter und vernachlässigen die ethnische Dimension (vgl. Bastos/Camus 2003a: 192). So kommen Bastos und Camus zu dem Schluss:

Si la población tuviera que informarse por prensa o televisión de las acciones, demandas, actividades, aspiraciones del movimiento maya, realmente estaríamos ante la desinformación más profunda y la invisibilidad más total. (Bastos/Camus 2003a: 192f).

Diese Unsichtbarkeit zu durchbrechen, ein eigenes Medium zum Ausdruck ihrer Ideen zu haben oder sich einen Raum in den Massenmedien zu schaffen, war von Anfang an eines der Anliegen des *Movimiento Maya* (vgl. Cojtí Cuxil 1991: 143ff). So wie viele andere indigene Völker weltweit versuchen die Maya verschiedene Medien zur internen und externen Kommunikation zu verwenden und somit ihren Anliegen Ausdruck zu verleihen. Sie eignen sich westliche Technologien an, transformieren diese und schaffen so neue Formen der kollektiven Selbstrepräsentation. Indigene MedienmacherInnen sind sich der zweifachen Bedeutung von Medien im heutigen Umfeld durchaus bewusst:

In the contemporary world, media are part of political problems and part of the solutions, essential elements of repressive political structures as well as vehicles for their overthrow. Media can be used by states to establish their definitions of the political,

their versions of history; they are part of the ideological state apparatus, the forces of repression. At the same time, media can be the tools of popular mobilization, they can maintain alternative histories and promote oppositional culture – in short [...] media foster the politicization of the ‘cultural’. (Sreberny-Mohammadi/Mohammadi 1994: xix)

Das Ziel, diese „alternativen Geschichten“ sowohl in der eigenen *community* aber auch in der umgebenden dominanten Kultur zu verbreiten, haben die Maya-AktivistInnen mit verschiedenen Initiativen in unterschiedlichem Ausmaß erreicht. Die ersten Versuche der Verbreitung einer Pan-Maya-Ideologie mithilfe von Medien fanden sich in lokalen Radiosendern und mithilfe von Audiokassetten (vgl. Cojtí Cuxil 1991: 153ff). Der extrem hohe Analphabetismus in vielen ländlichen Regionen (bis zu über 80 %) einerseits und der hohe Wert oraler Erzähltradition andererseits schien diese Medien im Fall der Maya besonders geeignet zu machen. Die ersten Beiträge zum Wert der Maya-Kultur wurden auf Audiokassetten aufgenommen und innerhalb von informellen sozialen Netzwerken weitergeben. Später entstanden wöchentliche Radiosendungen wie *Mayab’ Winäq*, das sonntags von 4.30 Uhr bis 7.30 Uhr auf Radio *Nuevo Mundo* gespielt wird (vgl. Fischer 2002: 133). Jeder Beitrag beginnt mit einem Zitat aus dem *Popol Wuj*:

Ha llegado el tiempo de amanecer, de que se termina la obra ... se unificaron, llegaron y celebraron consejo en la obscuridad de la noche, descansaron y discutieron, reflexionaron y pensaron de esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones.
(zit. in Fischer 2002: 134)

Auch die Jingles verbreiteten eine Pan-Maya-Ideologie:

Mayab’ Winäq – el raíz de todo el país.
Es la hora de venir a la cita y retornar el camino perdido. (ibid.)

Weniger weite Rezeption als die Radiosendungen haben verschiedene Initiativen zur Gründung von Zeitungen oder anderem gedrucktem Material gefunden. Dem bereits diskutierten Magazin *Ixim* folgte später das vom *Centro Maya Saqb’e’* herausgegebene *Rutzijol*, mit Berichten über kulturelle Aktivitäten und Nachrichten aus den *comunidades* sowie die *Rutzijol Selección Quincenal de Noticias acerca del Pueblo Maya*, in welcher Beiträge aus guatemaltekkischen Zeitungen in Zusammenhang mit den Maya abgedruckt werden (vgl. Fischer 2002: 134). Diese und andere lokale Medien erreichen jedoch nur einen beschränk-

ten LeserInnenkreis, der meist ohnehin schon dem *Movimiento Maya* zugehörig ist (*Rutzijol* hat zum Beispiel eine Auflage von 8.000 Stück).

Ein größeres Publikum versuchte die Zeitung *El Regional* seit 1991 von Jacaltenango aus zu erreichen, die in vier Sprachen publizierte, bis sie schließlich von einer nationalen Kette aufgekauft wurde. Ein anderes Beispiel ist eine Serie von monatlichen Beilagen, die die Zeitung *Siglo XXI* in den 1990er Jahren gemeinsam mit der ALMG, CECMA bzw. *Cholsamaj* produzierte (*Mayatzij, Iximulew, Jotaytzij*) (vgl. Bastos/Camus 2003a: 293).

Das Verlagshaus *Cholsamaj* ist die vielleicht erfolgreichste Initiative innerhalb des „Print-Kapitalismus“ der Maya-Organisationen. *Cholsamaj* hat sich die Aufarbeitung der Geschichte, die Förderung der Forschung und die Möglichkeit zur Publikation in der eigenen Sprache von und für das *Pueblo Maya* zur Aufgabe gemacht und publiziert Schultexte, Literatur, Werke von Maya-AutorInnen sowie Übersetzungen von ausländischen Forschungen über Maya-Kultur. Seine Bücher werden mit einer Auflage von rund 1.500 Stück produziert. In allen Publikationen wird die Seiten- und Kapitelnummerierung in Maya-Ziffern und das Datum der Publikation nach dem Maya-Kalender in Form einer Stele angegeben. Um der Abhängigkeit von externer Finanzierung zu entkommen, hat *Cholsamaj* die gewinnorientierte Tochterfirma *Maya Wuj* gegründet, die eine Vielzahl von Druckaufträgen für Bücher, Diplome, Poster oder Hochzeitsanzeigen entgegennimmt. Ihre erfolgreichste Publikation ist der Taschenkalender *Cholb'al Q'ij – Agenda Maya* (vgl. Abb. 4), der die Hieroglyphen nach dem Maya-Kalender mit einem gregorianischen Kalender verbindet und kurze Beiträge über Werte und politische Forderungen der Maya enthält. 1999 wurde eine Auflage von 10.000 Exemplaren erreicht (vgl. Bastos/Camus 1996: 105ff; Fischer 2002: 134f).

Am weitesten rezipiert, sowohl in Maya- als auch in Ladino-Kreisen, wurden wohl einige der ZeitungskolumnistInnen des *Movimiento Maya*, wie zum Beispiel Estuardo Zapeta, dessen „Debatten“ mit Mario Roberto Morales seit 1994 in *Siglo XXI* abgedruckt wurden. Später schrieben zu unterschiedlichen Zeitpunkten Demetrio Cojtí, Kajkoj Máximo Bá Tiul und Irma Alica Velásquez Nimatuj in *El Periódico*, Miguel Ángel Velasco Bitzol, Victor Montejo und Jesús Gómez in *Siglo XXI*, Pedro Bal in *Al Día* und Enrique Sam Colop in *Prensa Libre*.

Im Großen und Ganzen ist die Präsenz der Maya in den Medien beschränkt, viel versprechend ist jedoch die Überlassung des Kanal 5 des staatlichen Fernsehens an die ALMG, die Präsident Portillo am Ende seiner Amtsperiode veranlasste und die das Erschließen neuer und größerer Zielgruppen ermöglichen könnte (vgl. Prensa Libre 2003).

Auch im Bereich der neuen Medien und Informationstechnologie haben sich Maya-AktivistInnen geschickt in der Transformation der westlichen Errungenschaften für ihre Bedürfnisse gezeigt. *Cholsamaj* entwickelte zum Beispiel eine Computer-Software zur leichteren Verarbeitung von Hieroglyphen in der Textverarbeitung (vgl. Fischer 2002: 135); auf der Website von OKMA findet sich eine interaktive Kalender-Software zur Umrechnung vom gregorianischen in den Maya-Kalender und die *Asociación Ajb'atz' – Enlace Quiché* widmet sich der Anwendung von Informations- und Kommunikationstechnologie für die Entwicklung und Stärkung von Maya-Kultur und Sprachen (vgl. www.enlacequiche.org.gt [10.03.2007]).

3.2.3.8 Identität der Maya-Frau

[...] los intelectuales mayas están creando una visión muy particular de la auténtica mujer maya – la que conserva la cultura maya y que es debidamente honrada pero que permanece políticamente marginada.

Carol Smith (2005: 117)

Die Identität der Maya-Frau im *Movimiento Maya* ist ambivalent: Einerseits wird ihr die Rolle der Bewahrerin von Kultur und Traditionen zugeschrieben, zum Beispiel bei Zapeta:

[...] ha sido la mujer quien en realidad, junto con el hombre maya, ha mantenido, mantiene construye y RE-construye nuestra identidad día a día. Es a ellas y a sus esplendorosos mecanismos de resistencia a quienes los hombres mayas debemos el hecho de estar aquí. (Zapeta 1998: 8)

Oder bei der COPMAGUA:

El papel histórico que la mujer ha jugado para mantener nuestra identidad es de trascendental importancia en tanto que es ella la que transmite de generación en generación, nuestros valores que nos identifican como Pueblo Maya. (COPMAGUA 1994: 45)

Andererseits hat die Erschaffung einer umfassenden Maya-Identität auch dazu beigetragen, dass interne Differenzen in der Mayabewegung, wie sie zum Beispiel durch die Dimension Gender entstehen, unterdrückt wurden. Diane Nelson (1999: 271ff) zeigt zum Beispiel, wie Anfang der 1990er Jahre dieselben männlichen Aktivisten, die für einen neue Art, Maya zu sein, kämpften, die Bestrebungen von Maya-Frauen, aktiver in der Mayabewegung zu partizipieren, als „separatistisch“ bezeichneten und ein Bild der *mujer maya* kreierten, das sie

einseitig als Erhalterin von Traditionen in einer Kultur, in der die Gender-Beziehungen immer ausgeglichen gewesen seien, darstellt. Ein solcher Diskurs verwendet Werte der *Cosmovisión Maya*, wie Komplementarität, Dualität und Gleichgewicht, um die tatsächlich existierende Diskriminierung von Maya-Frauen zu verschleiern.

In den letzten Jahren aber haben einige Maya-Frauen eigene Reflexionen über Identität, Gender und Ethnizität zum *Movimiento Maya* beigetragen (vgl. z.B. Macleod/Cabrera Pérez-Armiñan 2000; Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004), in denen sie aufzeigen, dass die Identität „Maya“ nicht die einzige ist, die die Lebenswelt einer Person bestimmt: Diese Frauen sehen sich in ihrer Identität als Maya, aber eben auch als Frauen, Mütter, Feministinnen uvm. und weisen so auf die mehrfache Unterdrückung von Maya-Frauen im Sinne von Klasse, Ethnizität und Gender hin. Mit einer Vision von Identität, die sehr stark in persönlichen Lebenswelten, Erfahrungen und Körperlichkeit verwurzelt ist, haben sie den Diskurs des *Movimiento Maya* bereichert und diversifiziert. Einige dieser Frauen interpretieren die untergeordnete Stellung der Frau in der Gesellschaft als Legat der spanischen Invasion, im Sinne einer Internalisierung der erlebten Unterdrückung (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004: 22ff). Die Gleichstellung (nicht Gleichheit) von Mann und Frau wird mittels Stärkung von Werten und *Cosmovisión* der Maya-Kultur angestrebt.

Für diese Frauen sind die Konzepte Komplementarität, Dualität und Gleichgewicht jedoch kein die tatsächlich existierende Diskriminierung verschleiender Diskurs, sondern ein Horizont, den es anzustreben gilt. Auf der oralen Tradition einerseits und schriftlichen Quellen andererseits wird die Gleichstellung und Komplementarität von Mann und Frau begründet:

[...] las mujeres fueron creadas en igualdad de condiciones frente a los hombres, lo que de hecho les da igualdad. (Curruchich Gómez 2000: 52)

Den Widerspruch zwischen theoretischer Komplementarität und realen Erfahrungen, in denen die so genannte Komplementarität sich nicht in Gleichheit, sondern in Unterdrückung und Diskriminierung im Bereich der Schulbildung, der Gesundheitsversorgung, dem Zugang zu ökonomischen Ressourcen, der Mobilität oder der Beschränkung ihrer Aktivitäten auf den Haushalt äußert, erkennen einige dieser Maya-Frauen mittlerweile an:

[...] hombres y mujeres deben recibir los mismos tratos y oportunidades, pero muchas de nosotras reconocemos la gran diferencia que actualmente se da. Por eso se debe diferenciar y retomar los valores culturales existentes de nuestras abuelas y nuestros abuelos. (Willis Paau 2000: 86)

Denn nicht nur im täglichen Leben, sondern auch gerade in den Maya-Organisationen findet sich die Diskriminierung der Frauen wieder:

Quisiera compartir a los compañeros activistas y dirigentes de instituciones y organizaciones, que hablan de los derechos de las mujeres, sin embargo muchos de ellos son los peores explotadores, marginadores, discriminadores. (ibid: 88)

Nichtsdestotrotz lösen sich immer mehr Frauen aus traditionellen Rollenbildern und partizipieren in politischen Organisationsprozessen. Die Möglichkeit zur Veränderung und nicht das Beharren auf Werten der Vergangenheit ist für diese Frauen Voraussetzung zur Überwindung von Diskriminierung:

Si la identidad maya tradicional significa ser mujeres subyugadas, oprimidas, reprimidas, quiere decir que hay que cambiar aspectos de esa identidad para contar con una identidad maya más libertaria. (Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004: 47)



Abbildung 12: Logo der Maya-Frauen-Gruppe Kaqla. Die Anerkennung multipler Identitäten wird in der Hieroglyphe, die gleichzeitig die Form eines Venussymbols hat, zum Ausdruck gebracht. Das Nahuatl *Ka't* aus dem Maya-Kalender steht für Feuer, Hitze und die spirituelle und materielle Befreiung (Asociación Movimiento Nacional Uk'u'x Mayab' Tinamit 1998a). Das Venussymbol steht für das weibliche Geschlecht. Quelle: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla 2004.

3.2.4 Vom Pueblo Maya zur Nación Multicultural

La idea de la mayanidad se convierte en el argumento necesario que satisface el encuentro actual con el pasado grandioso y que, a la vez, permite impugnar el presente y construir la hipótesis de un porvenir en el cual su puedan ejercer los derechos negados. Es por ello que, sin dejar de tener un sustento histórico, la tesis de la mayanidad es fundamentalmente una propuesta y una argumentación política.

Rafael Cuevas Molina (zit. in Bastos 2004b: 10)

Die neue, positiv belegte Maya-Identität nimmt ihre politische Form in der Idee des *pueblo*, verstanden als politische Einheit, die bereits vor dem Entstehen des guatemaltekischen Nationalstaates existierte und die aus der Nicht-Anerkennung ihrer Existenz und der erlebten historischen Ausbeutung das Recht auf eine neue Form des Zusammenlebens innerhalb des Nationalstaates ableitet. Die MayanistInnen wollen dem *Pueblo Maya* innerhalb der Grenzen des Nationalstaates zu einer gleichberechtigten Existenz im sozialen, ökonomischen und politischen Bereich sowie zur Anerkennung kultureller Differenz und kollektiver Rechte verhelfen. In vielerlei Hinsicht ist die Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit und kulturellen Differenz im Diskurs des *Movimiento Maya* von einer Auseinandersetzung mit politischen Möglichkeiten abgelöst und um diese ergänzt worden:

No basta con idealizar la historia y usar la retórica de la mayanidad si no se ‘crea’ un conocimiento maya que debe entrar en la construcción de una nación multiétnica y multicultural guatemalteca. (Montejo 1997: 114)

The Maya [...] do not base their future on the past; they add their future to their history and to the history of humanity. (Sam Colop 1996: 113)

Die Entstehung eines vereinten politischen Subjektes – des *Pueblo Maya* – ist nur in Zusammenhang mit der multikulturalistischen „Wende“ im internationalen akademischen und politischen Diskurs zu verstehen. Denn die Anerkennung der Existenz verschiedener Kollektive mit dem Recht, ihre kulturelle Andersartigkeit innerhalb des Nationalstaates zu praktizieren, impliziert auch die Notwendigkeit, diese Kollektive zu benennen und einzugrenzen. In diesem Sinne kann die multikulturalistische Doktrin nicht ohne die Anwendung der nationalen Doktrin auf subnationale Kollektive auskommen (mit all den Gefahren der Homogenisierung, die dies in sich birgt).

Während also einige AutorInnen (z.B. Fischer/Brown 1996) die Mayabewegung als vorwiegend kulturelle Unternehmung interpretieren, gehe ich hier davon aus, dass die Katego-

rie und Identität „Maya“ eine zutiefst politische ist, denn ihre Entstehung reflektierte einen politischen Bewusstseinsbildungsprozess: „[...] los activistas han decidido que *maya* es el concepto que define su *verdadero* origen, su pasado y sus intereses políticos“ (Esquit 2003: 6).

Die ersten sich als solche bezeichnenden Maya fanden in ihren Texten oft radikale, man möchte auch sagen utopische, Töne, wie sie heute nur mehr selten artikuliert werden. Die Bezeichnung „*nación maya*“ zum Beispiel wurde in den 1970er Jahren noch von einigen AutorInnen verwendet, bald jedoch aufgrund ihrer „nationalistischen“ Konnotationen aufgegeben (vgl. Bastos/Camus 2003a: 79). Ein Maya-Aktivist drückte die Problematik des Nationenbegriffs im Interview mit Carol Smith so aus:

Why do you call us nationalists? We have no aspirations to take state power or to create a separate state. We are not fighting for our culture – we already have it. We want only our rights: the right to peace, the right to define our own path to development, the right to educate our children in our own languages and traditions, and the right to represent ourselves and our culture. (übers. u. zit. in Smith C. 1991: 33)

Mit der Verbreitung des Konzeptes des *Pueblo Maya* in verschiedenen Sektoren der Mayabewegung und der Volksorganisationen nahm auch dessen emanzipatorischer Inhalt ab. Nationale und internationale, akademische und politische AkteurInnen nahmen den Begriff „Maya“ in ihren Diskurs auf, transformierten jedoch auch seine Bedeutung und wandelten ihn so von einem alternativen in hegemoniales Konzept um.

Ähnliches geschah mit den Forderungen des *Movimiento Maya*. Während man anfangs von der *nación maya* sprach, war das Schlagwort spätestens seit 1995 die *nación multiétnico, pluricultural y multilingüe*, und später die *interculturalidad*. Während Cojtí zum Beispiel 1991 schrieb:

Guatemala es una sociedad multinacional administrada por un Estado. (Cojtí Cuxil 1991: 4)

und daraus die territorialen und politischen Selbstbestimmungsrechte ableitete

Deben reconocerse los derechos territoriales a cada nacionalidad maya [...] no se trata de un reconocimiento sino de una devolución. (Cojtí Cuxil 1994: 38)

Debe reconocerse el Derecho Maya a la autonomía política. (ibid: 43)

musste im Vorschlag der ASC (1994) für den AIDPI die Forderung der territorialen und politischen Autonomie bereits aufgegeben werden und einer „profunden Dezentralisierung“ und dem „Recht auf Besitz, Nutzung und Verwaltung des bewohnten Territoriums“ weichen. Der AIDPI sieht die Einsetzung von internen Autonomien nicht vor, wenn er sie auch nicht ausschließt. Die Abschnitte zur Regionalisierung und zur Partizipation auf allen Ebenen könnten durchaus eine Restrukturierung der politisch-administrativen Einteilung des Landes entlang ethnisch-linguistischer Grenzen implizieren. Cojtí (1997b) greift diese Möglichkeit zum Beispiel auf und zeigt, dass auf Grundlage des AIDPI die Schaffung von Autonomien möglich ist, die in jedem Fall mehr beinhalten als eine administrative Dezentralisierung:

[...] autonomía es sinónimo de descentralización completa y de autogobierno, y debe entenderse como libre determinación de los miembros de la comunidad étnica sobre su destino. (Cojtí Cuxil 1997b: 182)

Ausgehend von einem solchen Verständnis von Autonomie ist es für Cojtí (2006b: 15) denkbar, den gegenwärtigen ethnischen Pluralismus in Guatemala, der von Beziehungen der Ungleichheit geprägt ist, in einen ethnischen Pluralismus, der von gleichberechtigten Beziehungen geprägt ist, umzuwandeln, wenn mittelfristig eine geteilte Machthaltung mittels Autonomien nach dem Modell von der Schweiz, Kanada, Spanien oder Indien angestrebt wird und langfristig ein Modell des Föderalismus bzw. der Selbstbestimmung in Anlehnung an Belgien bzw. das internationale Recht.

Warren (2002: 153f) sieht die Entwicklungen des Diskurses des *Movimiento Maya* als Beispiel dafür, dass die indigenen Bewegungen Lateinamerikas in für sie charakteristischer Weise einen „utopischen Radikalismus“ – den Traum vollständiger Autonomie vom dominanten Nationalstaat – mit der Kapazität, Kompromisse zu erreichen, welche neue Formen der Machtteilung implizieren, kombinieren. Diese Analyse greift womöglich zu kurz. Sie berücksichtigt nämlich nicht jene hegemonialen Kräfte, die vorgeben, in welche Richtung sich eine „Kompromisslösung“ bewegen muss und wo der so genannte „Radikalismus“ gewisser Forderungen beginnt. Die Frage, die man sich hier stellen muss, ist nämlich vielmehr: Wie kommt es überhaupt dazu, dass zwischen radikalen und angemessenen Forderungen unterschieden wird? Und wer entscheidet, welche Form des Multikulturalismus praktiziert werden kann und welche auf Ebene des Diskurses stehen bleibt?

3.2.4.1 Neue Herausforderungen im Zeitalter des „Indio Permitido“

[...] por más que se habla de inclusión, esta es más retórica que práctica.

Enrique Sam Colop (2006: o.S.)

Eine der größten Herausforderungen des *Movimiento Maya* zu Beginn des neuen Jahrtausends scheinen die dem Multikulturalismus innewohnenden Widersprüchlichkeiten zu sein. Eine Widersprüchlichkeit liegt zum Beispiel in der Annahme des Diskurses des Multikulturalismus durch den Staat, aber die Nicht-Umsetzung in der politischen Praxis. Indigene Institutionen innerhalb der staatlichen Strukturen werden gegründet, jedoch ohne Koordination oder die notwendigen Ressourcen um ihre Anliegen voranzutreiben. Irma Alicia Velásquez (2006b) nennt diese Praxis „Multikulturalismus Light“, Bastos (2004b: 8) spricht von „kosmetischem Multikulturalismus“. Hale (2004b) hat für dieses Phänomen den Begriff des *Indio Permitido* eingeführt. Er bezieht sich damit auf eine Form des neoliberalen Multikulturalismus, welche in begrenzter Weise kulturelle Rechte anerkennt, dadurch aber nur einen kleinen Teil der indigenen Bevölkerung bemächtigt, den Rest hingegen marginalisiert und dadurch die indigene Bewegung domestiziert und entzweit. Denn die neoliberale Ideologie ist durchaus kompatibel mit gewissen Forderungen der indigenen Bewegungen:

The core of neoliberalism's cultural project is not radical individualism, but the creation of subjects who govern themselves in accordance with the logic of globalized capitalism. The pluralism implicit in this principle – subjects can be individuals, communities or ethnic groups – cuts against the grain of mestizo nationalism. (Hale 2004b: o.S.)

Der Effekt dieser so genannten multikulturellen Reformen ist jedoch die Fortsetzung von Unterdrückung und Exklusion, wie es der Begriff *Indio* ausdrückt. Jede Reform hat vorgegebene Grenzen; bestimmte Rechte (v.a. kulturelle) werden anerkannt mit der Bedingung, dass andere (v.a. territoriale und ressourcenbezogene) nicht gestellt werden und solange die Integrität des produktiven Regimes, vor allem der globalisierten Ökonomie, nicht in Frage gestellt wird. All dies verhindert tatsächliche Ermächtigung: „Neoliberal multiculturalism permits indigenous organization, as long as it does not amass enough power to call basic state prerogatives into question“ (ibid.).

In Guatemala zeigt sich die Existenz des neoliberalen Multikulturalismus unter der von UnternehmerInnen geführten Regierung Oscar Bergers im Moment besonders deutlich:

Einerseits werden staatliche Stellen für „indigene Angelegenheiten“ geschaffen, auch wenn sie kaum Ressourcen zur Verfügung haben, und ein offizieller Diskurs des Multikulturalismus und der Antidiskriminierung gepflogen. Andererseits treibt die Regierung neoliberale Reformen wie die Schaffung einer U.S.- und zentralamerikanischen Freihandelszone, die Privatisierung der Wasserversorgung oder die Vergabe von Konzessionen an Bergbauunternehmen in Maya-Territorien voran und vertreibt indigene LandbesetzerInnen gewalttätig (vgl. IWGIA 2006). Dahinter steht eine gewisse Strategie:

[...] lo neoliberal [...] deja en manos del orden privado las luchas por la identidad del sujeto y, al mismo tiempo, debilita las bases sociales que pueden alimentar las demandas identitarias. (PNUD 2005: 44)

Die Existenz des *Indio Permitido* ist aber nicht auf den Nationalstaat oder globale Institutionen beschränkt: So wie der neoliberale Staat zwischen dem autorisierten *Indio Permitido* einerseits und dem potentiell gefährlichen, aufständischen und somit auszuschließenden *Indio* andererseits unterscheidet, werden auch in anderen Bereichen Grenzen zwischen Erlaubtem und nicht Erlaubtem gezogen: Im politischen Bereich mag es die regionale Autonomie sein, im akademischen Bereich ist es der „essentialistische“ Maya, in den revolutionären Bewegungen war es der „kulturalistische“ Maya und im *Movimiento Maya* selbst sind es FeministInnen oder Homosexuelle: all dies sind Formen, die definitiv nicht dem Archetyp des *Indio Permitido* entsprechen (vgl. Macleod 2005: 44).

Auch auf Ebene des Alltagsdiskurses unter Ladinos wird die Trennung zwischen angemessenen und zu radikalen Forderungen von Mayas reproduziert. Jene Maya, deren Forderungen zu radikal erscheinen, werden als RassistInnen bezeichnet. So lässt sich zum Beispiel die Aussage des Ladino-Bürgermeister Rodrigo Puac von Tomales lesen:

[...] todo debe tener sus limitaciones. Si no, crea más problemas. Por ejemplo, cuando los Mayas dicen: ‘aquél es ladino, yo soy Maya’. Es otra vez caer en lo mismo del ‘indio’. Es como un racismo. (zit. in Hale 2002: 518)

Die Anklage der Maya-AktivistInnen als PraktikantInnen eines „umgekehrten Rassismus“ (*racismo al revés*, Hale 1999) hat sich als besonders machtvoll erwiesen, da sie eine der wichtigsten Forderungen des *Movimiento Maya* – die Bekämpfung des Rassismus – gegen die Bewegung selbst wendet.

Der derzeit in Guatemala praktizierte Multikulturalismus ist als Resultat all dieser beschriebenen Prozesse zu verstehen. Sein Grundproblem ist die Übertragung eines in den alten Demokratien Europas und Nordamerikas entstandenen Konzepts auf eine von einer

monoethnischen Ideologie und profunden sozialen Ungleichheiten geprägte guatemalteki-sche Gesellschaft. Es scheint, dass der Multikulturalismus in seiner gegenwärtigen Form nicht zu dem Instrument werden kann, das diese sozialen Ungleichheiten bekämpft. Insofern stellt sich heraus, dass nicht nur der von der Mayabewegung ohnehin fallen gelassene Nationalismus, sondern auch die Gleichheit (im Sinne einer Chancengleichheit und Ge-rechtigkeit) zu einer „radikalen Utopie“ wird.

3.3 Mayanisierung indigener Lebenswelten

Social actors take part in social processes from which representations of large societal identities continually result. They participate in these processes by advancing their own representations – whether purposely ‘invented’ or non-deliberately elaborated. But, these social actors’ representations of identities are not fixed; they are formed and are transformed through participation in those processes. The (trans)formation of these representations obviously implies the (trans)formation of the very subjects – social ac-tors – that these identities define.

Daniel Mato (1996: o.S.)

Die Tatsache, dass zu Beginn des neuen Millenniums Politik für und von Mayas aus einer Reihe von staatlichen und nicht-staatlichen Institutionen betrieben wird, seien es *campesi-no-*, Frauen-, Menschenrechts- oder Umweltorganisationen, akademische Institutionen, Entwicklungsinitiativen, lokale, regionale, nationale oder internationale Organisationen, hat dazu geführt, dass man von einer Mayanisierung³² innerhalb dieser Organisationen spricht. Man muss sich jedoch darüber bewusst sein, dass diese Mayanisierung (noch) kein umfassender politischer Prozess ist, sondern nur bestimmte Sektoren der politisch-sozialen Landschaft betrifft. Unterschiedlichste AkteurInnen benutzen bewusst Elemente des ma-yanistischen Diskurses, einige weil sie die dahinter stehende Ideologie teilen, andere weil es zu einem Teil des politisch korrekten Diskurses geworden ist: „[...] the hegemonic ideo-logy can make use of ideological elements from diverse sources, even from the ideology of those who are dominated“ (Feierman 1990: 26).

³² Darunter verstehen Bastos und Cumes (2004: 2) Folgendes: „la ‘mayanización’ [...] no se refiere sólo a como los indígenas se están o no ‘volviendo mayas’ [...] sino que puede entenderse, de forma más amplia, cómo se está viviendo y recreando la ideología, el discurso y la identidad que van ligadas a asumir lo maya como un elemento de la sociedad guatemalteca“.

Ein negativer Aspekt ist dabei, dass dem Konzept des *Pueblo Maya* sein emanzipatorischer Gehalt genommen wird, im Sinne des oben besprochenen „Multikulturalismus light“.

Diese Mayanisierung auf politisch-organisatorischer Ebene begleitet ein Prozess der Mayanisierung auf Ebene der Identitäten. Die Verbreitung des Konzeptes und der Identität „Maya“ trägt in gewissem Sinne dazu bei, dass sich die „soziale Basis“ des *Movimiento Maya* verbreitert, auch wenn dies unbewusst passiert: „[...] cada vez son más los y las jóvenes que se forman con el paradigma maya y lo asumen como propio, sin tener conciencia de formar parte de un movimiento social“ (Bastos 2004b: 8).

Grundsätzliche zeigen sich drei verschiedene Richtungen, wie die Situation des *Indígena* in der Gesellschaft interpretiert wird: Die eine setzt die Existenz des *Indígena* mit der Existenz als armem *campesino* gleich. Diese Vision hatten bzw. haben jene *Indígenas*, die der revolutionären bzw. *campesino*-Bewegung nahe standen bzw. stehen. Für andere ist die indigene Existenz eine diskriminierte Existenz. Indigen zu sein bedeutet dann, nicht dieselben Rechte wie andere zu haben. Und drittens kann indigen zu sein auch bedeuten, einer Gruppe mit einer anderen Kultur anzugehören. Letztere Gruppe ist es, die eine Identität als „Maya“ entwickelt hat, weil sie die politische Vision des *Pueblo Maya* als Teil der guatemalteken Gesellschaft trägt (vgl. Bastos/Camus 2003a: 304).

Natürlich sind die Grenzen zwischen diesen Positionen wenig klar, doch zeichnet sich in den letzten Jahren eine Tendenz zur Dominanz bzw. zur selektiven Aneignung der dritten Ideologie hin ab. Die Maya-Identität ist eine politische Identität. Das Neue an ihr ist nicht ihre Form als überlokale oder überregionale Identität, denn, so argumentieren zum Beispiel Bastos (2004b) oder Warren (1998b), eine solche gemeinsame Identität³³ hat immer existiert, nur war ihr wichtigster Bezugsrahmen das lokale Umfeld. Allerdings haben anthropologische Fixierungen auf die *comunidad* als lokale und isolierte Gemeinschaft dies verschleiert. Vielmehr liegt die Neuheit in der Tatsache, dass das politische Handlungsvermögen der Maya von der lokalen auf die nationale Ebene verlagert wurde. Und der Begriff „Maya“ ist ein Ausdruck genau diesen Prozesses, dieses Übergangs. Die Annahme dieser politischen Identität hat daher auch für viele Maya keinen „Verlust“ ihrer Identifikation mit der Lokalität als primärem Raum der Sozialisation bewirkt (vgl. Bastos 2004b: 9).

Die Mayanisierung im lokalen Umfeld ist ein Prozess, der in unterschiedlichste Richtungen zu gehen scheint. In einem laufenden Forschungsprojekt von FLACSO untersuchen SozialwissenschaftlerInnen, was die Mayanisierung im Alltagsleben von diversen Sektoren der

³³ Im Sinne von geteilten kulturellen Elementen und einer Geschichte der regionalen Kontakte und geografischen Mobilität, die einer Tendenz der extremen Fragmentierung entgegenliefen (vgl. Warren 1998b).

guatemalteken Bevölkerung bedeutet, wie sich ihr Diskurs in deren Identität, Beziehungen und Verständnis kultureller Differenzen niederschlägt und in welcher Weise sie diesen Diskurs interpretieren, reproduzieren und transformieren³⁴. In diesem Zusammenhang tritt wiederum die Tatsache zutage, dass die drei Elemente Identität, Ideologie und Diskurs in der sozialen Praxis nicht immer miteinander korrespondieren (vgl. Bastos 2004a).

In jedem Fall scheint sich abzuzeichnen, dass der Diskurs der MayanistInnen die Art und Weise, wie die interethnischen Beziehungen in Guatemala wahrgenommen werden, nachhaltig verändert hat, wenn auch nicht in der zunächst vorgegebenen, homogenisierenden (in Bezug auf die Maya-Identität) Richtung. So stehen die Revitalisierungsbestrebungen in den *comunidades* nur selten in direktem Zusammenhang mit der Ideologie, die hinter „*lo maya*“ im politischen Diskurs steht. Der Annahme vor allem von symbolischen Elementen des mayanistischen Diskurses steht die Revitalisierung von Elementen gegenüber, die nicht mit dem mayanistischen Gedankengut übereinstimmen. Die Verbindung des nationalen und des lokalen Revitalisierungsdiskurses bleibt somit eine der großen Herausforderungen. Zum Beispiel in Comalpa im *departamento* Chimaltenango:

[...] aunque muchos mayanistas pueden localizar los vínculos entre las tradiciones y la identidad local con la nueva identidad pan-maya que ellos fomentan, aún no logran estructurar a cabalidad un discurso y una práctica favorable alrededor de todo ello. (Esquit 2005: 27)

Von Seiten der lokalen Bevölkerung wird dort diese Verbindung erst gar nicht hergestellt, auch wenn sie einen gewissen Stolz aus ihren lokalen Traditionen und Praktiken schöpft:

[...] ellos no logran o no les interesa encontrar el vínculo entre estas prácticas y los postulados del activismo maya, pero comprenden que estas experiencias son importantes como formas de reproducción de la identidad y el orgullo local. (ibid: 26)

In manchen Bereichen, vor allem in dem der Spiritualität, wird die Vision des *Movimiento Maya* nicht nur ignoriert, sondern vehement von breiten Sektoren der Bevölkerung, unterstützt von den katholischen und evangelischen Kirchen, abgelehnt: „[...] desde las locali-

³⁴ Da das Forschungsprojekt „Mayanización y Vida Cotidiana“ zum Zeitpunkt dieser Arbeit noch nicht abgeschlossen war, handelt es sich bei den im Folgenden dargestellten Überlegungen nur um vorläufige Hypothesen.

dades se percibe la espiritualidad maya como un accionar potencialmente peligrosa“ (Morales J.R. 2006: 6).

Gleichzeitig findet in einigen Gemeinden ein Prozess statt, der Mayas von *Indigenas* trennt, das heißt nur eine bestimmte Gruppe von Personen, die die Ideologie des *Movimiento Maya* teilen, wird als Mayas bezeichnet, während sich die restlichen als *Indigenas* bezeichnen. Es könnte also sein, dass es anstatt zu einer Vereinigung zu einer Trennung in der Maya- bzw. indigenen Bevölkerung gekommen ist (vgl. Bastos/Cumes 2004: 14ff).

Nach Dary (2006: 15ff) kommen die Prozesse der Mayanisierung je nach Kontext in unterschiedlichem Ausmaß und mit unterschiedlichen Bewertungen zum Tragen: Erstens zeigt sich in manchen Bereichen vor allem der indigenen Bevölkerung eine zunehmend positive Bewertung ihrer Identität und somit ein Anstieg des ethnischen Selbstbewusstseins. In einigen Sektoren der Ladino-Bevölkerung schlägt sich eine solche positive Vision teilweise in der Anerkennung der indigenen Komponente der *mestizaje* nieder, sowie in der zunehmenden Verbreitung eines politisch korrekten Diskurses, jedoch:

[...] no podríamos decir que esta actitud de precaución al hablar lo que es políticamente correcto se extienda a otras zonas y sectores ni que implique un cambio profundo y real al interior de las personas. (Dary 2006: 16)

Zweitens zeigen sich in einigen Fällen Szenarios einer verkürzten Anerkennung des mayanistischen Diskurses, die sich auf Seiten der Ladinos in einer zunehmenden Suche nach einer eigenen Identität manifestieren. Drittens existiert vor allem in der Hauptstadt in manchen Vierteln ein Multikulturalismus von sehr geringem Einfluss, da dort andere Themen, wie die Arbeitslosigkeit oder die Kriminalität, im Vordergrund stehen (vgl. Kap. 3.3.1). Und viertens zeigt sich eine offene Zurückweisung, vor allem in jenen Sektoren der Ladino-Bevölkerung, die in ihren jeweiligen geografischen Regionen eine Minderheit darstellen. Eine Version dieser Zurückweisung ist die Verweigerung, über die Themen des Rassismus und der Diskriminierung zu reden, mit dem Hinweis, dass sowohl Mayas als auch Ladinos GuatemalteInnen und somit ohnehin alle gleichgestellt seien.

Einen quantitativ überlegenen Teil der indigenen Bevölkerung stellen in vielen *comunidades* jene *Indigenas* dar, die zwar ihre Identität als solche nicht leugnen, sich jedoch einer Modernisierung (die meist mit der westlichen Kultur verbunden wird) verschreiben und nach ökonomischem Erfolg und sozialer Anerkennung auf Basis der individuellen Rechte und Handlungsfähigkeit streben. Diese Position geht meist mit einer ablehnenden Haltung gegenüber der indigenen Sprache oder Kleidung einher. Die individuelle soziale Mobilität

und die Herstellung von Solidarität aufgrund von Berufsgruppen, sozialen Klassen oder einer Unterscheidung zwischen Stadt und Land werden gegenüber der indigenen Identität in den Vordergrund gerückt (vgl. Bastos/Cumes 2004: 17ff).

Demgegenüber stehen jene, die in der Maya-Identität und dem Wiedererlernen einer Maya-Sprache vor allem eine Chance für beruflichen Aufstieg (in der Form des Zugangs zu Stipendien oder Arbeitsplätzen zum Beispiel) oder ökonomische Vorteile (in der Form von Projektfinanzierungen durch internationale Organisationen) sehen.

Die Art sowie das Ausmaß der Strategien, mit welcher der mayanistische Diskurs, dessen Ideologie oder Identität angenommen, zurückgewiesen oder selektiv angeeignet werden, ist in Abhängigkeit vom jeweiligen geografischen, politisch-historischen und sozialen Kontext, persönlichen Einstellungen, Alter, Bildungsniveau, Religion und ökonomischen Möglichkeiten, sowie den lokal vorherrschenden interethnischen Beziehungen also sehr divers. Dass jedoch der Inhalt und die Existenz der Maya-Identität umstritten sind, bedeutet nicht, dass die MayanistInnen an ihrem Projekt gescheitert sind, denn

A new ethnic identity is born, not when everybody potentially included by it agrees to what it should be, but when its discourse becomes part of what Bourdieu [...] calls 'the field of opinion'. (Schackt 2001: 10)

3.3.1 Identität im urbanen Kontext

Die Veränderungen, die sich im urbanen Kontext im Selbstverständnis und der Identifikation von *Indígenas* bzw. Mayas in den letzten Jahren ergeben haben, sind ein interessantes Beispiel für die verschiedenen Varianten von Ethnizität und Identität, die sich im heutigen Guatemala abzeichnen, da sie sehr klar die Errungenschaften aber vielmehr noch die Grenzen der Identitätspolitik des *Movimiento Maya* aufzeigen.

Die Präsenz von Mayas in Guatemala Stadt wird oft durch das bipolare ideologische System, welches durch eine räumliche und konzeptionelle Trennung von Städtischem und Ländlichem verstärkt wird, verschleiert. Gerade aber im urbanen Kontext zeigt sich die Multidirektionalität und Unvorhersehbarkeit des soziokulturellen Wandels. Viele der in der Stadt lebenden *Indígenas* sind zwar im arbeitstechnischen Sinne keine *campesinos* mehr, im kulturellen Sinne jedoch schon und sie sehen und identifizieren sich oft auch als solche. Der Anteil der indigenen Bevölkerung in Guatemala Stadt beträgt vermutlich rund 10%. Die Zeitspannen der Migration sind sehr unterschiedlich, manche lassen sich für lange Zeit nieder, manche pendeln täglich oder wöchentlich aus den Dörfern des Hochlands in die

Stadt. Die Migration in die Stadt impliziert neue Formen der Selbst- und Fremdwahrnehmung im Zuge der neuen sozialen Kontakte, der kulturellen Komplexität im urbanen Raum und der neuen Subsistenzmöglichkeiten. Viele *Indígenas* teilen die Einschätzung, dass diejenigen, die bereits in der Stadt geboren wurden, nicht mehr unter dem Stigma des „*ser indio*“ leiden müssen. Andererseits wird durch die bestehende Diskriminierung und räumliche Segregation innerhalb der Stadt durchaus die interne Kohäsion verstärkt und es geht somit ein Prozess der Akkulturation gleichzeitig mit einem Prozess der Tradierung des ethnischen Bewusstseins, wenn auch nicht in Form eines öffentlich organisierten Prozesses, sondern im Rahmen der Familie, einher (Camus 2002: 57ff).

En esta ciudad capital la etnicidad ha servido como una defensa y un cohesionador interno, aunque sea a nivel de los hogares, viéndose reforzado por el mantenimiento de unas estrechas vinculaciones con el lugar de origen. (ibid: 67)

Erst seit kurzem formieren sich neue öffentliche Räume für und von *Indígenas*, wie zum Beispiel die Zusammenkünfte an Sonntagen im *Parque Central*.

Am Beispiel dreier sozialer Räume innerhalb der Stadt zeigt Camus auf, dass sich einige Prinzipien der *comunidad indígena*, wie die Priorisierung des internen Zusammenhaltes und der sozialen Kontrolle gegenüber dem Individuum, in der Stadt in den Haushalten fortsetzen. Ein gewisser Lokalismus nach Herkunftsregionen besteht weiter, gleichzeitig aber entstehen neue Räume der „interethnischen“ (d.h. unter verschiedenen Maya-Gruppen) Interaktion, wie Heiraten, die eine pan-indigene Identifizierung ermöglichen. In relativ abgegrenzten sozialen Räumen, wie es zum Beispiel der Markt „*El Terminal*“ ist, bestehen genügend Möglichkeiten, sich gegenüber der urbanen Assimilierung zur Wehr zu setzen, was durch einen kontinuierlichen Prozess der Zuwanderung aus ländlichen Regionen auch noch unterstützt wird. „Inselähnliche“ soziale Räume wie eben solche Märkte können daher innerhalb der Stadt zu Räumen der Reproduktion und Transformation indigener Identität werden (ibid: 93ff):

Esta ‘isla’ en donde los indígenas penetran a la ciudad como campesinos, según las reglas permitidas por la ideología étnica, es también un motor de transformación étnica. (ibid: 151)

Auch in Stadtteilen an der Peripherie wie „*La Brigada*“, in denen die Reproduktion von ethnischen Gruppen nach außen hin nicht so deutlich ist, kann die ethnische Identität durchaus einen großen Einfluss auf Verhalten, Beziehungen und Identitäten haben. „*La*

etnicidad aparece de forma difusa en un proceso de disolución de sus rasgos tópicos“ (ibid: 169).

In diesem Stadtteil identifiziert sich ein Fünftel der dort geborenen „indigenen“ Jugendlichen gar nicht mehr nach ethnischen Kriterien. Die Ethnizität manifestiert sich sozusagen hinter verschlossenen Türen oder als etwas, das der Vergangenheit angehört, eine Folge der ethnischen Diskriminierung innerhalb der Stadt. Interethnische Beziehungen zwischen *Indígenas* und Ladinos sind üblich, Camus spricht von einem „ethnischen Mischmasch“. Ähnlich wie in verschiedenen Städten Südamerikas kann man hier von einem Prozess der „*cholificación*“ sprechen, d.h. es ergibt sich ein Ambiente, in dem die bipolaren ethnischen Zuschreibungen obsolet werden, da das Alltagsleben im Rahmen des Stadtteils, der erweiterten Familie, der Nachbarschaft oder des Ehelebens miteinander geteilt wird. Allerdings wird über die Bedeutung, die der Abstammung zugemessen wird, dennoch auf unterschwellige Art und Weise eine ethnische Identität weitertransportiert (ibid: 153ff).

Im Zentrum der Stadt zeigt sich ein anderes Muster: Hier gibt es Stadtteile wie „*La Ruedita*“, wo ein Großteil der Indigenen aus einem Dorf, nämlich Sacapulcas kommt. Was sich hier zeigt, ist ein Prozess der Erweiterung von sozialen Identitäten, des Überwindens der stereotypischen Grenzen, die *Indígena* mit *comunidad* gleichsetzen, und des Suchens nach möglichen sozialen Identitäten, unter welchen die ethnische Identität nur mehr eine von vielen ist (ibid: 211ff):

Dentro de La Ruedita [...] los sacapultecos se van a identificar como grupo, pero no van a acentuar las fronteras étnicas, más bien el manejo de los símbolos externos se matiza y se oculta. (ibid: 252)

Die *Indígenas* in Guatemala Stadt unterscheiden sich von anderen *campesino*-ImmigrantInnen, da sie versuchen, die Verbindung mit den Heimatgemeinden aufrecht zu erhalten. Die zwei Welten Stadt und Land sind für sie nicht ausschließend, vielmehr inkorporieren sie Repräsentationen beider Orte. Mit der Migration in die Stadt haben die Maya Räume eingenommen, die ihnen traditionellerweise nicht zugewiesen waren. Immer mehr dringen sie auch in öffentliche Räume vor, ein Zeichen dafür ist das Tragen von *traje* unter Maya-Frauen, welches zu einem Zeichen pan-indigener oder pan-mayanistischer Identität werden kann.

Am ambivalentesten zeigt sich die ethnische Identität unter den jungen Generationen, die in irgendeiner Art und Weise den bipolaren ethnischen Stereotypisierungen zu entkommen versuchen. Ein „Verhandeln“ ethnischer Identitäten kann in einem Kontext großer Armut

und Diskriminierung nur schwer zustande kommen. Oft fehlen auch einfach die notwendigen Mittel oder Einrichtungen wie Bücher, Institutionen, Kirchen oder Entwicklungsorganisationen, die einen solchen Prozess entstehen lassen könnten. Die ethnische Identität der urbanen *Indígenas* kann weder als Prozess der Revitalisierung oder Ethnogenese, noch als Prozess der Ladinisierung oder „Zivilisierung“ interpretiert werden. Vielmehr befindet sie sich in einem Prozess der Neugestaltung nach einer Phase der Gewalt und im aktuellen Kontext der Globalisierung (ibid: 358ff).

Ser indígena en la ciudad de Guatemala conlleva manifestaciones distintas de la identidad étnica que no suponen su disolución unilateral: bajo la etiqueta de ‘ser indio’ se encuentra algo rico y diverso que se combina con otras identidades sociales. (ibid: 359)

Während die *Indígenas* von *La Terminal* eine Art Parallelgesellschaft beruhend auf ihren Tätigkeiten als HändlerInnen aufbauen, ist die indigenen Identität in *La Brigada* eng mit der Ausbeutung als LohnarbeiterInnen verknüpft und wird so mehr und mehr zu einer Klassenidentität. In *La Ruedita* wiederum versucht man dem Stigma der indigenen Identität durch ökonomischen Erfolg zu entkommen und somit die Verbindung zwischen Ethnizität und Klasse zu überwinden (ibid: 359ff).

Das Bestreben der armen indigenen Bevölkerung in Guatemala Stadt entsteht in Umständen der Prekarität und des täglichen Überlebens. Ihre sozialen Konzeptionen oder Verbesserungswünsche können sich nur artikulieren, wenn sich Kommunikationswege, Wege der Anerkennung und der Partizipation ergeben. Das *Movimiento Maya* hat jedoch die in prekären Umständen lebende urbane indigene Bevölkerung nicht in sein Projekt einzuschließen vermocht (ibid: 364ff). Versteht man allerdings das *Movimiento Maya* als eine spezifische Ausdrucksform einer umfassenderen und kollektiveren indigenen Dynamik, die auch andere Ausdrucksformen hat, kann man durchaus sagen, dass sich auch in diesen Sektoren Dynamiken der pan-indigenen oder pan-mayanistischen Mobilisierung, vor allem in der sozialen Praxis, wenn auch nicht in der politischen, zeigen:

Así, ni siquiera se autodenominan ‘mayas’, pero son también protagonistas de esa ‘indianización’ del rostro gris de la ciudad de Guatemala con las implicaciones políticas – y transformadoras al fin – que tienen las acciones cotidianas de esta población anónima y silenciosa. (ibid: 366)

Gerade das Überwinden territorialer Grenzen im Zuge der Migration innerhalb von Guatemala oder auch der zunehmenden Migration in die USA bildet eigentlich eine positive

Voraussetzung für das Entstehen einer pan-indigenen Identität. Der Diskurs des *Movimiento Maya* jedoch hat diese globalere Dynamik nicht aufzunehmen vermocht. Möglicherweise liegt dies daran, dass die *Indígenas* in der Stadt mit so vielen Stereotypen brechen und das ständige Überschreiten kultureller und sozialer Ordnungen nur schwer in gemeinsame Projekte münden kann. Der Diskurs des *Movimiento Maya* bewegt sich rund um ein idealtypisches Modell von Ethnizität, dem andere diskursive Horizonte und materielle Lebensbedingungen der *Indígenas* in der Stadt gegenüberstehen: „Ya no sólo campesinos, ya no sólo pobres, ya no sólo indígenas: son identidades más complejas, pero específicas y diferenciadas“ (ibid: 365).

4 Schlussfolgerungen

Lo importante en realidad es potenciar o activar las diversas visiones e identidades y no controlarlas.

Edgar Esquit (2003: 27)

Ich habe diese Arbeit mit der Beschreibung indigener Identitäten in Guatemala Stadt beendet, um das Thema und die Fragestellungen dieser Arbeit sozusagen ins rechte Licht zu rücken. Um klar zu machen, dass das, was als Identitätspolitik des *Movimiento Maya* beschrieben wurde, kein Prozess ist, der sich eins zu eins in der Identitätskonstruktion in lokalen Kontexten, seien sie urban oder ländlich, widerspiegelt. Anders gesagt, die Übereinstimmung zwischen Diskurs, Ideologie und Identität ist nicht immer (wenn überhaupt jemals) gegeben. Gleichzeitig ist es mir hoffentlich gelungen, zu vermitteln, dass die politischen und sozialen Prozesse, welche die Identitätspolitik der Mayabewegung ausgelöst, mitgetragen und von welchen sie wiederum beeinflusst wurden, keine von sozialen Realitäten losgelösten Vorgänge sind. Eine Maya-Identität ist in Guatemala in den letzten Jahrzehnten zum Vorschein gekommen. Anfangs mag sie das Projekt einer indigenen Intellektuellenschicht gewesen sein, doch mit der Zeit ist sie zum Ausdruck eines breiten und heterogenen sozialen und politischen Prozesses geworden, der sich in verschiedenen Teilen der Maya-Bevölkerung auf verschiedene Art und Weise widerspiegelt. In diesem Prozess der Aneignung und Zurückweisung, Adaption und Transformation treten die sozialen Realitäten und ideologischen Muster, die die guatemalteckische Gesellschaft prägen, zutage und es zeigt sich, wie Identität durch Prozesse der diskursiven Konstruktion Authentizität erlangen kann, vor allem aber auch wo ihre Grenzen politischer und sozialer Lebensfähigkeit liegen. In dem Maße, in dem kulturelle Veränderungsprozesse nur insofern wirksam werden können, als sie auf einem gewissen gemeinsamen Erfahrungsschatz beruhen, wird die Realität selbst zeigen, wo die Grenzen zwischen Identität, Diskurs und Ideologie des Pan-Mayanismus liegen.

Es hat sich gezeigt, dass die Identitätskonstruktion in der Mayabewegung als wechselvoller Prozess zwischen dem Eigenen und dem Fremden konzeptualisiert werden kann. Entlang einer Grenze zwischen dem Wir und dem Sie wird kulturelle Andersartigkeit manifestiert, neu bewertet und mit einem orientalisierenden Blick Fremdheit aufrechterhalten. Es wurde aber auch gezeigt, dass gerade das Durchdringen von Grenzen und dichotomen Identitätskonstruktionen ebenfalls ein zentrales Element der Identitätspolitik für Maya-

AktivistInnen darstellt. Diese *inappropriate(d) others* schöpfen gerade aus einer Erweiterung von traditionellen (räumlichen, sozioökonomischen oder ideologischen) Grenzen ihre Identität im täglichen Leben. Eine vereinfachende dichotome Konzeptualisierungen von Identität oder von Konzepten wie Tradition und Moderne scheint daher obsolet, denn es zeigt sich, dass sich, verdeckt von scheinbar binären Identitätskategorien, komplexe, nuancierte und dynamische Bedeutungsstrukturen und Identitäten artikulieren. Die Eroberung neuer Räume impliziert auch das Vordringen in neue diskursive Räumlichkeiten. In einem ständigen Prozess gegenseitiger Aneignung und Zurückweisung entwickeln die Maya-AktivistInnen so neue Diskurse, die wiederum mit vielfältigen anderen Diskursen auf lokaler, nationaler und globaler Ebene in Wettstreit treten.

Ich denke, es ist kein Zufall, dass gerade die intellektuelle Elite und somit jener Sektor der indigenen Bewegung, der am ehesten die Möglichkeit hat, internationale akademische und politische Diskurse zu rezipieren, zu einem Zeitpunkt, an dem die Doktrin des Multikulturalismus weltweit auf dem Vormarsch war, begonnen hat, eine eigene Version ihrer Identität und der Identität „ihres Volkes“ – des *Pueblo Maya* – zu kreieren bzw. zu revitalisieren. Diese Tatsache schließt nicht aus, dass es in Guatemala eine Vielzahl von indigenen Identitäten gibt, die mit der Version der MayanistInnen nicht übereinstimmen, und auch eine Vielzahl von Strategien, wie politische Partizipation gelebt und gefordert wird. Andererseits hat sich aber gezeigt, dass es den MayanistInnen in besonderer Weise gelungen ist, ihren Anliegen im nationalen politischen Diskurs Gehör zu verschaffen, was nicht nur mit der Kompatibilität ihres Diskurses mit dem internationalen Menschenrechtsdiskurs zu tun hat, sondern auch mit den spezifischen historischen Umständen in den 1990er Jahren in Guatemala, welche im Zuge des Friedensprozesses den Maya unerwartete Möglichkeiten der politischen Partizipation eingeräumt haben.

So gesehen ist es von zentraler Bedeutung, die Analyse des *Movimiento Maya* unter Berücksichtigung lokaler, nationaler aber auch internationaler Prozesse vorzunehmen. Eine einseitige Konzentration auf eine dieser Ebenen halte ich für ungeeignet zur Erklärung der dahinter stehenden politischen und sozialen Dynamiken. Denn die spezifischen Formen der Identitätspolitik sind sowohl von historischen Umständen, als auch von den sie umgebenden dominanten Diskursen geprägt. Ein Zusammenhang mit globalen Dynamiken besteht nicht nur in Bezug auf die Aneignung und Einbindung in den globalen Menschenrechtsdiskurs, sondern auch durch die globalen ökonomischen Umwälzungen, die sich konkret in den indigenen Gemeinden manifestiert haben, und dort zu Veränderungen geführt haben, die als Katalysator sozialen Bewusstseins, kultureller Revitalisierungsprozesse und politi-

scher Handlungsfähigkeit gewirkt haben. Eine weitere Einwirkung internationaler Kräfte zeigte sich in dem von internationaler Seite vorangetriebenen und überwachten Friedensprozess sowie im Einfluss internationaler Organisationen in ihrer Rolle als Geldgeberinnen für Maya-Organisationen. Andererseits ist die Identitätspolitik des *Movimiento Maya* auch in seiner Dimension als „Gegendiskurs“ zum dominanten Diskurs des Nationalstaates zu sehen. Denn nur wenn man die hierarchische Aneignung des *Indio* durch den Ladino, die als *Encompassment* beschrieben wurde, erkennt, kann man auch sehen, dass die Handlungs- und diskursiven Strategien der MayanistInnen ein Versuch sind, dieser „Aneignung von oben“ zu entkommen, sich sozusagen aus der „feindlichen Umarmung“ der Ladinos zu lösen und so die untergeordnete Stellung der Maya im Nationalstaat herauszufordern.

Die Faktoren, die in der Entstehung des *Movimiento Maya* und seines Diskurses wirksam wurden, reichen also von der revolutionären Bewegung, der Präsenz externer AkteurInnen wie der Kirche oder von AnthropologInnen, über ökonomische Veränderungsprozesse bis zur internationalen Zusammenarbeit und zum Friedensprozess, um nur einige zu nennen. Man kann jedoch nicht von einer unidirektionalen Beeinflussung zwischen lokaler, nationaler und internationaler Ebene in die eine oder andere Richtung ausgehen, sondern muss die konkrete Entwicklung der Dynamiken des *Movimiento Maya* in all seinen Facetten durch eine Analyse der interdependenten Vorgänge auf all diesen Ebenen erschließen. Denn die „neuen“ Identitäten, von denen wir im Zeitalter der Globalisierung sprechen, sind sowohl global, als auch lokal; und gerade aus diesem Umstand schöpfen sie ihrer Kreativität. Dies schließt auch ein, dass man anerkennt, dass im Prozess der Identitätskonstruktion nicht nur aus externen Diskursen geschöpft, sondern auch auf einer internen kulturellen Logik aufgebaut wird. Die universalistische Sprache, in der die Maya ihre politischen Forderungen stellen müssen, verschleiert in gewisser Weise die kulturelle Besonderheit ihrer Anliegen. Die spezifische Art und Weise, wie Maya ihre kulturelle Andersartigkeit im politischen Diskurs manifestieren, wurzelt nämlich in einer Weltanschauung und in Formen des Wissens, welche vom „westlichen Auge“ nur allzu oft übersehen oder als minderwertig angesehen werden, und ist gleichzeitig Ausdruck eines kulturellen Gedächtnisses, das von den Prozessen der Kolonialisierung und Ausbeutung geprägt ist. So gesehen ist es gerade für AnthropologInnen wichtig, auch den kulturellen Logiken in Identitätspolitiken Beachtung zu schenken, wie sie sich zum Beispiel in den Texten von Maya-Intellektuellen manifestieren. Denn diese Formen der Wissensproduktion, die so stark mit politischen Handlungsstrategien kombiniert werden, müssen wir nicht zuletzt als Spiegel, den uns die ehemaligen „Forschungsobjekt“ nun vors Gesicht, halten, interpretieren.

Interessante Einsichten in das Phänomen der Identitätspolitik mögen uns als Kultur- und SozialanthropologInnen als Zweck und Ziel einer wissenschaftlichen Arbeit wie dieser dienen. Doch für die Mayas, die in diese Prozesse involviert sind, ergibt sich der Standpunkt ihres Handelns aus einer ganz anderen Motivation und Zielsetzung. Einfach gesagt: „For Indians [...] the issue is not identity, but justice“ (Smith C. 1990a: 5).

Dieser Satz mag widersprüchlich erscheinen, nachdem ich einen Großteil dieser Arbeit dafür verwendet habe, zu zeigen, wie Identitäten gemacht, politisiert und auch instrumentalisiert werden. Ich habe aber auch gezeigt, dass Identität „ist“ und zwar als multipler, umstrittener und dynamischer Prozess und unabhängig davon inwieweit sie konstruiert, essentialisiert oder politisch manipuliert wird. Sie wird von AkteurInnen im jeweiligen sozialen Umfeld gelebt, reproduziert und transformiert. Worauf uns das Zitat von Smith aber hinweist ist die Frage der sozialen Gerechtigkeit. Auch wenn Identität sowie kulturelle oder sprachliche Revitalisierung zentrale Elemente der Identitätspolitiken des *Movimiento Maya* sind, so handelt es sich hierbei doch immer um einen zutiefst politischen Prozess, geleitet von einem Kampf gegen soziale, politische und ökonomische Unterdrückung. Und dieser „Kampf“ steht hinter dem ganzen Projekt, nennen wir es Multikulturalismus, Maya-Nationalismus, Mayabewegung oder auch Pan-Mayanismus. Ich habe auch gezeigt, dass die gegenwärtig in Guatemala praktizierte Form des Multikulturalismus unzureichend erscheint, um die zentrale Frage der sozialen Ungerechtigkeit, die sich in Rassismus sowie in sozialer, ökonomischer und politischer Benachteiligung manifestiert, zu lösen.

Sowohl ideologische als auch institutionelle Barrieren verhindern, dass nicht nur der Diskurs, sondern auch die Ideologie der MayanistInnen in staatliche Strukturen vordringen kann. Denn ebenso wie seit der Unabhängigkeit in Guatemala im Diskurs die Assimilierung, jedoch in der Praxis die Segregation vorgeherrscht hat, zeigt sich seit Ende des 20. Jahrhunderts im Diskurs eine Anerkennung von Multikulturalismus, jedoch in der politischen Praxis eine monoethnische Konzeption der Nation, für die die Idee einer Machtteilung oder auch nur einer Überwindung von diskriminierenden Praktiken oder das Zugestehen von Rechten ökonomischer und territorialer Natur, in weiter Ferne zu sein scheint. Gleichzeitig manifestieren sich die Effekte der jahrhundertelangen Segregation der indigenen Bevölkerung in der nicht bestehenden Chancengleichheit im ökonomischen, infrastrukturellen und Bildungsbereich. Ohne die Bekämpfung dieser strukturellen Ungerechtigkeit zur Grundlage jeglicher Politik zu machen, kann auch eine multikulturalistische Konzeption des Nationalstaates nur kosmetische Veränderungen bewirken.

In dem Maße aber, in dem in Guatemala die Grenzen einer multikulturalistischen Konzeption der Gesellschaft in der Praxis zu Tage treten, werden auch die Schwächen des mayanistischen Diskurses augenscheinlich. Denn im schlechtesten Fall kann der Multikulturalismus mit einer starken Betonung von Differenzen Ungleichheiten „kulturalisieren“ und so andere Systeme der sozialen Hierarchisierung im Rahmen von Kategorien wie Gender und Klasse verschleiern. Wenn es dazu kommt, dass die Mayabewegung in gleichem Maße kulturelle Unterschiede verabsolutiert, wie sie bemüht ist, Gegensätze zu überwinden und soziale Benachteiligung zu bekämpfen, ist sie vielleicht wirklich an einem Endpunkt angelangt. Gelingt es ihr aber, ihre interne Diversität auch in ein politisches Programm umzusetzen und mit der Vielfalt gelebter indigener Identitäten umzugehen, indem sie zwischen Mayas in unterschiedlichen sozialen Positionen – von LandarbeiterInnen und ArbeiterInnen in den *Maquilas*, über AuswanderInnen in den Vereinigten Staaten und *Indígenas* in Guatemala Stadt, bis zu jenen, die die Plätze der so genannten *Indios Permitidos* einnehmen – Verbindungen schafft, könnte dies eine neue Etappe im *Movimiento Maya* bedeuten. Voraussetzung dafür wäre allerdings das Entstehen und Zulassen neuer politische Visionen, eines neuen Verständnisses von Autonomie, neuer Beziehungen zwischen Zivilgesellschaft und Politik und vielleicht auch neuer Utopien. Denn die Konstruktion einer pluralen, demokratischen Gesellschaft muss zwar einerseits über die Anerkennung und positive Bewertung von kultureller Differenz verlaufen, aber andererseits auch über die Anerkennung von Diversität und Differenz im Inneren von kollektiven Subjekten, wie dem *Pueblo Maya*, und über die Herstellung neuer Allianzen über ethnische Grenzen hinweg. Das *Pueblo Maya* als Projekt einer Identitätsfindung im politischen und kulturellen Sinne muss also als nicht abgeschlossen betrachtet werden. Nur wenn es ihm gelingt, Diversität zu integrieren und politisches Bewusstsein zu mobilisieren, bestehen die Voraussetzungen um einen Prozess in Gang zu setzen, der kollektive Anerkennung ermöglicht und die Fundamente des guatemalteckischen Staates neu definiert.

Bibliographie

ADAMS, RICHARD N.

- 1990 Ethnic Images and Strategies in 1944. In: Smith, Carol (ed.). *Guatemalan Indians and the State. 1540-1988*. Austin: Univ. of Texas Press. 142-162.
- 1999 De la Hegemonía a la Antihegemonía. Racismo y Antropología Estadounidense en Guatemala. In: Arenas Bianchi, Clara/Charles R. Hale/Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el Debate sobre un tema tabú*. Guatemala: AVANCSO. 127-191.

ADAMS, RICHARD/SANTIAGO BASTOS

- 2003 *Las relaciones étnicas en Guatemala. 1944-2000*. Antigua Guatemala: Cirma.

ALTHOFF, ANDREA

- 2005 *Religion im Wandel. Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas*. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg: Dissertation. sundoc.bibliothek.uni-halle.de/diss-online/05/05H113/ [06.03.2007].

ALVARADO, BLANCA ESTELA

- 1992 La Educación y el Desarrollo desde la Cosmovisión Maya. In: CECMA (ed.). *Hacia una Educación Maya. Encuentro Taller de Escuelas con Programas de Cultura Maya*. Guatemala: Cholsamaj. 33-40.

ANDERSON, BENEDICT

- 2005 *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt am Main: Campus. [1983].

ANÓNIMO

- 1981 Réquiem por los homenajes a La Raza Maya. In: Bonfil Batalla, Guillermo (ed.). *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. Mexiko: Nueva Imagen. 153-164. [1978].

ARIAS, ARTURO

- 1990 Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity. In: Smith, Carol (ed.). *Guatemalan Indians and the State. 1540-1988*. Austin: Univ. of Texas Press. 230-257.

ARIAS, ARTURO (ED.)

- 2001 *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis/London: Univ. of Minnesota Press.

ASC (ASAMBLEA DE LA SOCIEDAD CIVIL)

- 1994 Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Propuesta de Consenso. In: COMG (ed.). 1995. *Construyendo un Futuro para Nuestro Pasado. Derechos del Pueblo Maya y el Proceso de Paz*. Guatemala: Cholsamaj. 53-76.

ASOCIACIÓN MOVIMIENTO NACIONAL UK'U'X MAYAB' TINAMIT

- 1998a *Significado y funciones de los veinte nahuales del calendario maya*. Guatemala.
- 1998b *Cosmovisión Maya en la vida social*. Guatemala.

ASSIES, WILLEM

2000 Indigenous peoples and reform of the State in Latin America. In: Ders. (ed.). *The challenge of diversity. Indigenous peoples and reform of the State in Latin America*. Amsterdam: Thesis. 3-21.

BANKS, MARCUS

1996 *Ethnicity. Anthropological Constructions*. London/New York: Routledge.

BARTH, FREDRIK

1970 Introduction. In: Ders. (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Univ-Forl. 9-38.

BASTOS, SANTIAGO

2004a Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca.

lanic.utexas.edu/project/laoap/cif/cif000003.pdf [08.09.2006].

2004b Ser maya en el siglo XXI: el proceso de construcción y difusión de una identidad política. (Präsentation für die 9th European Maya Conference, Bonn, 7.-12. Dezember 2004). lanic.utexas.edu/project/laoap/cif/cif000006.pdf [08.09.2006].

BASTOS, SANTIAGO/MANUELA CAMUS

1995 *Abriendo Caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de Derechos Indígenas*. Guatemala: FLACSO.

1996 *Quebrando el Silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus Demandas. 1986-1992*. Guatemala: FLACSO.

2003a *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO/Cholsamaj.

2003b *CONIC. 11 Años de Lucha por el Rescate de la Cultura Maya y la Madre Tierra*. Guatemala: CONIC.

BASTOS, SANTIAGO/AURA CUMES

2004 Mayanización y vida cotidiana. La ideología y el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca. (Guía de trabajo para los etnógrafos).

lanic.utexas.edu/project/laoap/cif/cif000005.pdf [08.09.2006].

BAUMANN, GERD

2004 Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach. In: Baumann, Gerd/André Gingrich (eds.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York (et al.): Berghahn Books. 19-50.

BAUMANN, GERD/ANDRÉ GINGRICH (EDS.)

2004 *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York (et al.): Berghahn Books.

BRINTNALL, DOUGLAS E.

1979 *Revolt against the Dead. The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. New York (et al.): Gordon and Breach.

BRYSK, ALISON

- 1996 Turning Weakness into Strength. The Internationalization of Indian Rights. *Latin American Perspectives* 89, Vol. 23 (2): 38-57.
 2000 *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford Univ. Press.

BURGOS, ELISABETH

- 1984 *Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala*. Bornheim-Merten: Lamuv.

BYRON, REGINALD

- 1996 Identity. In: Barnard, Alan/Jonathan Spencer (eds.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London/New York: Routledge. 292.

CAMACHO NASSAR, CARLOS

- 2004 *Regresando desde Xibalbá: Evolución de las identificaciones durante el periplo de los refugiados mayas de Guatemala*. Unveröffentlichtes Manuskript.

CAMUS, MANUELA

- 2002 *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

CARLSEN, ROBERT S./MARTIN PRECHTEL

- 1991 The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture. *Man* 26 (1): 23-42.

CASAUS ARZÚ, MARTA ELENA

- 1998 *La Metamorfosis del Racismo en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.

CAYZAC, HUGO

- 2002 *Las dificultades de una democratización multicultural en Guatemala: invisibilidad del racismo y debilidad del movimiento social étnico*. Unveröffentlichtes Manuskript.

CEDIM/SPEM (EDS.)

- 1992 *Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia de Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.

CEH (COMISIÓN PARA EL ESCLARACIMIENTO HISTÓRICO)

- 1999 Guatemala: Memoria del Silencio.
shr.aas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/toc.html [09.01.2007].

CNOC (COORDINADORA NACIONAL DE ORGANIZACIONES CAMPESINAS)

- 2002 *Propuesta de Desarrollo Rural*. Guatemala.

COCADI (ED.)

- 1992 *Cultura Maya y Políticas des Dearrollo*. Guatemala: Cholsamaj/Maya Wuj. [1989].

COCHOY ALVA, MARÍA FAVIANA (ET AL.)

- 2006 *Raxalaj Mayab' K'aslemalil. Cosmovisión Maya, plenitud de la vida*. Guatemala: PNUD.

COHEN, ANTHONY P.

1985 *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Horwood.

COJTÍ CUXIL, DEMETRIO

1991 *Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya*. Guatemala: Asociación de Escritores Mayences de Guatemala.

1994 *Políticas para la Reivindicación de los Mayas de hoy (Fundamento de los Derechos Específicos del Pueblo Maya)*. Guatemala: Cholsamaj.

1995 *Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya. 2da Parte*. Guatemala: Cholsamaj/SPEM.

1997a *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El Movimiento Maya en Guatemala*. Guatemala: IWGIA/Cholsamaj.

1997b Unidad del Estado mestizo y regiones autónomas mayas. In: Birk, Fridolin (ed.). *Guatemala: ¿oprimida, pobre o princesa embrujada? Discusiones abiertas sobre economía y sociedad*. Guatemala: Fundación Friedrich Ebert. 175-189.

1999 Heterofobia y Racismo Guatemalteco. Perfil y Estado Actual. In: Arenas Bianchi, Clara/Charles R. Hale/Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el Debate sobre un tema tabú*. Guatemala: AVANCSO. 193-216.

2002 Educational Reform in Guatemala: Lessons from Negotiations between Indigenous Civil Society and the State. In: Sieder, Rachel (ed.). *Multiculturalism in Latin America*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan. 103-128.

2006a Los pueblos indígenas en la democracia y Estado guatemalteco. Diagnóstico Aproximado. *Revista Estudios Interétnicos* 20, Jg.14 (Identidades Étnicas: Espacio de interacción y confrontación): 37-81.

www.idei.usac.edu.gt/publicaciones/identidades_eticas.PDF [09.03.2007].

2006b Organizaciones indígenas: reivindicaciones étnico-culturales. *Cuadernos de Desarrollo Humano* 2006 (3). Guatemala: PNUD.

COMG (CONSEJO DE ORGANIZACIONES MAYAS DE GUATEMALA)

1991 *Rujunamil Ri Mayab' Amaq'.* *Derechos Específicos del Pueblo Maya*. Guatemala: Cholsamaj.

1995 *Construyendo un Futuro para Nuestro Pasado. Derechos del Pueblo Maya y el Proceso de Paz*. Guatemala: Cholsamaj.

COORDINACIÓN Y CONVERGENCIA NACIONAL MAYA WAQIB' KEJ

2004 *Agenda Común Maya (Marco Priorizado)*. Lineamientos de políticas y estrategias, de los Pueblos Indígenas, ante el Gobierno 2004-2008.

lakjer.dk/mikkel/docs/agendawaqibkej.doc [04.03.2007].

COPMAGUA (COORDINACIÓN DE ORGANIZACIONES DEL PUEBLO MAYA DE GUATEMALA)

1994 Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. In: COMG (ed.). 1995. *Construyendo un Futuro para Nuestro Pasado. Derechos del Pueblo Maya y el Proceso de Paz*. Guatemala: Cholsamaj. 31-51.

CREHAN, KATE

2002 *Gramsci, Culture and Anthropology*. London/Sterling: Pluto Press.

CURRUCHICH GÓMEZ, MARÍA LUISA

2000 La Cosmovisión Maya y la perspectiva de género. In: MacLeod, Morna/M. Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (eds.). *Identidad: Rostros sin máscaras. Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad*. Guatemala: Editorial Maya Nojib'sa. 45-72.

DARY, CLAUDIA

- 2006 Procesos de transformación socioeconómica, ideología y relaciones interétnicas. (Ponencia 7mo encuentro del proyecto Mayanización y Vida Cotidiana). www.flacso.edu.gt/docs/etnicos/7encuentro/2-1CDary.pdf [23.03.2007].

DÍAZ POLANCO, HECTOR

- 1991 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Mexiko: Siglo Veintiuno.

DUMONT, LOUIS

- 1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

EMESZ, URSULA

- 2000 *Wer sind die Maya heute? Zur ethnischen Identität der indigenen Bevölkerung Guatemalas*. Universität Wien: Diplomarbeit.

ENGLAND, NORA

- 1996 The Role of Language Standardization in Revitalization. In: Fischer, Edward F./R. McKenna Brown (eds.). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Univ. of Texas Press. 178-194.
- 1998 Hablar Maya: una tradición de más de cuatro mil años. In: Instituto de Lingüística de la Universidad Rafael Landívar (ed.). *Segundo Congreso de estudios mayas: Ponencias de identidad*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, IDIES. 223-230.

ERIKSEN, THOMAS H.

- 1995 *Small Places, Large Issues*. London: Pluto Press.
- 2002 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London (et al.): Pluto Press. [1993].

ESQUIT, EDGAR

- 1998 Proyecto político maya y reconstrucción de la historia. In: Instituto de Lingüística de la Universidad Rafael Landívar (ed.). *Segundo Congreso de estudios mayas: Ponencias de identidad*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, IDIES. 83-94.
- 2002 Relaciones Interétnicas en la Guatemala Liberal: Chimaltenango, 1871-1944. *Revista Estudios Interétnicos* 16, Jg. 10 (Edición Especial: De Indígena a Maya. Identidades Indígenas en Guatemala y Chiapas): 46-74. www.idei.usac.edu.gt/publicaciones/revista/estudiosinteretnicos16.pdf [09.03.2007].
- 2003 Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala. *Reflexiones* 4. www.idei.usac.edu.gt/publicaciones/reflexiones/reflexiones4.pdf [09.03.2007].
- 2005 Debates en torno a la identidad y el cambio social en una localidad del altiplano guatemalteco: Comalpa. (Informe Analítico para el proyecto Mayanización y Vida Cotidiana). www.flacso.edu.gt/docs/etnicos/productosweb2/5_4.pdf [27.02.2007].

ESTRADA, RODRIGO

- 2007 Menchú da a conocer movimiento que la acompañara a comicios. *El Periódico*, 13.02.2007.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD E.

1940 *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

FEIERMAN, STEVEN

1990 *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*. Madison: Univ. of Wisconsin Press.

FISCHER, EDWARD F./R. MCKENNA BROWN

1996 Introduction: Maya Cultural Activism in Guatemala. In: Dies. (eds.). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Univ. of Texas Press. 1-18.

FISCHER, EDWARD F.

2002 *Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought and Practice*. Austin: Univ. of Texas Press.

FOUCAULT, MICHEL

1974 *Die Ordnung des Diskurses*. München: Carl Hanser Verlag.

FRIEDMAN, JONATHAN

1994 *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.

GALVEZ BORRELL, VICTOR (ET AL.)

1997 *¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas*. Guatemala: FLACSO.

GELLNER, ERNEST

1991 *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch Verlag. [1983].

GIMÉNEZ, GILBERTO

2004a Cultura e Identidades.

www.prodigyweb.net.mx/peimber/Documentos/CAP%CDTULO%20II.htm
[10.11.2006].

2004b Identidades étnicas.

www.prodigyweb.net.mx/peimber/Documentos/id_eticas.pdf [10.11.2006].

GINGRICH, ANDRÉ

2004 Conceptualising Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. In: Baumann, Gerd/André Gingrich (eds.). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York (et al.): Berghahn Books. 3-17.

GONZÁLEZ, PEDRO GASPAR

1998 *El retorno de los mayas*. Guatemala: Fundación Myrna Mack.

GONZÁLEZ-PONCIANO, JORGE RAMÓN

1999 Esas Sangres No Están Limpias. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1997). In: Arenas Bianchi, Clara/Charles R. Hale/Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el Debate sobre un tema tabú*. Guatemala: AVANCSO. 15-46.

GROSSBERG, LAWRENCE

1996 Identity and Cultural Studies: Is That All There Is? In: Hall, Stuart/Paul duGay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London (et al.): Sage Publications. 87-107.

GRUBE, NICOLAI (ED.)

2000 *Maya. Gottkönige im Regenwald*. Köln: Könemann.

GRÜNBERG, GEORG

2003 *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.

GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA

2004 *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*. Guatemala: Cholsamaj.

GUGELBERGER, GEORG M.

1996 Introduction: Institutionalization of Transgression. Testimonial Discourse and Beyond. In: Ders. (ed.). *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Durham/London: Duke Univ. Press. 1-19.

GUTIÉRREZ, NATIVIDAD

2001 Pasado e identidad histórica de los mayas contemporáneos. In: Hostettler, Ueli/Matthew Restall (eds.). *Maya Survivalism*. Acta Mesoamericana, Vol. 12. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein. 311-319.

GUZMÁN-BÖCKLER, CARLOS/JEAN LOUP HERBERT

1970 *Guatemala. Una interpretación histórico-social*. Mexiko: Siglo XXI.

HALE, CHARLES R.

1994 Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians and identity politics in the anti-quincentenary campaign. *Critique of Anthropology* 14 (1): 9-39.

1996 Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post-revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1): 34-61.

1999 El Discurso Ladino del Racismo al Revés en Guatemala. In: Arenas Bianchi, Clara/Charles R. Hale/Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el Debate sobre un tema tabú*. Guatemala: AVANCSO. 273-304.

2002 Does Multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34 (3). 485-524.

2004a Racismo cultural. Notas desde Guatemala sobre una paradoja americana. In: Heckt, Meike/Gustavo Palma Murga (eds.). *Racismo en Guatemala. De lo políticamente correcto a la lucha antirracista*. Guatemala: AVANCSO. 211-234.

2004b Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas* 38 (2).

HALL, STUART

1993 The Question of Cultural Identity. In: Hall, Stuart/D. Held/T. McGrew (eds.). *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity. 273-316.

1996 Introduction: Who needs identity? In: Hall, Stuart/Paul duGay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London (et al.): Sage Publications. 1-17.

HAWKINS, JOHN P.

1984 *Inverse images: The meanings of culture, ethnicity and family in postcolonial Guatemala*. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.

HENDRICKSON, CAROL

1996 Women, Weaving, and Education in Maya Revitalisation. In: Fischer, Edward F./R. McKenna Brown (eds.). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Univ. of Texas Press. 156-164.

HERZFELD, MICHAEL

1996 Essentialism. In: Barnard, Alan/Jonathan Spencer (eds.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London/New York: Routledge. 188-190.

HEYES, CRESSIDA

2002 Identity Politics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. plato.stanford.edu/entries/identity-politics/ [05.11.2006].

HILL, ROBERT M./JOHN MONAGHAN

1987 *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulcas, Guatemala*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

HOBBSBAWM, ERIC

1996 Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric/Terence Ranger (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1-14. [1986].

HOPENHAYN, MARTIN

2002 El reto de las identidades y la multiculturalidad. *Pensar Iberoamérica* (0).

IWGIA (INTERNATIONAL WORKING GROUP ON INDIGENOUS ISSUES)

2005 El Mundo Indígena 2005. www.iwgia.org/sw6603.asp [25.01.2007].

2006 El Mundo Indígena 2006. www.iwgia.org/sw6603.asp [25.01.2007].

JACKSON, JEAN E.

1989 Is there a way to talk about making culture without making enemies? *Dialectical Anthropology* 14: 127-143.

2006 Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. In: Moore, Henrietta L./Todd Sanders (eds.). *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*. Malden (et al.): Blackwell Publishing. 568-586.

JACKSON, JEAN E./KAY B. WARREN

2005 Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology* 34: 549-573.

JÄGER, SIEGFRIED

2004 *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster: Unrast-Verlag.

JENKINS, RICHARD

1996 *Social Identity*. London (et al.): Routledge.

1997 *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London (et al.): Sage Publications.

KARL, SYLVIA

2001 *'!Nunca más un México sin nosotros!' Indigenismo versus Indianismo – Ethnizität, Diskurs und politische Aktion der indigenen Bewegung im nationalstaatlichen Kontext Mexikos*. Universität Wien: Diplomarbeit.

KELLER, REINER

2004 *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

KIRCHHOFF, PAUL

2000 Mesoamérica. *Dimensión Antropológica* 19, Jg. 7.

KRYSMANSKI, H.J.

1993 Soziologie und Frieden. Grundsätzliche Einführung in ein aktuelles Thema. www.uni-muenster.de/PeaCon/arcdoce/texts/ww00in.html [04.02.2007].

KÜHHAS, BARBARA

2000 *Die indigenen Frauen Guatemalas. Vom Bürgerkrieg zum Friedensprozess – der Kampf um politische Partizipation*. Frankfurt am Main/Wien: Brandes und Aspel/Südwind.

KUPPE, RENÉ

2004 Diskurse zur Begründung multikultureller Autonomie in Lateinamerika. *Journal für Entwicklungspolitik* 10 (4). 43-61.

KYMLICKA, WILL

1995 *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

LEÓN CHIC, EDUARDO

1999 *El Corazón de la Sabiduría del Pueblo Maya*. Guatemala: Fundación CEDIM.

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO

1996 *Nación y Pueblos Indios en el Neoliberalismo*. Mexiko: Plaza y Valdés. [1995].

2005 Introducción. Algunos referentes teóricos. In: Gabriel, Leo/Gilberto López y Rivas (eds.). *Autonomías Indígenas en América Latina*. Mexiko: Plaza y Valdés. 29-46.

LUDESCHER, MONIKA

2004 *Menschenrechte und indigene Völker*. Frankfurt am Main (et al.): Peter Lang.

MACLEOD, MORNA

2004 *Espiritualidad, Movilización Política y Reparación Social: Recursos del Movimiento Maya en Guatemala*. Unveröffentlichtes Manuskript.

2005 *Historia, Memoria y Representaciones. Encuentros, Desencuentros y Debates entre los Intelectuales Mayas y los Múltiples Otros*. Unveröffentlichtes Manuskript.

MACLEOD, MORNA/M. LUISA CABRERA PÉREZ-ARMIÑAN (EDS.)

2000 *Identidad: Rostros sin máscaras. Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad*. Guatemala: Editorial Maya Nojib'sa.

MADER, ELKE

- 2005 Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas.
www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-titel.html
 [21.11.2006].

MALLON, FLORENCIA E.

- 1995 *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley (et al.): Univ. of California Press.

MARTÍNEZ COBO, JOSÉ R.

- 1986 *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*. U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4.

MARTÍNEZ PELÁEZ, SEVERO

- 1990 *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Mexiko: Ediciones en Marcha. [1970].

MATO, DANIEL

- 1996 On the Theory, Epistemology, and Politics of the Social Construction of 'Cultural Identities' in the Age of Globalization: Introductory Remarks to Ongoing Debates. *Identities* 3 (1-2): 61-72.

MINH-HA, TRINH T.

- 1988 Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. *Inscriptions* 3-4.
humwww.ucsc.edu/CultStudies/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/minh-ha.html
 [08.03.2007].

MINUGUA (MISIÓN DE VERIFICACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS EN GUATEMALA)

- 2001 *The Indigenous Peoples of Guatemala: Overcoming Discrimination in the Framework of the Peace Agreements*. Verification Report.

MONTEJO, VICTOR

- 1997 Pan-Mayanismo. La Pluriformidad de la Cultura Maya y el Proceso de Autorepresentación de los Mayas. *Mesoamérica* 33: 93-123.
 2000 Maya Itz'at: Crisis del liderazgo maya. *Siglo XXI*, 25.02.2000-11.04.2000.
 2005 *Maya Intellectual Renaissance. Identity, Representation, and Leadership*. Austin: Univ. of Texas Press.

MORALES, JOSÉ ROBERTO

- 2006 Expresiones Religiosas y Espiritualidad Maya. (Ponencia 7mo encuentro del proyecto Mayanización y Vida Cotidiana).
www.flacso.edu.gt/docs/eticos/7encuentro/4-1JRMorales.pdf [22.03.2007].

MORALES, MARIO ROBERTO

- 1999 Esencialismo 'Maya', Mestizaje Ladino y Nación Intercultural. Los discursos en debate. In: Arenas Bianchi, Clara/Charles R. Hale/Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el Debate sobre un tema tabú*. Guatemala: AVANCSO. 217-272.

MUCÍA BATZ, JOSÉ

1996 'NIK'. *Filosofía de los Números Mayas. El Resurgir de la Cultura Maya*. Chimaltenango: CEDIM/SAQB'E.

NAGEL, JOANE

1996 *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. New York: Oxford Univ. Press.

NÁJERA, RUBÉN E.

1999 Introducción. In: Arenas Bianchi, Clara/Charles R. Hale/Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el Debate sobre un tema tabú*. Guatemala: AVANCSO. 1-14.

NELSON, DIANE M.

1999 *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: Univ. of California Press.

NIEZEN, RONALD

2003 *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press.

OTZOY, IRMA

1996 Maya Clothing and Identity. In: Fischer, Edward F./R. McKenna Brown (eds.). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Univ. of Texas Press. 141-155.

OTZOY, IRMA/ENRIQUE SAM COLOP

1990 Identidad étnica y modernización entre los mayas de Guatemala. *Mesoamérica* 19: 97-100.

OXLAJUJ AJPOP (ED.)

2001 *Fuentes y fundamentos del Derecho de la Nación Maya K'iche*. Guatemala: Oxlajuj Ajpop (Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya).

PAREKH, BHIKHU

2000 *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Houndmills/London: Macmillan.

PLATAFORMA MAYA

2003 *Movimiento Maya: pasado, presente y futuro. Un análisis autocrítico*. Guatemala.

PNUD (PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO)

2005 *Diversidad étnico-cultural y desarrollo humano: La ciudadanía en un Estado plural: Informe de Desarrollo Humano 2005*. Guatemala: PNUD.

POP CAAL, ANTONIO

1981 Réplica del indio a una disertación ladina. (Präsentation am XLI Internationalen Amerikanistenkongress, Mexiko 1974). In: Bonfill Batalla, Guillermo (ed.). *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. Mexiko: Nueva Imagen. 145-152.

PRENSA LIBRE

2003 Canales 5 y 9 cedidos a indígenas y al Congreso. *Prensa Libre*, 26.11.2003.

RACANCOJ, VICTOR M.

1997 *Socio-economía Maya Precolonial*. Guatemala: Cholsamaj/FODIGUA.

RAPPAPORT, JOANNE

2005 *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham/London: Duke Univ. Press.

RAXCHE' (DEMETRIO RODRÍGUEZ GUAJÁN)

1992 Introducción. In: COCADI (ed.). *Cultura Maya y Políticas de Desarrollo*. Guatemala: Cholsamaj/Maya Wuj. 9-37.

REDFIELD, ROBERT

1945 Los grupos étnicos y la nacionalidad. *Boletín Indigenista* V (3): 234-244.

REINBERGER, BRIGITTE

2002 *Maya Spiritualität und Globalisierung. Eine Untersuchung über Veränderungen der Maya Spiritualität und ihrer unterschiedlichen Manifestationen*. Universität Wien: Diplomarbeit.

REYNOSO, CONIÉ

2005 Primera condena por discriminación. *Prensa Libre*, 05.05.2004.

RÖBLER, MAREN

2004 *Ringgen um Vielfalt in der Einheit. Rigoberta Menchú und das movimiento maya in Guatemala*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

SAHLINS, MARSHALL

1994 Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. In: Borofsky, Robert (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. New York (et al.): McGraw-Hill. 377-395.

SAID, EDWARD

1978 *Orientalism*. New York: Pantheon

SALAZAR TETZAGÜIC, MANUEL/VICENTA TELÓN SAJCABÚN

1999 Valores de la Filosofía Maya. In: CEDIM (ed.). *Valores de la Cultura Maya y Desarrollo con Identidad. Compilación de documentos y experiencias*. Guatemala: Fundación CEDIM. 15-51.

SAM COLOP, ENRIQUE

1996 The Discourse of Concealment and 1992. In: Fischer, Edward F./R. McKenna Brown (eds.). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Univ. of Texas Press. 107-113.

2006 Sobre la Declaración. *Prensa Libre*, 02.08.2006.

SANDOVAL, MIGUEL ANGEL

2006 Pluralismo jurídico, aquí y ahora. *Prensa Libre*, 15.06.2006.

SCHACKT, JON

- 2001 The Emerging Maya: A Case of Ethnogenesis. In: Hostettler, Ueli/Matthew Restall (eds.). *Maya Survivalism*. Acta Mesoamericana, Vol. 12. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein. 3-14.

SCHELE, LINDA/NIKOLAI GRUBE

- 1996 The Workshop for Maya on Hieroglyphic Writing. In: Fischer, Edward F./R. McKenna Brown (eds.). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Univ. of Texas Press. 131-140.

SCHIRMER, JENNIFER

- 2002 Appropriating the Indigenous, Creating Complicity: The Guatemalan Military and the Sanctioned Maya. In: Maybury-Lewis, David (ed.). *The politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin American states*. Cambridge: Harvard University/David Rockefeller Center for Latin American Studies. 51-77.

SIEDER, RACHEL

- 2002 Introduction. In: *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan. 1-23.

SMITH, ANTHONY

- 1991 *National Identity*. London: Penguin Books.

SMITH, CAROL

- 1990a Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space. In: Dies. (ed.). *Guatemalan Indians and the State. 1540-1988*. Austin: Univ. of Texas Press. 1-30.
- 1990b Origins of the National Question in Guatemala: A Hypothesis. In: Dies. (ed.). *Guatemalan Indians and the State. 1540-1988*. Austin: Univ. of Texas Press. 72-95.
- 1991 Maya Nationalism. *NACLA Report on the Americas* 25 (3): 29-33.
- 1999 Interpretaciones Norteamericanas sobre la Raza y el Racismo en Guatemala. Una Genealogía Crítica. In: Arenas Bianchi, Clara/Charles R. Hale/Gustavo Palma Murga (eds.). *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el Debate sobre un tema tabú*. Guatemala: AVANCSO. 93-126.
- 2005 Acerca de los movimientos mayas en Guatemala. *Mesoamérica* 47: 114-128.

SREBERNY-MOHAMMADI, ANNABELLE/ALI MOHAMMADI

- 1994 *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and Iranian Revolution*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 1992 Challenging the Nation-State in Latin America. *Journal of International Affairs* 45 (2): 421-440.
- 2002 Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate. In: Sieder, Rachel (ed.). *Multiculturalism in Latin America*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan. 24-44.

STOLL, DAVID

- 1999 *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder/Oxford: Westview Press.

STURM, CIRCE

1996 Old Writing and New Messages: The Role of Hieroglyphic Literacy in Maya Cultural Activism. In: Fischer, Edward F./R. McKenna Brown (eds.). *Maya Cultural Activism in Guatemala*. Austin: Univ. of Texas Press. 114-130.

TAMBIAH, STANLEY J.

1994 The Politics of Ethnicity. In: Borofsky, Robert (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. New York (et al.): McGraw-Hill. 430-442.

TARACENA ARRIOLA, ARTURO (ET AL.)

2002 *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Guatemala: Nawal Wuj.

TAY COYOY, ALFREDO

1992 El Aporte de los Mayas al Desarrollo de Guatemala. In: CEDIM/SPEM (eds.). *Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia de Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj. 19-30.

TUHIWAI SMITH, LINDA

1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

U.N. PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES

2005 A historical overview.

www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html [05.11.2006].

VAN COTT, DONNA LEE

1994 Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers. In: Dies. (ed.). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Basingstoke (et al.): Macmillan. 1-27.

VAN DEN BERGHE, PIERRE L.

1968 Ethnic Membership and Cultural Change in Guatemala. *Social Forces* 46 (4): 514-522.

VELASQUEZ NIMATUJ, IRMA ALICIA

2005 Entre el cuerpo y la sangre de Guatemala. *Mesoamérica* 47: 105-113.

2006a Historia de genocidios. *El Periódico*, 03.06.2006.

2006b Aspiraciones diluidas. *Prensa Libre*, 20.11.2006.

WALDSCHMIDT, ANNE

2003 Der Humangenetik-Diskurs der Experten: Erfahrungen mit dem Werkzeugkasten der Diskursanalyse. In: Keller, Reiner (et al.) (eds.). *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 2: Forschungspraxis*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 147-168.

WALLACE, ANTHONY F.C.

1956 Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58: 264-281.

WARREN, KAY B.

- 1998a *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- 1998b Pan-mayanismo y pluriculturalismo en Guatemala. (Presentación para la conferencia Desarrollo y democracia en Guatemala, Univ. del Valle, Ciudad de Guatemala). dkc.mse.jhu.edu/~scholz/lprints/warrenspan.htm [23.06.2006].
- 2002 Voting against Indigenous Rights in Guatemala: Lessons from the 1999 Referendum. In: Jackson, Jean E./Kay B. Warren (eds.). *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: Univ. of Texas Press. 149-180.
- 2005 Los desafíos de representar los movimientos panmayas: respuesta a Carol Smith. *Mesoamérica* 47: 139-150.

WILLIS PAAU, LUCÍA

- 2000 Reflexiones desde mi experiencia de Mujer. In: MacLeod, Morna/M. Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (eds.). *Identidad: Rostros sin máscaras. Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad*. Guatemala: Editorial Maya Nojib'sa. 73-94.

WILSON, RICHARD

- 1995 *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. Oklahoma: Univ. of Oklahoma Press.

WOLF, ERIC

- 1957 Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 1-18.

YASHAR, DEBORAH J.

- 2005 *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge Univ. Press.

ZAPETA, ESTUARDO

- 1998 La construcción de la Identidad Maya en la Nueva Nación guatemalteca: Una visión desde la posmodernidad. In: Instituto de Lingüística de la Universidad Rafael Landívar (ed.). *Segundo Congreso de estudios mayas: Ponencias de identidad*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, IDIES. 3-13.
- 1999 *Las huellas de B'alam: 1994-1996*. Guatemala: Cholsamaj.

ZIMMERMAN, MARC

- 1995 *Literature and Resistance in Guatemala. Textual Modes and Cultural Politics from El Señor Presidente to Rigoberta Menchú. Vol. II: Testimonio and Cultural Politics in the Years of Cerezo and Serrano Elias*. Athens: Ohio Univ. Center for International Studies.

Rechtsdokumente

INTERNATIONALE ARBEITSORGANISATION (ILO)

- 26.6.1957 *International Labour Organisation Convention No. 107.*
Concerning the Protection and Integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-Tribal Populations in Independent Countries.
- 27.6.1989 *International Labour Organisation Convention No. 169.*
Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries.

ORGANISATION AMERIKANISCHER STAATEN (OAS)

- 26.2.1997 *Proposed American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.*

REPUBLIK GUATEMALA

- 1985 *Constitución Política de la República de Guatemala.*
(Mit den Reformen von 1993).
31. 3. 1995 *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas.*
- 2002 *Ley de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural.* Decreto No. 11-2002.
- 2002 *Codigo Municipal.* Decreto No. 12-2002.
- 26.05.2003 *Ley de Idiomas Nacionales.* Decreto No. 19-2003.

VEREINTE NATIONEN (UNO)

- 10.12.1948 *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.* Resolution 217 A (III).
- 23.6.2006 *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.*
Vorschlag des Menschenrechtsrats zur Annahme durch die Vollversammlung.

Websites

ORGANISATIONEN

ALMG	www.almg.org.gt
Asociación Ajb'atz' Enlace Quiché	www.enlacequiche.org.gt
CALDH	www.caldh.org
Centro Educativo Yampu	www.ceyampu.edu.gt
CNEM	www.cnem.edu.gt
CNOC	www.cnoc.org.gt
CONAVIGUA	www.conavigua.org.gt
CONIC	www.cnoc.org.gt/conic
CUC	www.cuc.mundoweb.org
Defensoría Maya	www.laneta.apc.org/rci/defmay
FRMT	www.frmt.org
GAM	www.gam.org.gt
Kichin Konojel	www.redindigena.net/kichin
OKMA	www.okma.org
Oxlajuj Ajpop	www.ojlajujajpop-maya.org
PLFM	www.langlink.com/plfm
PRODESSA	www.prodessa.net
Waqib' Kej	www.waqib-kej.org

ONLINE-ZEITUNGEN UND BLOGS

www.albedrio.org
www.democraciamulticultural.blogspot.com
www.elperiodico.com.gt
www.lahora.com.gt
www.prensalibre.com
www.sigloxxi.com

Letzter Zugriff: 10.03.2007.

Abkürzungsverzeichnis

AEMG	Asociación de Escritores Mayences de Guatemala
AIDPI	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas
ALMG	Academia de Lenguas Mayas de Guatemala
ANEU	Asociación Maya de Estudiantes Universitarios
ANN	Alianza Nueva Nación
APM	Asamblea Permanente del Pueblo Maya
ASC	Asamblea de la Sociedad Civil
ASCODIMAYA	Asociación de Coordinación de Desarrollo Integral Maya
CALDH	Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos
CCPP	Comisiones Permanentes
CDPM	Comité para el Decenio del Pueblo Maya
CDRO	Cooperación para el Desarrollo Rural del Occidente
CEDIM	Centro de Documentación e Investigación Maya
CECMA	Centro de Estudios de la Cultura Maya
CERJ	Comunidades Etnicas Runujel Junam
CNEM	Consejo Nacional de Educación Maya
CNOC	Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas
COKADI	Coordinadora Kaqchikel de Desarrollo Integral
COMG	Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala
CONACO	Comisión Nacional de Coordinación (des CUC)
CONAVIGUA	Coordinadora de Viudas de Guatemala
CONDEG	Consejo de Desplazados de Guatemala
CONIC	Coordinadora Nacional Indígena y Campesina
CONTIERRA	Comisión Presidencial para la Resolución de Conflictos de Tierra
COPMAGUA	Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala
CPR	Comunidades de Población en Resistencia
CUC	Comité de Unidad Campesina
DEMI	Defensoría de la Mujer Indígena
DIGEBI	Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural
EBI	Educación Bilingüe Intercultural
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes

FDNG	Frente Democrático Nueva Guatemala
FIN	Frente de Integración Nacional
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FMS	Foro Multisectorial Social
FODIGUA	Fondo de Desarrollo Indígena
FONTIERRA	Fondo de Tierras
FRG	Frente Republicano Guatemalteco
FRMT	Fundación Rigoberta Menchú Tum
FUNMAYAN	Fundación de la Mujer Maya del Norte
GAM	Grupo de Apoyo Mutuo
GANAN	Gran Alianza Nacional
ILO	Internationale Arbeitsorganisation
INC	Instancia Nacional de Consenso
IUCM	Instancia de Unidad y Consenso Maya
MAYAS	Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria
MIT	Movimiento Indio Tojil
MNRM	Movimiento Nacional de Resistencia Maya
MOJOMAYAS	Movimiento de Jovenes Mayas
NGO	Non-Governmental Organisation/Nichtregierungsorganisation
OAS	Organisation Amerikanischer Staaten
OKMA	Asociación Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz' iib'
ORPA	Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas
PAC	Patrullas de Autodefensa Civil
PAN	Partido de Avanzada Nacional
PGT	Partido Guatemalteco del Trabajo
PLFM	Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín
PRODESSA	Proyecto de Desarrollo Santiago
PRONEBI	Programa Nacional de Educación Bilingüe
SEPAZ	Secretaría de la Paz
SPEM	Seminario Permanente de Estudios Mayas
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation
UNO	Vereinte Nationen
UPMAG	Unión del Pueblo Maya
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Verwandtschaft der Maya-Sprachen.....	137
Abbildung 2: Die vier Farben des Kosmischen Kreuzes als Symbol für Maya- Organisationen.	146
Abbildung 3: Vom CNEM erarbeitete Darstellung des Maya-Kosmos.....	146
Abbildung 4: Agenda Maya 2005.	148
Abbildung 5: Veränderte Hieroglyphen.....	151
Abbildung 6: Das Cover des <i>Rujunamil Ri Mayab' Amaq'</i>	152
Abbildung 7: Logos verschiedener Maya-Organisationen.....	152
Abbildung 8: Schriftzeichen auf dem Cover von <i>Cultura Maya y Políticas de Desarrollo</i>	153
Abbildung 9: „Pueblos de Guatemala“. Die erste Karte einer von Cholsamaj produzierten Serie.....	154
Abbildung 10: „Pueblos de Guatemala“. Die zweite Karte einer von Cholsamaj produzierten Serie.	155
Abbildung 11: „Territorio del Pueblo Maya antes de 1492“. Die dritte Karte einer von Cholsamaj produzierten Serie.	155
Abbildung 12: Logo der Maya-Frauen-Gruppe Kaqla.....	163

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name	Barbara Hirschmann
geboren am	20.03.1982 in Wien
Familienstand	ledig
Nationalität	Österreich

Bildungsweg

1992 – 2000	Bundesgymnasium Baden Biondekgasse Abschluss: AHS-Matura
2001 - 2007	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie Universität Wien

Auslandsaufenthalte

09. 2000 – 12. 2000	Intensivkurs der spanischen Sprache Academia Mester, Salamanca, Spanien
02. 2001 – 05. 2001	Intensivkurs der englischen Sprache Embassy CES, Sydney, Australien
07. 2004 – 08. 2004	Ethnobotanische Exkursion San José, Guatemala
09. 2005 – 02. 2006	Auslandssemester Universitat Autònoma de Barcelona, Spanien

Berufserfahrung

05. 2001	Praktikum bei Agents Support Systems, Sydney Datenbankbetreuung
03. 2006 – 06. 2006	Praktikum bei Südwind NÖ Süd, Wiener Neustadt Bildungsbereich
seit 09. 2006	Referentin für entwicklungspolitische Bildungsarbeit Südwind NÖ Süd