

## Kapitel II – Raum und Gemeinschaft als soziale Konstruktionen

Debatten um die Bedeutung des Nationalstaates im Zeichen der Globalisierung drehen sich um die Fragen der Einheit von „Volk“, Kultur und Raum respektive der Pluralität von Kulturen und Räumen. Für Guatemala kann festgehalten werden, dass die Geschichte des postkolonialen Nationalstaates zugleich die Geschichte der Herstellung und Legitimierung sozialer Unterschiede durch institutionalisierte Praktiken der ethnischen Differenzierung und räumlichen Fragmentierung sowie durch die an den privaten Landbesitz gebundene faktische Bürgerschaft ist.<sup>35</sup> Eine prägnante analytische Beschreibung dieser spezifischen Form der Segregation lieferte Le Bot mit dem Begriff des „Apartheidregimes“ (Le Bot 1995: 309). Tatsächlich weisen das Südafrika der Apartheid und der postkoloniale Nationalstaat in Guatemala Ähnlichkeiten auf, allerdings weniger im direkten Vergleich der politischen Systeme und (Rechts-)Institutionen, als vielmehr aufgrund ihrer Machtgeographie der ethnisch definierten räumlichen Trennung und Territorialisierung mit Hilfe kolonialer Raum- und Zeitkonstruktionen. Den Begriff „Apartheid“ verwende ich deshalb im Folgenden als Metapher für Guatemalas „zweigeteilte Welt“ (vgl. Fanon 1981: 31), die als diskursive Formation auch die Herrschaftsbeziehungen der Kriegs- und Nachkriegsordnung, die den postkolonialen Staat ablösten, prägen. Im Fall von Guatemala, so meine Hypothese, erzeugte die Fragmentierung des Raumes eine Pluralität sozialer und kultureller Praktiken innerhalb des staatlichen Territoriums: Dazu gehören einerseits die dominante „Nationalkultur“ und andererseits die marginalisierten Praktiken der exkluierten indigenen Gruppen. Das Rückkehrprojekt *el Retorno* machte sichtbar, dass diese marginalisierten sozialen und kulturellen Praktiken nicht an ein bestimmtes Territorium gebunden sind, sondern gleichzeitig von verschiedenen Orten aus artikuliert werden können. Hieran schließt sich meine Annahme an, dass auch Transformation und Modernisierung in Guatemala als fragmentierte oder sogar konkurrierende Projekte zu sehen sind, die nicht zwingend auf den Nationalstaat fokussieren.

Die Fragmentierung des Raumes findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Beziehung zwischen Nationalstaat und der indigenen „Welt der *Comunidades*“. Diese spezifische Beziehung entwickelte sich während der postkolonialen Phase ab 1821 und wird von der Historikerin Carol Smith (1990: 13) als ein „antagonistisches Verhältnis“ zwischen Herrschenden und Subalternen bezeichnet (Smith 1990: 13). Damit verbunden ist die

---

<sup>35</sup> Damit ist hier zunächst nur die minimalste Definition von Bürgerschaft gemeint: das Recht auf körperliche Unversehrtheit und die Abwesenheit von Zwangsarbeit und Schuldknechtschaft.

Annahme, dass letztere in Abgrenzung zum Nationalstaat über Praktiken und Vorstellungen der lokalen politischen und kulturellen Autonomie verfügen. Während des Krieges wurde die *Comunidad* zum umkämpften Ort. Die Erfahrungen der Migration und des Exils erzeugten zwar neue Vorstellungen von Raum und Gemeinschaft unter den *Retornados/as*. Dennoch blieb die *Comunidad* der wichtigste Ort der politischen und kulturellen Identifikation. Sie ist deshalb ein zwar in seiner Ausgestaltung und Bedeutungsgebung dynamischer, aber zentraler Ort des kollektiven Imaginären der Rückkehrer/innen. Die Rekonstruktion dieses Systems oder dieser Systeme der kulturellen Repräsentation – der Erzählungen der Rückkehr – ist ein Anliegen dieser Untersuchung, um die Prozesse der politischen Subjektkonstitution der *Retornadas* nachvollziehen zu können. Das ist nur möglich, indem zugleich die (Re)Organisation und Verschiebung sozialer Räume und ihrer Bedeutungen im Kontext der Transformationsprozesse in Guatemala rekonstruiert werden.

Deshalb möchte ich in diesem Kapitel mit Hilfe von Theoremen aus den *Postcolonial Studies*<sup>36</sup> und mit einem Fokus auf der Kategorie Geschlecht als Analyseraster essentialisierende Sichtweisen auf Nation, Kultur, Raum und Gemeinschaft dekonstruieren. Stattdessen diskutiere ich diese Konzepte als soziale Verhältnisse. Auf dieser Grundlage entwickle ich einen Interpretationsrahmen, der es möglich macht, die Hypothese der Fragmentierung von Kultur, Raum und Modernisierung in Guatemala theoretisch zu fassen und zu präzisieren. Dieser Interpretationsrahmen wird in einem zweiten Schritt in den empirischen Kapiteln III und IV entlang der Forschungsfragen operationalisiert.

## **2.1. Modernisierungsoffensiven und die Organisation des Raumes**

Die folgende Betrachtung von Raum als sozialwissenschaftliche Kategorie hat die Klärung der räumlichen Dimension von Modernisierungsprojekten zum Ziel. Der Geograph Edward Soja (1999) kritisiert in seinem Text „History: Geography: Modernity“, dass in der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung lange Zeit ein historizistisches und evolution-

---

<sup>36</sup> Ich wende die Theoreme der *Postcolonial Studies* im Sinne einer „Mikrosoziologie kultureller Artikulationen“ an (vgl. Costa 2005). Eine zweite Forschungsrichtung der *Postcolonial Studies* ist als Makrotheorie des Postkolonialismus zu bezeichnen. Hier geht es allgemein um die Beschäftigung mit der Geschichte des Kolonialismus und dessen gegenwärtigem Fortwirken (vgl. Grimm 1997a: 39). Douglas Robinson (1997: 13ff) unterscheidet drei analytische Ebenen der *Postcolonial Studies*: erstens die Untersuchung der ehemaligen europäischen Kolonien seit der Unabhängigkeit, zweitens seit der Kolonialisierung und drittens aller „Kulturen, Gesellschaften und Nationen bezüglich ihrer Machtbeziehungen zu anderen Kulturen, Gesellschaften und Nationen“. Mit Moore-Gilbert (1997: 12) verstehe ich die *Postcolonial Studies* als Kritik, als verschiedene dekonstruktivistische Lesarten von kulturellen Praktiken, die Beziehungen von Herrschaft und Unterordnung hinterfragen oder reflektieren, deren Wurzeln in der Geschichte des europäischen Kolonialismus und Imperialismus verortet werden. Zum Kanon der bekanntesten Vertreter/innen der interdisziplinär angelegten *Postcolonial Studies* gehören Gayatri Chakravorty Spivak (1988), Homi Bhabha (1994), Edward Said (1978) und Stuart Hall (1993).

istisches Geschichtsbewusstsein dominierte, dem die Vorstellung von Raum als einer mit Dingen und Menschen auffüllbaren Leere, von Entwicklung in einem zeitlich linearen, fortschreitenden Sinne und von einer sich immer weiter akkumulierenden Vergangenheit zu Grunde liegt. In Abgrenzung zu diesem Historizismus vertrete ich in Anlehnung an Michel Foucault eine Auffassung von Geschichtlichkeit, die mit der sozialen Produktion von Raum verknüpft ist. Die Beziehungen zwischen Orten und sozialen und kulturellen Praktiken können so als relationale und heterogene soziale Räume verstanden werden, die verschiedene Formen annehmen und sich und ihre Bedeutung mit der Zeit verändern (vgl. Foucault 1986: 25). Die Beziehung zwischen Orten und Räumen lässt sich mit Martina Löw noch präzisieren: Raum ist eine „relationale (An)ordnung sozialer Güter und Lebewesen“ (Löw 2001: 198). Wie im Verlauf meiner Untersuchung deutlich wird, sind es gerade die Veränderungen in der Anordnung des sozialen Raumes, also die Prozesse seiner (Re)Konstitution, die mit diesem Ansatz erfasst werden können. Im Prozess des *Spacings* werden soziale Güter und Menschen im Raum platziert, also an- und geordnet. Dazu gehören die materielle Organisation des Raumes, also das Bauen und das Errichten, aber auch das Positioniert-*Werden* und das *Sich*-Positionieren über dominante kulturelle und soziale Praktiken, die das „Eigene“ und das „Andere“ definieren (vgl. 1.3.), gegenüber anderen Menschen nach hierarchisch differenzierenden Kriterien wie Ethnizität, Klasse und Geschlecht. Dafür muss es Orte geben, an denen platziert werden kann. Orte werden durch die Besetzung mit sozialen Gütern und Menschen kenntlich gemacht, verschwinden aber nicht mit dem Objekt, sondern stehen dann für andere Besetzungen zur Verfügung. „Der Ort ist somit Ziel und Resultat der Platzierung“ (ebd.), aber nicht im *Spacing* selbst platziertes Element. Orte entstehen also über Platzierungen, sind aber nicht mit dem Platzierten identisch, denn sie bleiben auch ohne das Platzierte oder durch die symbolische Wirkung der Platzierung erhalten. Ein Ort bezeichnet also „einen Platz, eine Stelle, konkret benennbar, meist geographisch markiert [...]. Orte entstehen im Spacing, sind konkret benennbar und einzigartig. Die Benennung forciert die symbolische Wirkung von Orten“ (Löw 2001: 199).

Die symbolische Bedeutung von Orten wird im Prozess der *Synthese* hergestellt. Mit *Synthese* ist gemeint, dass über Vorstellungen und Erinnerungen Güter und Menschen zu Räumen zusammengefasst werden (vgl. a.a.O. 159). Diese Vorstellungen und Erinnerungen habe ich als Erzählungen definiert, die kollektive und individuelle Subjekte konstituieren. Die in 1.3. diskutierte Verbindung zwischen Erzählung, Subjektivierung und Artikulation im Prozess der Raumkonstitution ergänzt die Konzepte des *Spacings* und der *Synthese*. Die *Synthese* ist also die über die Erzählung hergestellte Verknüpfung von an bestimmten Orten platzierten

Menschen und Gütern zu einem Raum. Auch spielt die Platzierung in Bezug auf Wahrnehmungen eine Rolle, die dazu führen, dass die Verknüpfung von Menschen, Gütern und Orten zu Räumen verschieden funktioniert: „Abhängig von den Strukturprinzipien Klasse und Geschlecht [...] kann Raum vom selben Ort aus sehr unterschiedlich synthetisiert werden“ (a.a.O. 202). So wird die Frau im Rahmen des bürgerlichen Trennungsschemas zwischen „öffentlich“ und „privat“ im Bereich des Privaten platziert, beispielsweise im konkreten Ort des Hauses. Das Haus wird damit als weiblicher Ort markiert, auch wenn keine Frau sich darin aufhält. Die Syntheseleistung konstituiert durch die Verknüpfung von Frau und Haus wiederum einen privaten Raum. Ort und Raum sind aber nicht identisch, denn andere Erzählungen konstituieren möglicherweise am gleichen Ort (Haus) und mit der Platzierung der Frau an diesem Ort andere Räume, die damit den Ort (das Haus) selbst noch einmal neu hervorbringen. Bedeutsam wird dies beispielsweise im Prozess der Politisierung der Mutterschaft (vgl. 2.4.). Ein für diese Untersuchung besonders relevantes Beispiel der Lokalisierung von Räumen an Orten durch das *Spacing* und die *Synthese* ist die *Comunidad*. Wie ich in Kapitel III präzisieren werde, war die *Comunidad* der Ort, an dem die indigene Bevölkerung im postkolonialen Nationalstaatskonzept der „zweigeteilten Welt“ platziert wurde. *Comunidad* und indigene Bevölkerung wurden zum Raum der Wildnis und der Rückständigkeit synthetisiert. Die indigene Bevölkerung positionierte sich andererseits selbst in der *Comunidad* und lokalisierte dort Räume der Autonomie, des Widerstands und des Rückzugs. Die Grenzen der *Comunidad* markierten die Grenzen dieser Raumvorstellungen.<sup>37</sup> Raum und Ort wurden als identisch gedacht, obgleich oder weil ab Ende des 19. Jahrhunderts die Realität vieler indigener Gruppen von der Migration in die Agrarexportplantagen und der Desintegration der *Comunidad* geprägt war. Die Agrarexportplantagen als Orte des Nationalstaates, der mit der Ausbeutung und der Exklusion der indigenen Gruppen identifiziert wurde, fanden deshalb keine Aufnahme in deren Raumvorstellungen (vgl. 3.1.). Erst die Rekatholisierungskampagne der *Acción Católica* in den indigenen Gegenden ab Mitte der 1950er Jahre (vgl. 3.2.), insbesondere aber der Krieg, die Flucht und das Exil brachten kollektive Erzählungen und damit Subjektivitäten hervor, die die Raumvorstellungen vieler indigener Gruppen, allen voran der Flüchtlinge, veränderten. Die umkämpfte *Comunidad* und das soziale Selbst wurden von diesen Gruppen nun zu translokalen Räumen synthetisiert, wobei die *Comunidad* als deterritorialisierter oder imaginärer Ort zu sehen ist. Dieses Beispiel

---

<sup>37</sup> Dieses Phänomen wird im Spanischen *Localismo* genannt. Meiner Meinung nach bezeichnet der Terminus *Localismo* weniger eine Realität fragmentierter und lokal begrenzter Identifikationen und Loyalitäten, sondern er ist eher ein heuristischer Begriff der guatemalteckischen Sozialforschung, um der Fragmentierung des Raumes und der Pluralität kultureller und sozialer Praktiken jenseits der „Nationalkultur“ einen Namen zu geben.

macht deutlich, dass gerade im Kontext politischer und sozialer Konflikte verschiedene Akteure und Akteurinnen rund um Orte mit großer symbolischer Wirkung konkurrierende Räume synthetisieren, die diese Orte zugleich neu hervorbringen. Orte haben also

*für die Konstitution von Raum allgemein, das Spacing und die Synthese zusammen genommen, eine fundamentale Bedeutung. Diese ist weniger darin begründet, dass einzelne namentlich bekannte Orte [...] in die Konstruktion einbezogen werden, als vielmehr darin, dass alle Raumkonstruktionen mittelbar oder unmittelbar auf Lokalisierungen basieren, durch die Orte entstehen (Löw 2001: 201).*

Durch die Berücksichtigung der Bedeutung von Orten im Prozess der Raumkonstitution wird zum einen eine Bezeichnung für individuell oder kollektiv vorgenommene einmalige Lokalisierungen gewonnen. Zum zweiten können ehemalige Platzierungen bezeichnet werden, auch wenn das Platzierte längst verschwunden ist, der Ort aber symbolisch erhalten bleibt und als solcher in die Konstruktion von Raum einbezogen wird. Diese Orte sind imaginäre Orte. Raum ist also weder eine substanzlose Leere, die mit Bedeutung gefüllt wird, noch ein Behälter physischer Formen, sondern er ist sozial hergestellt und von Machtbeziehungen durchzogen: „Space is fundamental in any form of communal life; space is fundamental in any exercise of power“ (Foucault 1999: 140). Deshalb ist Raum für die Analyse von Macht ebenso zentral wie die historische Rekonstruktion.<sup>38</sup>

Um dieses Verständnis von Raum als sozial konstruiertes Verhältnis zu operationalisieren und den Wandel von Subjektivität im Bezug auf die Rückkehrer/innen besser zu verstehen, greife ich auf den bereits erwähnten Ansatz von Soja zurück, den ich als Weiterführung der Raumtheorie von Foucault verstehe. Soja versucht, ausgehend von Foucaults Definition der relationalen, heterogenen, sozialen Räume die Beziehung zwischen Raum, Zeit und Modernität zu retheoretisieren (vgl. Soja 1999: 113). Er versteht Modernität nicht als die Überwindung von Traditionalität oder als den idealen Endzustand einer linear, evolutionär und global früher oder später gleich ablaufenden Geschichte des Fortschritts, in der sich immer mehr Vergangenheit und Erfahrung ansammelt. Soja spricht sich stattdessen für die Entwicklung eines praktisch-theoretischen Bewusstseins aus, das stärker geographische und räumliche Imaginationen einbezieht. Dies erlaubt eine sozialwissenschaftliche Perspektive,

---

<sup>38</sup> Diese Definition steht der nicht selten anzutreffenden Auffassung von Architekten, Raumplanern und Raumstrategen wie bspw. Militärs gegenüber, dass das *Spacing* allein und quasi automatisch zu einer bestimmten sozialen Praxis führen könne. Die materielle Reorganisation des Territoriums ist zwar ein fundamentales Moment von gesellschaftlicher Organisation. Mit ihr lässt sich jedoch der Wandel von Subjektivität nicht ausreichend erklären. Sie allein kann Menschen weder befreien noch Widerstand hervorrufen, noch sie vollständig unterdrücken. Vollkommen geschlossene Räume lassen sich nicht herstellen (vgl. Foucault 1999: 134).

die das soziale Sein betrachtet als „actively emplaced in space and time in an explicitly historical and geographical contextualization” (a.a.O. 114). Modernität kann auf dieser Grundlage als eine komplexe Reorganisation von zeitlichen und räumlichen (sozialen) Beziehungen angesehen werden (vgl. a.a.O. 115). Es handelt sich hierbei also um einen kontingenten Begriff von Modernität. Es wird nicht mehr von *der* Modernität gesprochen sondern von Modernitäten, was ermöglicht, diese als Kontext und Konjunktur zu betrachten, die unsere Art prägen, Zeit und Raum, Geschichte und Geographie, das Nacheinander und die Gleichzeitigkeit, Ereignis und Verortung, die aktuelle Periode und Region, in der wir leben, zu denken und zu erfahren (vgl. a.a.O. 122). Anders gesagt, funktioniert die Auffassung von der Natur der Modernität als Sinngebungskonzept, das die empirische Realität formt:

*As such, the experience of modernity captures a broad mesh of sensibilities that reflects the specific and changing meanings of the three most basic and formative dimensions of human existence: space, time and being. [...] [S]patiality, temporality and social being can be seen as the abstract dimensions which together comprise all facets of human existence. [...] [E]ach of these abstract existential dimensions comes to life as a social construct which shapes empirical reality and is simultaneously shaped by it. Thus the spatial order of human existence arises from the (social) production of space, the construction of human geographies that both reflect and configure being in the world. Similarly, the temporal order is concretised in the making of history, simultaneously constrained and constraining in an evolving dialectic [...]. [T]he social order of being-in-the-world can be seen as revolving around the constitution of society, the production and reproduction of social relations, institutions, and practices (a.a.O. 123).*

Modernisierungsprojekte geben den jeweiligen Auffassungen von Modernität einen empirisch fassbaren Ausdruck. Modernisierung sieht Soja dementsprechend als kontinuierlichen Prozess gesellschaftlicher Restrukturierungen, der sich periodisch beschleunigt, um eine bedeutsame Rekomposition der Triade „Raum-Zeit-Soziales Sein“ in ihrer konkreten Ausformung, d.h. einen Wechsel der Auffassung von Modernität und ihrer Erfahrbarkeit, zu produzieren. Sojas Definition von Modernitäten und Modernisierung(en) erfordert auch eine Verräumlichung, also eine räumliche Kontextualisierung der historischen und lebensgeschichtlichen Erzählung (vgl. a.a.O. 114). Für die Methodologie dieser Untersuchung, Lebensgeschichten nicht nur als repräsentatives Set von Informationen über sozialen Wandel zu betrachten, sondern als Text, als zu kontextualisierende und kontingente Erzählung (vgl. 1.3.2.), ist Sojas Hinweis bedeutsam, dass historische und lebensgeschichtliche Erzählungen eine Geographie haben: „[T]hey have milieux, immediate locales, provocative emplacements which affect thought and action. The historical imagination is never completely spaceless [...]” (a.a.O. 116).

Soja beleuchtet indessen nur wenig die mit Modernisierungsprojekten verbundenen neuen

sozialen Grenzziehungen, die Mechanismen des Ein- und Ausschlusses, sowie die Fragen nach sozialen Akteuren und Akteurinnen, nach den Praktiken, Technologien und Institutionen der Macht: Wer treibt Modernisierungsprojekte voran, wer setzt neue Auffassungen von Modernität und gesellschaftliche Restrukturierungen durch und wie werden diese legitimiert? Hier gibt Peter Wagner (1995) eine Antwort, der das Konzept der „Modernisierungsoffensiven“ verwendet und zwischen „Modernisierungsoffensiven von unten“ und „Modernisierungsoffensiven von oben“ unterscheidet (vgl. a.a.O. 55). Wagners Verständnis der Moderne und daraus abgeleitet von Modernisierung ist für die Analyse des Fallbeispiels dieser Untersuchung zwar nur bedingt anwendbar. Denn zum einen beschränkt er sich auf eine historische Analyse der Diskurse, der Organisation und Transformationen der Moderne in Westeuropa, um seine These von ihrer unausweichlichen „doppelten imaginären Bedeutungsgebung“ zu verifizieren (a.a.O. 41). Zum zweiten verortet er den Beginn der Moderne vor mehr als zwei Jahrhunderten. Damals habe ein Umbruch in den Diskursen über Menschen und Gesellschaften stattgefunden. „Dieser diskursive Bruch etablierte die modernen Ideen als imaginäre Bedeutungen für Individuen und Gesellschaften und instituierte dadurch neue Typen sozialer und politischer Themen und Konflikte“ (a.a.O. 25). Obwohl sich die imaginäre Bedeutung der Moderne vor allem auf die säkularen Ideen von Freiheit im Sinne von individueller Autonomie sowie auf Gleichheit stütze, sei die Moderne mehrdeutig: Sie bestehe aus „zwei einander entgegen gesetzte[n] Metaerzählungen, die wir als Diskurs der Befreiung und als Diskurs der Disziplinierung bezeichnen können“ (a.a.O. 26). In diesem Spannungsfeld werden immer wieder neue Ein- und Ausschlüsse hergestellt. „Diese Mehrdeutigkeit begründet sich aus der doppelten imaginären Bedeutungsgebung der Moderne als individueller Autonomie und ihrem substantiellen oder kollektiven Anderen“ (a.a.O. 41). Obwohl Wagner die Moderne also als Diskurs bzw. als Ergebnis eines diskursiven Bruchs charakterisiert und in Europa verortet, universalisiert er die Gültigkeit ihrer Bedeutungsgebung. Aus kolonialen oder postkolonialen Nationalstaaten hervorgegangene Gesellschaften wie beispielsweise in Lateinamerika, sollten jedoch hinsichtlich ihrer spezifischen Bedeutungsgebungen genauer untersucht werden, insbesondere was die Vorstellungen von Transformation subalternen Gruppen betrifft. Zu überprüfen wäre etwa, ob die von Wagner für die Moderne als zentral gekennzeichnete Vorstellung von der Freiheit des Individuums tatsächlich eine zentrale Rolle spielt. Andererseits gründet die postkoloniale Nationalstaatenbildung als dominantes, wenn auch nicht einziges Vergemeinschaftungskonzept in Lateinamerika auf der doppelten Bedeutungsgebung der Moderne. Deshalb lassen sich seine Überlegungen zur Idee der Moderne, zu Modernisierung und Krise unter Vorbehalt

auch auf nicht-europäische Kontexte übertragen, vor allem, weil er die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit verschiedener Ausprägungen von Moderne betont. So plädiert Wagner auch für die Verbindung zwischen einem räumlichen Vergleich sozialer Konfigurationen mit einem historischen Vergleich der jeweiligen Ausdruckformen der modernen Mehrdeutigkeit, um zu demonstrieren, dass es nebeneinander existierende verschiedene Varianten „real existierender Modernen“ geben kann (vgl. a.a.O. 38).

In meiner Untersuchung lasse ich mich von folgenden Aspekten des Wagnerschen Konzeptes leiten. Im Allgemeinen gehe ich zunächst davon aus, dass imaginäre Bedeutungen Wirkung auf die Organisation sozialer Praktiken haben. Eine soziale Analyse der Moderne muss also mit den Praktiken der Menschen beginnen. „Habitualisierte Praktiken, deren Konventionen in der Interaktion, vor allem in der Sozialisierung und Erziehung, aber auch in allen anderen alltäglichen Praktiken vermittelt werden“ bezeichnet Wagner als soziale Institutionen, wenn sie zugleich „relativ dauerhafte und feste Sätze von Regeln und Ressourcen“ bilden (a.a.O. 47). Kurz gesagt, werden soziale Institutionen durch menschliches Handeln geschaffen und reproduziert. Gleichzeitig formen sie die Individuen. Sie sind deshalb der Mehrdeutigkeit der Moderne entsprechend immer zugleich ermöglichend und einschließend (Freiheit) sowie beschränkend und ausschließend (Disziplin) (vgl. a.a.O. 47).

Als „Modernisierer“ bezeichnet Wagner soziale Akteure und Akteurinnen, welche die Schaffung neuer sozialer Konventionen vorantreiben, wenn sich deren leitenden Ideen im Rahmen der imaginären Bedeutung der Moderne bewegen. Diese Projekte der sozialen Restrukturierung nennt Wagner „Modernisierungsoffensiven.“ Hierbei nutzen bestimmte soziale Akteure und Akteurinnen einflussreiche soziale Positionen, um die Durchdringung der Gesellschaft mit der imaginären Bedeutung der Moderne zu fördern (vgl. a.a.O. 48). Ausgehend von seiner These der „unausweichlichen Ambivalenz der Moderne“ und der „fundamentalen Mehrdeutigkeit moderner Argumentationen und moderner sozialer Praktiken“ (a.a.O. 53) definiert Wagner alle modernen habitualisierten sozialen Praktiken und Institutionen als mehrdeutig bzw. als Verkörperung dieser Mehrdeutigkeit der Moderne (a.a.O. 51).<sup>39</sup> Aus der Idee einer unausweichlichen Dialektik zwischen Ermöglichungen und

---

<sup>39</sup> Wagner betrachtet Modernisierung entlang dreier Arten von *Praktiken*, spricht, wenn diese routinisiert sind und gesellschaftliche Regeln setzen, von *Institutionen*, und wenn diese Instrumente sind von *Technologien*: Es sind dies die Praktiken der materiellen Allokation (Produktion und Austausch), der autoritativen Macht oder Herrschaft (Bürokratien und moderner Staat) und die (kulturellen) Praktiken der symbolischen Repräsentation (beispielsweise Religionen) (a.a.O. 51). Praktiken der sozialen Reproduktion und militärische Praktiken bezieht Wagner nicht in die Analyse ein. Sie spielen in den empirischen Kapiteln dieser Studie jedoch eine wichtige Rolle. Praktiken der sozialen Reproduktion umfassen die Organisation der Familie und der Sexualität sowie *Community* bezogene nicht-monetäre Aktivitäten (vgl. a.a.O. 49). Des Weiteren ist zu betonen, dass soziale und kulturelle Praktiken begrifflich nicht eindeutig voneinander zu unterscheiden sind und davon abhängen, ob der



Beschränkungen durch moderne Institutionen und einer Machtdifferenz als Triebkraft institutionellen Wandels entwickelt Wagner seinen Begriff der Modernisierungsoffensiven,

*die regelmäßig von einigen, oft kleinen Gruppen mit bestimmten Erwartungen betrieben werden, während andere, oft majoritäre Gruppen die Modernisierungseffekte weniger genau kennen, zumindest auf kurze Sicht wenig Ermöglichkeiten von diesen zu erwarten haben und ihnen entgegen treten oder dies möglicherweise tun würden, hätten sie die entsprechende Kenntnis und Macht (a.a.O. 55).*

Modernisierungen sind also keine von der Zwangsläufigkeit der Geschichte getriebene Prozesse, sondern Projekte oder Offensiven, die „von bestimmten Gruppen von Handelnden aus benennbaren Motivationen heraus betrieben werden“ (a.a.O. 62). Krisen sind dem zufolge nicht als krankhafte Abweichungen eines evolutionär verstandenen Ablaufs menschlicher Entwicklung und Geschichte zu verstehen, sondern als „Perioden, in denen Individuen und Gruppen ihre sozialen Praktiken in einem solchen Ausmaß ändern, dass größere Institutionen und mit ihnen die institutionelle Konfiguration einem Umbruch unterliegen“ (a.a.O. 63). Besonders relevant für den Kontext dieser Untersuchung ist Wagners Unterscheidung zwischen „Modernisierungsoffensiven von oben“, die von einer Elite, einer Bürokratie oder von militärischen Institutionen vorangetrieben werden, und „Modernisierungsoffensiven von unten“, die beispielsweise von sozialen Bewegungen forciert werden:

*Modernisierungsoffensiven von oben nutzen das bestehende Machtdifferential, um ermöglichende Institutionen zu schaffen, an denen andere erst später und teils gegen die Interessen der ursprünglichen Initiatoren teilhaben werden. Modernisierungsoffensiven von unten sind Gegenbewegungen, die die Gruppen gegen die Beschränkungs- und Ausschließungseffekte verteidigen sollen, die jene Modernisierungen mit sich führten. Sie schließen normalerweise kollektive Handlungsformen ein, mobilisieren Menschen, die sich aufgrund einer neuen Klassifizierung als gleichartig definieren und den gleichen Regeln ausgesetzt sind (a.a.O. 55).*

Als Effekte von Modernisierungsoffensiven von unten analysiert Wagner die kollektive Perzeption als „posttraditionale Gruppe“ in Form einer „vorgestellten Gemeinschaft“ oder „Klasse für sich [...] als Folge jener Mobilisierung.“ Ein weiterer Effekt sei schließlich die „volle Berücksichtigung der so repräsentierten Gruppe im neuen sozialen Arrangement als Folge dieser kollektiven Aktion“ (ebd.). Allgemein gesprochen sind Modernisierungsoffensiven von neuen Regeln für soziale Praktiken begleitet, deren Einführung sowohl auf Macht gestützt sein, als auch eine Redefinition der Machtbeziehungen zur Folge haben wird (vgl. ebd.). Wagner betont zudem, dass Modernisierungsoffensiven gegeneinander gerichtet

---

Autor oder die Autorin eine eher kultur- oder sozialwissenschaftliche Perspektive einnimmt. Ich spreche deshalb allgemein von sozialen und kulturellen Praktiken.

sein können. Historisch betrachtet richten sich Modernisierungsoffensiven von unten gegen Modernisierungsoffensiven von oben. Zu betonen ist für den Kontext dieser Untersuchung, dass verschiedenartige Modernisierungsoffensiven von unten und von oben gleichzeitig und nebeneinander durchgeführt werden können, aber auch, dass es Modernisierungsprojekte geben kann, in denen gleichzeitig Modernisierungsoffensiven von unten und von oben stattfinden, die sich gegen eine andere Modernisierungsoffensive von oben richten.

Ausgehend von der Kennzeichnung der Machtgeographie Guatemalas als „zweigeteilte Welt“ und des erwähnten antagonistischen Verhältnisses zwischen Staat und *Comunidad* ist zu hinterfragen, ob Modernisierungsoffensiven zwangsläufig die „volle Berücksichtigung“ der als imaginierte Gemeinschaft repräsentierten Gruppe „im neuen sozialen Arrangement“ (a.a.O. 55) des Nationalstaates zum Ziel hatten oder haben. Vielmehr ist im Fall von Guatemala von konkurrierenden Modernisierungsoffensiven auszugehen. Diese Annahme präzisiere ich mit Hilfe einer empirischen Analyse der jüngeren Geschichte Guatemalas in Kapitel III. Kurz gesagt verstehe ich die sozialen und sozialreligiösen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre in Guatemala als Modernisierungsoffensive „von unten“. Sie lösten eine Krise des postkolonialen Staates aus. Auf diese Krise reagierten die traditionellen Eliten und die Militärs mit einer autoritären Modernisierungsoffensive „von oben“, die im „Nationalen Plan für Sicherheit und Entwicklung“ ihren deutlichsten Ausdruck fand. Das Rückkehrprojekt *el Retorno* charakterisiere ich als „kombinierte“ Modernisierungsoffensive, die einerseits von den Selbstvertretungen der Flüchtlinge (von unten) und andererseits von nicht-staatlichen Akteuren und Akteurinnen, darunter Organisationen der Vereinten Nationen (UN), Entwicklungsagenturen und NRO (von oben) in Konkurrenz zum „Nationalen Plan“ vorangetrieben wurde.

## **2.2. Imaginierte Gemeinschaften als Rekonstruktion sozialer Beziehungen**

Modernisierungsoffensiven bringen eine kollektive Perzeption als posttraditionale Gruppe in Abgrenzung zu anderen, als „traditionell“ wahrgenommene Gruppen hervor. Diese kollektive Wahrnehmung der „Posttraditionalität“ als Konzept der Sinnggebung bezeichnet Wagner als „vorgestellte Gemeinschaft“. Er bezieht sich hierbei auf den von Benedict Anderson (1991) geprägten Begriff der *Imagined Community* zur Kennzeichnung des politischen Gemeinschaftsdenkens der Nation. Auch für die Transformationsprozesse in Guatemala ist *Gemeinschaft* eine zentrale Kategorie. So gingen die Umsetzung des „Nationalen Planes für Sicherheit und Entwicklung“ und *el Retorno* mit jeweils restrukturierten und konkurrierenden Formen des politischen Gemeinschaftsdenkens einher, sprich mit bedeutsamen

Rekompositionen von Zeit, Raum und sozialem Sein. Deshalb werden im Folgenden zum besseren Verständnis verschiedene Konzepte von politischer Gemeinschaftsbildung unter einem reflexiven und konstruktivistischen Blickwinkel betrachtet.

Mit der Betonung der subjektiv gefühlten Zusammengehörigkeit einerseits und der Spiegelung durch ein „Außen“ andererseits, legte Max Weber den Grundstein für die Theoretisierung politischer Gemeinschaftsbildung als (Re-)Konstruktion sozialer Beziehungen (Weber 1972: 21-22). Das Gefühl der Zusammengehörigkeit wird bei Vergemeinschaftungsformen, die über *face to face* Beziehungen hinaus reichen über kollektive Projektionen ihrer Mitglieder hergestellt. Als zentrale Koordinaten für diese Projektionen benennt Weber Raum und Zeit. So sind die geglaubte Gemeinsamkeit ohne reales Gemeinschaftshandeln, also die Projektion eines Kollektivs in den Raum, sowie der subjektive Glaube an eine Abstammungsgemeinsamkeit, also die Projektion des Kollektivs in die Zeit, zentrale Momente für Vergemeinschaftung (vgl. a.a.O. 237). Diese Primordialisierung der Gemeinschaft ist eine Strategie zur Abgrenzung gegenüber anderen Kollektiven und zur Durchsetzung eigener Interessen.

Was Weber mit dem subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit – an ein gemeinsames Schicksal – als zentrales Kriterium für Kollektive bezeichnet, denen kein reales Gemeinschaftshandeln zugrunde liegt, kennzeichnet Anderson mit dem Begriff der *Imagination*. Seine viel zitierte Hauptthese ist die von der Nation als einer imaginierten Gemeinschaft, als *Imagined Community*. Er entwickelt diesen Begriff aus seiner historiographisch angelegten Analyse zur Entstehung und Reproduktion von Nationalismen und Nationen. Die imaginierte Gemeinschaft ist bei ihm eng an seine Überlegungen zum territorialen Nationalstaat gebunden. Hierbei ist es möglich, den Begriff *Imagined Community* als Konzept der kollektiven Sinngebung zu betrachten und darunter auch Formen des politischen Gemeinschaftsdenkens zu fassen, die nicht als nationale Gemeinschaften mit dem Anspruch der Einheit von Volk, Staat und Territorium zu definieren sind.<sup>40</sup> Was den Begriff der imaginierten Gemeinschaft als Analyseraster jedoch für zahlreiche Untersuchungen über *Nation Building* Prozesse, aber auch über nationale Befreiungsbewegungen und sogar über transversale soziale Bewegungen so interessant gemacht hat, ist Andersons anti-essentialistische Definition von Gemeinschaft sowie sein konstruktivistischer Ansatz.<sup>41</sup> Sein

---

<sup>40</sup> Anderson selbst fasst den Begriff relativ weit und bezeichnet die *Imagined Community* der Nation als ein für die „Piraterie“ privilegiertes Konzept: „[T]he ‚nation‘ proved an invention on which it was impossible to secure a patent. It became available for pirating by widely different, and sometimes unexpected, hands” (Anderson 1991: 67).

<sup>41</sup> So geht es ihm weder darum, nationale Gemeinschaften als primordial zu verifizieren, noch darum, wie in

zentrales Anliegen ist es, die *kreative* Kraft der imaginierten Gemeinschaft als System der kulturellen Repräsentation herauszuarbeiten: „In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face-contact (and perhaps even these) are imagined. Communities have to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by their style in which they are imagined” (a.a.O. 6). Auf Grundlage dieser Definition von Gemeinschaft operationalisiert der Fluchtforscher Finn Stepputat den Begriff *Imagined Community*, um das politische Gemeinschaftsdenken der registrierten guatemaltekischen Flüchtlinge im mexikanischen Exil zu beschreiben: Er spricht von der *Imagined Returned Community* (vgl. Stepputat 1994: 5, vgl. auch Crosby 1996). Eric Hobsbawm (1996) und Arjun Appadurai (1993) verwenden den Begriff zur Kennzeichnung proto- bzw. postnationaler (imaginiertes) Gemeinschaften. Studien, die von der Frauen- und Geschlechterforschung inspiriert sind, untersuchen die Repräsentationen von Männlichkeit und Weiblichkeit im politischen Gemeinschaftsdenken der Nation (vgl. u.a. McClintock 1996, Radcliffe/Westwood 1993, Walby 1996). Chandra Talpade Mohanty (1991) überträgt das Konzept der *Imagined Community* aufgrund seines antiessentialistischen Charakters auf feministische Bewegungen und Kämpfe:

*The idea of imagined community is useful because it leads us away from essentialist notions of third world feminist struggles, suggesting political rather than biological or cultural bases for alliance. Thus, it is not colour or sex which constructs the ground for these struggles. Rather it is the way we think about race, class and gender. [...] Thus, potentially, women of all colours [...] can align themselves with and participate in these imagined communities* (a.a.O. 4).

Was Andersons Ausführungen zum Nationalismus als Teil des theoretischen Rahmens dieser Studie besonders fruchtbar macht, sind seine mehrschichtig angelegten und aufeinander bezogenen Analyseraster. Er stellt folgende Fragen: Welche Auffassungen der Natur von Modernität und damit zusammenhängende Auffassungen und Erfahrbarkeiten von Zeit und Raum haben *Imagined Communities* als Systeme der kollektiven Sinngebung und kulturellen Repräsentation möglich gemacht und reproduziert? Welche Ein- und welche Ausschlüsse werden produziert? Innerhalb der Koordination Zeit und Raum analysiert Anderson die Bedeutung von Sprache und Religion, arbeitet ähnliche immer wiederkehrende und Bedeutung schaffende Ereignisse, Motive und Metaphern heraus. Dazu gehören die paradox erscheinenden Gemeinschaftsmetaphern der „Familie“ und der „Bruderschaft“, auf deren Bedeutung für die Konstruktion von Zeit und Raum, für Männlichkeit und Weiblichkeit ich in Kapitel 2.4. eingehe. Eine weitere Ebene ist Andersons Beschäftigung mit den Praktiken und

---

bestimmten marxistisch-ideologiekritisch angelegten Ansätzen, ihnen „Verblendung“ oder „falsches Bewusstsein“ nachzuweisen (vgl. u.a. Gellner 1983).

Technologien zur Erzeugung, Durchsetzung und Reproduktion des kollektiven Imaginären der Nation. Diese Praktiken und Technologien haben zählenden (*counting*), erzählenden (*narrating*) und kartierenden (*mapping*) Charakter. Ich entwickle deshalb ein Konzept von *Imagined Community*, das einerseits eine Abstraktion von Andersons konkretem Anwendungskontext, Nationen, Nationalismen und Nationalstaat, und andererseits eine Abgrenzung zu transversalen sozialen Bewegungen möglich macht. Deswegen grenze ich den Begriff zunächst ein und arbeite in einem zweiten Schritt die spezifischen Konstruktionen von Zeit, Raum und Subjektivität heraus, die die Systeme der kulturellen Repräsentation der imaginierten Gemeinschaft prägen.

Anderson definiert die *Imagined Community* in Abgrenzung zu religiösen oder dynastischen vorgestellten Gemeinschaften als überlokale, säkulare politische Gemeinschaft, die zugleich souverän und begrenzt ist, ein- und ausschließt. Sie wird sowohl als Familie als auch als horizontale Beziehung zwischen „Brüdern“ oder „Kameraden“ in Abgrenzung zu anderen imaginierten Gemeinschaften vorgestellt. Es handelt sich also um ein Gemeinschaftsdenken, in dem soziale Differenzierungen nach innen als aufgehoben erscheinen: „The nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship“ (Anderson 1991: 7). Die Vorstellung horizontaler territorialer Grenzen und horizontaler sozialer Beziehungen unterscheidet die *Imagined Community* von religiösen (imaginierten) Gemeinschaften, deren „fundamental conceptions about ‚social groups‘ were centripetal and hierarchical, rather than boundary-oriented and horizontal“ (a.a.O. 15).<sup>42</sup> Zudem beziehen sich die Grenzen religiöser Gemeinschaften nicht auf bestimmte Gebiete oder Territorien, hinter denen andere Gemeinschaften liegen, sondern sie verlaufen zwischen den Gläubigen und den Nichtgläubigen. Aus einem ähnlichen Grund können auch transversale soziale Bewegungen, wie feministische Bewegungen, nicht als *Imagined Communities* bezeichnet werden. Denn dort verlaufen die Grenzen zwischen Frauen und Männern oder zwischen verschiedenen sozialen Gruppen von Frauen und nicht zwischen Territorien.

Dennoch kann religiöser Glaube zu einem mobilisierenden Kriterium werden, der die Vergemeinschaftung zur *Imagined Community* fördert, allerdings nur unter der Bedingung, dass spezifische Auffassungen von Zeit und Raum hinzukommen, die es möglich machen Gemeinschaft als „horizontal-secular, transverse time“ zu denken (a.a.O. 37). Die

---

<sup>42</sup> Säkular bedeutet hier nicht, dass Religion, religiöser Glaube oder religiöse Vorstellungen keine Rolle spielen, sondern dass die soziale Ordnung keine religiöse ist. Horizontal meint hier nicht tatsächlich egalitär, sondern dass die Vorstellung von Gemeinschaft Motive wie Brüderlichkeit, Familien- und Verwandtschaftsmetaphern beinhaltet und nicht die Unterordnung unter einen gottgleichen Herrscher oder eine religiös bestimmte Hierarchie.

Durchsetzung neuer kollektiver Imaginationen in Bezug auf Raum und Zeit führt Anderson historisch auf die Entstehung eines Marktes für Druckerzeugnisse zurück, den er „print capitalism“ nennt (vgl. a.a.O. 42-43). Appadurai (1993: 5) spricht angesichts der Globalisierung und neuer Kommunikationstechnologien von „electronic capitalism“. Ich spreche mit Blick auf meine Untersuchungsgruppe, die *Retornados/as*, allgemeiner von Gemeinsamkeit stiftenden Massenkommunikationsmitteln. Hierzu können das Radio, Alphabetisierungskampagnen, aber auch vermittelnde soziale Agenten und Agentinnen (Mediatoren und Mediatorinnen) gezählt werden.

Ein weiteres Charakteristikum der kulturellen Repräsentation als *Imagined Community* sind die paradoxen Zeitkonstruktionen (vgl. Anderson 1991: 5). Als Effekt von Modernisierungsoffensiven definiert und legitimiert sich das kollektive Subjekt der *Imagined Community* einerseits als Subjekt des Fortschritts, als „posttraditionale“ Gruppe in Abgrenzung zu den als rückständig – „traditionell“ – markierten Gruppen. Andererseits wird die *Imagined Community* mit Hilfe der Konstruktion eines gemeinsamen und lang zurückliegenden Schicksals oder einer biologischen Abstammungsgemeinsamkeit (vgl. Weber 1972: 273) als „natürliche“ und transhistorische Gemeinschaft legitimiert. Ich definiere die kulturelle Repräsentation als imaginierte Gemeinschaft deshalb als überlokale, politische und säkulare Schicksalsgemeinschaft, die von Paradoxien geprägt ist: Sie wird gleichzeitig als zukunftsorientiertes Projekt und als transhistorisches, primordiales Schicksalskollektiv imaginiert. Aufgrund dieser Definition der *Imagined Community* als Konzept ist es nun möglich, die *Imagined Community* von der Nation zu lösen und sie als Konzept der kollektiven Sinnggebung und kulturellen Repräsentation für die Analyse von Modernisierungsoffensiven nutzbar zu machen, die nicht *per se* den territorialen Nationalstaat als Referenzrahmen oder Zielvorstellung haben.

### **2.2.1. Die imaginierte Gemeinschaft als Erzählung**

Die Ausführungen zu Imagination, Repräsentation und zur Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte sowie zur Bedeutung von Sprache führt Anderson mit dem Begriff der Erzählung zusammen. Spezifische Erzählmuster geben der Nation ihre Natur, ihre Identität und Biographie. Die *Imagined Community* ist also eine moderne Erzählung – eine *Narrative* (vgl. Anderson 1991: 204-205). Die Erzählung habe ich in 1.3. als kulturelle Praktik zur Konstitution von Sinn, von Zeit, Raum, Gemeinschaft und Subjekt definiert. Im Folgenden zeichne ich die Grundmuster der Erzählung der *Imagined Community* nach.

Jede politische Gemeinschaft hat eine eigene Gründungserzählung, in der Ereignisse des Leidens, des Sterben und des Todes, sprich ein gemeinsames Schicksal, den Beginn markieren. Die Zukunft der Gemeinschaft wird jedoch als endlos erzählt. Sie erstreckt sich auf noch nicht geborene Generationen und wird damit unsterblich. Eine zentrale Funktion hat hier der Text. Er gibt das Muster für die Anordnung und Systematisierung der Vergangenheit vor. Die Voraussetzung hierfür ist die Durchsetzung eines säkularen Zeitbegriffs, der andere beispielsweise zyklische, genealogische oder kontrastive Zeitbegriffe (vgl. Matthes 1985: 318ff) ersetzt. Diesen Zeitbegriff nennt Anderson die Idee der linearen und „homogenen, leeren“ Zeit (vgl. Anderson 1991: 24). Bedeutung schaffende Faktoren für die Etablierung dieses Zeitbegriffs sind Massenkommunikationsmedien in einer gemeinsamen Sprache sowie säkulare Zeitmessinstrumente wie die Uhr und der westlich-christliche Kalender (a.a.O. 26, 35-36). Die Auffassung von Gleichzeitigkeit ist hier eine simultane: Ausgegangen wird von der Gleichzeitigkeit verschiedener Handlungen von Menschen in der Gegenwart. Diese Gleichzeitigkeit wird durch (Massen-)Medien vermittelt. Sie stellen damit ein Zusammengehörigkeits- und Gemeinschaftsgefühl zwischen Menschen her. Uhr und Kalender sind Instrumente, die ein lineares Zeitgefühl mit einer Vorstellung von Zeit als homogen und leer verbinden, in die Geschichte „eingefüllt“ wird. Die Historisierung der Gemeinschaft über die Erzählung ist nur mit diesem Zeitbegriff möglich: In einen leeren Zeit(-raum) kann eine Erzählung, eine Interpretation vergangener Ereignisse oder eine Vergangenheit aus der Perspektive des Jetzt eingefüllt werden und der Gemeinschaft einen Sinn geben.

Die Strategien zur Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte als Schicksalsgemeinschaft bestehen im Erinnern (einschließen) und Vergessen (ausschließen) von historischen Ereignissen und Gruppen von Menschen. Sie sind dynamische, Bedeutung schaffende und Bedeutung verändernde Strategien, die das kollektive Gedächtnis organisieren (vgl. a.a.O. 193ff). Die systematisierende Historisierung von Erinnerungen und Erfahrungen fördern und politisieren die auf Vorstellungen von räumlicher Parallelität und zeitlicher Simultaneität basierende Vergemeinschaftung zur *Imagined Community*. Erst diese über Medien sowie Mediatoren und Mediatorinnen vermittelten Auffassungen und Erfahrbarkeiten von Raum und Zeit machen es möglich, Sprache, religiösen Glauben und/oder Ethnizität als Kriterien für Gemeinsamkeit oder Differenz zu kategorisieren. Es sind also kontingente Kriterien. Sie sind abhängig davon, welche Gruppe von Menschen und welche historischen Ereignisse mit dem Ziel der Vergemeinschaftung verräumlicht und verzeitlicht werden. Die erinnernde und vergessende Erzählung erzeugt also Grenzen und Grenzverschiebungen in Zeit und Raum.

Zwei paradoxe narrative Strategien, die Zeit, Raum und Subjekt der gleichen Gemeinschaft je

nach Interessenslage verschieden konstruieren, können unterschieden werden: Dies ist erstens ein Topos, den Anderson die „Stunde Null“ nennt. Hierzu sind die Beschreibungen von Unabhängigkeitserklärungen, Revolutionen und anderen Ereignissen, mit denen Befreiung von Unterdrückung assoziiert werden, zu zählen. Diese Ereignisse werden angeordnet als „Bruch mit der Geschichte.“ Die Erzählung spricht nur von der Zukunft (vgl. a.a.O. 193). Eine zweite narrative Strategie der „historischen Kontinuität“ ordnet die als historischen Bruch imaginierten Ereignisse in eine originäre Geschichte der durch diesen Bruch erschaffenen posttraditionalen Gemeinschaft in historische Serien und Modelle ein, deren Ursprünge bis in eine nicht mehr festlegbare Vergangenheit zurück historisiert werden. Die Gemeinschaft wird nun genealogisch gelesen „as an expression of an historical tradition of serial continuity“ (a.a.O. 195). In Bezug auf die genealogische Historisierung moderner Gemeinschaften können wiederum zwei Erinnerungsstrategien unterschieden werden, die auch beide zusammen Anwendung finden. Dazu gehört erstens der Topos des „späten Erwachens“: Das zuvor als Stunde Null erzählte Ereignis bringt nun ein authentisches, aber seit undenkbarer Zeit verdecktes bzw. unterdrücktes Kollektiv zum Erwachen. Diese Erinnerungsstrategie des „awakening from sleep“ (a.a.O. 195) bedient sich einer Erlösungsmetapher und wird insbesondere von ethnisch identifizierten Bewegungen, von antikolonialen und antiimperialistischen nationalen (Befreiungs-)Bewegungen angewendet. Sie findet sich jedoch auch in Texten befreiungstheologischer oder entwicklungspolitischer Mediatoren und Mediatorinnen, die über ihre Tätigkeiten mit subalternen Gruppen schreiben, wie ich es in den empirischen Kapiteln explizieren werde. Eine Erinnerungsstrategie zur genealogischen Historisierung, die Anderson als Erinnerungsstrategie eines Nationalismus „von oben“ kennzeichnet, ist die „Versicherung des Brudermordes“ (vgl. a.a.O. 198-199). Die Konstruktion der kollektiven Vergangenheit ist hier eine Konstruktion von Brüderlichkeit und damit von Männlichkeit. Der „Brudermord“ ist eine Metapher für Kriege. Die Bruderschaftsmetapher kann auch eine diskursive Inklusionsstrategie für subalterne Männer und damit eine Stabilisierungsstrategie vor allem in Gesellschaften darstellen, die von sehr starken regionalen, religiösen, ethnischen und sozialen Gegensätzen und Hierarchien durchzogen sind, um eine neue Form des Gemeinschaftsdenkens zu etablieren (vgl. a.a.O. 201-202).<sup>43</sup>

Das Kartieren (*Mapping*) und Zählen (*Counting*) von „Bevölkerungen“ hingegen sind Bedeutung schaffende Praktiken, insbesondere im Rahmen von Modernisierungsoffensiven

---

<sup>43</sup> Der Paramilitarismus in Guatemala erfüllte unter anderem diese Funktion: Er stellte im Kontext der Modernisierungsoffensive der guatemaltekischen Militärs eine nationale Inklusionsstrategie für indigene Männer über die Beteiligung an den Waffen dar (vgl. Kapitel III).



„von oben“, die der Gemeinschaftserzählung einen konkreten Ausdruck verleihen. Landkarten und Bevölkerungszählungen sind Modelle der Repräsentation des Raumes. Ihr Zweck besteht in der Organisation, Klassifizierung, Kontrolle und Überwachung der räumlichen Ordnung sowie der Kontrolle der Menschen im Raum (vgl. Anderson 1991: 169). Diese Instrumente schaffen soziale, ethnische, territoriale und sprachliche Grenzen und naturalisieren sie zugleich. Sie setzen das *Spacing* von oben nach unten durch: Alles, jeder und jede wird zum Teil einer Serie und bekommt seine/ihre Bezeichnung und seinen/ihren Platz. Die Effekte des Zählens und Kartierens sind panoptisch. Die Vorstellung von Herrschaft ist die des totalen Überblicks (vgl. a.a.O. 184-185). Zählen und kartieren als moderne Praktiken der Macht formen also eine Grammatik, die es nicht nur möglich macht, das subalterne „Andere“ zu erfinden und zu benennen, sondern in einer ähnlichen Bewegung wie bezüglich des Zeitbegriffes, auch Raum als homogen und leer, als „Box“, zu denken (vgl. a.a.O. 185).

Allerdings können, und das ist für die Analyse der Rekatholisierungskampagne *Acción Católica* als Modernisierungsprojekt in den 1950er bis 1970er Jahren in Guatemala relevant, das Kartieren und das Zählen auch Modernisierungsoffensiven „von unten“ befördern: Anderson führt das Beispiel christlicher Missionsbewegungen an, die die Bildung der kolonialen Nationalstaaten in Afrika und Asien begleiteten. Die Missionare bauten jedoch gerade in Gegenden, die sich durch eine sprachliche Vielfalt und geographische Isolation auszeichneten, Kommunikationsnetzwerke auf, gründeten Schulen und etablierten sprachübergreifende Administrations- und Organisationsformen. Sie trugen damit zur Überwindung lokaler Identifikationen und zur sprachlichen Vereinheitlichung bei (vgl. a.a.O. 177). Im zentralen und westlichen Hochland Guatemalas, ebenfalls Gegenden die von räumlicher Isolation und sprachlicher Diversität geprägt waren, trugen solche Formen des Kartierens und Zählens seitens der Missionare der *Acción Católica* zur Entstehung von translokalen Bewegungen bei, die die Stabilität der „zweigeteilten Welt“ herausforderten (vgl. 3.2.).

### 2.2.2. *Popular Communities* und postnationale Gemeinschaften

Die Ausführungen von Eric Hobsbawm (1990, 1996) zum *Popular Protonationalism*<sup>44</sup> und von Arjun Appadurai (1993) zum Postnationalismus bieten weitere Anhaltspunkte für die Analyse des Gemeinschaftsdenkens meiner Untersuchungsgruppe. Hobsbawm nimmt eine Klassen differenzierende und geschichtskritische Perspektive auf die Nation ein. Er sieht nicht nur den Einfluss der Idee der Nation, die er ausdrücklich mit dem nationalen Territorialstaat gleichsetzt, als vorherrschende Form der Vorstellung von Modernität und politischer Gemeinschaft aktuell schwinden (vgl. Hobsbawm 1996: 219), sondern er geht auch davon aus, dass, historisch gesehen, offizielle nationalistische Ideologien von Staaten und Bewegungen keine Anhaltspunkte für das bieten, was in den Köpfen der „kleinen Leute“ vorging. Zudem sei für die meisten Menschen die Identifikation mit der Nation bzw. das Gefühl der nationalen Zugehörigkeit, sofern es überhaupt existierte, häufig von anderen Identifikationen überlagert gewesen, die ebenfalls gesellschaftliches Wissen ausmachten. Nicht zuletzt hält er die nationale Identifikation für eine Variable, die sich schnell verändern und verlagern kann (vgl. a.a.O. 22). Hobsbawm bezieht sich zwar in seiner Definition der modernen Nation auf den Begriff der *Imagined Community* (a.a.O. 59). Im Gegensatz zu Anderson betrachtet er die imaginierte Gemeinschaft der Nation aber als Doppelphänomen, als ein Projekt von Eliten,

*im wesentlichen zwar von oben konstruiert, doch nicht richtig zu verstehen, wenn sie nicht von unten analysiert werden, d.h. vor dem Hintergrund der Annahmen, Hoffnungen, Bedürfnisse, Sehnsüchte und Interessen der kleinen Leute, die nicht unbedingt national und noch weniger nationalistisch sind* (a.a.O. 21-22).

Ausgehend davon versucht Hobsbawm politisches Gemeinschaftsdenken „von unten“ zu untersuchen, also „etwas über das Denken jener Menschen heraus zu finden, die nur selten ihre Gedanken über politische Fragen systematisch formulieren und niemals zu Papier bringen“, um politisches Gemeinschaftsdenken nach dem Muster der *Imagined Communities* jenseits der Nation zu analysieren (a.a.O. 62). Zunächst stellt er deshalb die Frage, wer die Erzählung der Nation bestimmt und thematisiert die Bedeutung der Autorenschaft sowie die Selbstpositionierung als Geschichtswissenschaftler (vgl. a.a.O. 61). So sei es ein Fehler, „die Debatten der Gebildeten, die zufälligerweise fast unsere einzigen Quellen sind, mit denen der

---

<sup>44</sup> Ich verwende im Folgenden den englischen Begriff *Popular Protonationalism* (Hobsbawm 1990), der in der von mir verwendeten deutschen Ausgabe des Textes (1996) mit „volkstümlicher Protonationalismus“ übersetzt wurde. *Popular* und *volkstümlich* haben jedoch unterschiedliche Bedeutungen: Der Begriff *popular* kennzeichnet eher einen Klassenstandpunkt und meint sozial marginalisierte oder subalterne Gruppen, während der Begriff *volkstümlich* vom klassenlosen Terminus „Volk“ abgeleitet ist.

Ungebildeten zu verwechseln und die Sprache der Vergangenheit durch die Brille der Gegenwart zu lesen” (a.a.O. 65), und aus diesem Grund „nicht erlaubt, von der Elite auf die Massen, von den Gebildeten auf die Ungebildeten zu schließen [...]” (a.a.O. 61). Hobsbawm spürt im Kontext des europäischen Nationenbildungsprozesses empirischen Beispielen von politischem Gemeinschaftsdenken nach, das er als protonational bezeichnet (vgl. a.a.O. 59). Auch für die Definition des Protonationalismus ist die Überwindung lokaler Identifikationen eines der wichtigsten Kriterien. Zu unterscheiden sind zwei Arten von protonationalen Bindungen in Bezug auf die Projektion der Gemeinschaft in den Raum, die es zugleich möglich machen, zwischen einem Protonationalismus der unteren sozialen Schichten (*Popular Protonationalism*) und dem politischen Protonationalismus der Eliten zu unterscheiden (vgl. a.a.O. 61). Eine Art der Bindung sind „überlokale, d.h. weiterreichende Formen jener ‚volkstümlichen‘ Identifikationen, die denjenigen Raum umschreiben, innerhalb dessen die Menschen den größten Teil ihres Lebens verbringen.” Eine andere Art von Loyalitätsbeziehungen sind die existierenden „politischen Bande und Vokabularien privilegierter Gruppen, die ganz eng mit Staaten und Institutionen verbunden sind.” Diese letztgenannte Art der protonationalen Bindungen eignen sich für eine „Generalisierung, Ausdehnung und Popularisierung” und haben deshalb „etwas mehr mit der modernen ‚Nation‘ gemeinsam” (a.a.O. 60).

Ich beziehe mich im Folgenden auf Hobsbawms Beschreibung des *Popular Protonationalism*: Als mögliche ein- und ausschließende Kriterien für diese Form des Gemeinschaftsdenkens, die ich *Popular Communities* nenne, können Sprache, Ethnizität und Religion bzw. religiöse Vorstellungen zwar als überlokale Identifikationsmuster von Bedeutung sein. Insgesamt beurteilt Hobsbawm die Bedeutung der ethnischen Identifikation<sup>45</sup> oder einer gemeinsamen Sprache jedoch nicht als zentrale Ein- und Ausschlusskriterien und als abhängig von anderen Faktoren (vgl. a.a.O. 68ff.). So weist der Bezug auf das Bewusstsein oder der Glaube an ethnische Zugehörigkeit als Kriterium protonationaler Gemeinschaften signifikante Unterschiede zu ethnischen Nationalismen wie dem deutschen auf: Denn zum einen wird im Fall protonationaler Vergemeinschaftung nicht zwingend eine politische Einheit von ethnischer Zugehörigkeit (Volkszugehörigkeit), Staat und Territorium vorgestellt: „Volkszugehörigkeit steht freilich in keinerlei historischem Bezug zum Kern der modernen Nation, nämlich der Bildung eines Nationalstaates oder überhaupt eines Staates“ (a.a.O. 79). Zum anderen ist das Bewusstsein der ethnischen Zugehörigkeit in protonationalen

---

<sup>45</sup> Hobsbawm folgt hier der Definition von Frederic Barth (1968), der davon ausgeht, dass das Fundament einer ethnischen Gruppe als Form der gesellschaftlichen Organisation kultureller und biologischer Natur ist.

Vergemeinschaftungsformen im Unterschied zu ethnischen Nationalismen nicht rassistisch motiviert:

*Eine ‚sichtbare‘ ethnische Zugehörigkeit ist tendenziell negativer Art, da sie weit häufiger dazu benutzt wird, die ‚andere‘ und nicht die eigene Gruppe abzugrenzen. [...] Die ethnisch-rassistische Homogenität der eigenen ‚Nationalität‘ wird als etwas Selbstverständliches betrachtet, wo sie geltend gemacht wird. [...] Eine derartige ethnische Nichtzugehörigkeit spielt beim Protonationalismus praktisch nirgendwo eine Rolle, solange sie nicht mit einer Art Staatstradition verschmolzen ist oder werden kann [...]. Die Indianer Lateinamerikas hatten seit der spanischen Eroberung einen ausgeprägten Sinn für ihre ethnische Eigenart gegenüber Mestizen und Weißen, insbesondere nachdem das spanische Kolonialsystem die Bevölkerung in Rassenkasten eingeteilt hatte. Mir ist allerdings kein Fall bekannt, wo dieses Bewusstsein bisher zu einer nationalistischen Bewegung geführt hätte (a.a.O. 81-82).<sup>46</sup>*

Ähnlich wie in den Fragen der Sprache und der ethnischen Zugehörigkeit, kommt Hobsbawm auch in der Frage der Religion zu dem Schluss: „[D]ie Beziehungen zwischen Religion und der vernationalen oder nationalen Identifikation bleiben komplex und äußerst undurchsichtig. Auf jeden Fall entziehen sie sich einer simplen Verallgemeinerung“ (a.a.O. 87). Während ein gemeinsamer religiöser Glaube an sich kein protonationales Vergemeinschaftungskriterium darstellt, so sind es doch Identifikationen mit heiligen Ikonen und mit einem „heiligen Land“, das auch als „gelobtes Land“ oder als „versprochenes Land“ bezeichnet werden kann. Aber erst die Verbindung zwischen heiligen Ikonen, dem Glauben an die Zugehörigkeit zu einem heiligen Land und dem Bewusstsein, „einem dauerhaften politischen Gemeinwesen anzugehören oder angehört zu haben“ macht die heilige Ikone zu einem „protonationalen Symbol“ (a.a.O. 89). Diese Verbindung ist das zentrale Kennzeichen des *Popular Protonationalism*. Das historische Bewusstsein wird hier über das erzählende Erinnern an ein untergegangenes, besiehtes Reich, an einen Staat oder an ein anderes politisches Gemeinwesen hergestellt, die auch zum Mythos werden können: „[I]n dieser oder jener Weise kann die Zugehörigkeit zu einem noch bestehenden oder ehemaligen Staat mit historischer Vergangenheit unmittelbar im Bewusstsein der einfachen Bevölkerung einen Protonationalismus hervorrufen“ (a.a.O. 92). Hobsbawm ist jedoch der Meinung, dass es aufgrund von divergierenden Klasseninteressen im Allgemeinen für die aus den Eliten bestehenden politischen Nationen schwieriger war, die unteren Bevölkerungsschichten für den modernen Nationalismus zu gewinnen. Auch wenn letztere Vorstellungen von einem heiligen Land und

---

<sup>46</sup> Ein Beispiel, das diese Annahme in Frage stellt, ist die von Hobsbawm herangezogene Aymara-Bewegung in Bolivien. Denn in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Konflikten in diesem Land werden auch Stimmen laut, die die Anerkennung der Aymara als Nation, ihre territorialen Unabhängigkeit sowie eine eigene Staatlichkeit fordern (vgl. Kron/Ramírez Voltaire 2004).

einem politischen Gemeinwesen verband, dem sie glaubten, anzugehören, bedeutete dies nicht, „dass es sich über ein Gebiet nach Art des Territoriums der modernen ‚Nation‘ erstreckte oder eine moderne ‚Nationalität‘ implizierte“ (a.a.O. 89). Denn es sei „wenig wahrscheinlich, dass sich die Bauern mit einem ‚Land‘ identifizierten, das aus der Gemeinschaft der Grundherren bestand, gegen die sich zwangsläufig ihre Hauptunzufriedenheit richtete“ (a.a.O. 91).

Hobsbawm kommt zu dem Schluss, dass es aufgrund divergierender sozialer und ökonomischer Interessen zwischen den Eliten und den bäuerlichen oder sozial marginalisierten Bevölkerungsgruppen sowie aufgrund sich überlagernder und flexibler Identifikationskriterien wie Sprache, Religion, Ethnizität etc. keine historisch nachprüfbare Entwicklung von protonationalen zu nationalen Gemeinschaften gegeben habe. In Ländern, in denen „eine scheinbar ununterbrochene Entwicklung vom Protonationalismus zum Nationalismus moderner Prägung führt“, sei diese „höchst zweifelhafter Natur“ (a.a.O. 93), sind doch die kollektiven Imaginationen und oralen Traditionen der „einfachen Leute“ von der Geschichtsschreibung, die der Nationalismus selbst hervorbrachte, nachträglich in die nationale Geschichte „einsortiert“ worden. Weder historisch betrachtet noch zeitgenössisch entwickelt sich also aus dem *Popular Protonationalism* Nationalismus: „Gelegentlich können wir sogar das völlige Auseinanderfallen von Protonationalismus und Nationalismus selbst dort beobachten, wo sie gleichzeitig nebeneinander und in Verbindung miteinander stehen“ (ebd.). Als zeitgenössische *Popular Communities* sind beispielsweise indigene Gruppen zu charakterisieren, deren Vorstellungen von Zusammengehörigkeit über den lokalen Kontext der *Comunidad* hinausreichen, die aber weder einen eigenen Nationalstaat fordern, noch eine starke Identifikation mit dem bestehenden Nationalstaat aufweisen (vgl. a.a.O. 95).

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass der *Popular Protonationalism* erstens weder eine ausschließlich historische Form des politischen Gemeinschaftsdenkens noch notwendigerweise eine historische oder strukturelle Vorstufe zum Nationalismus darstellt. Er ist zweitens weder ein Projekt der Eliten noch eine ethnische Bewegung, die auf die Einheit von „Volk“, Staat und Territorium fokussiert, drittens aber vom Lokalpatriotismus abzugrenzen. Viertens prägen die *Popular Imagined Communities* religiöse und populärkulturelle Vorstellungen. Ich definiere sie deshalb als imaginierte Gemeinschaft von „von unten“. So kann es auch in einer postnationalen Welt *Imagined Communities* geben, auf die der Begriff des *Popular Protonationalism* zutrifft.

So entwickelt auch der in den Transnationalitätsstudien (vgl. auch Bash et al. 1994 und Guarnizo 2000) zu verortende Appadurai aus seinen Thesen zur „modernen“ Subalternität –

der „Diaspora“ – ein Konzept politischen Gemeinschaftsdenkens jenseits der Nation, das ich „postnationale imaginierte Gemeinschaften“ nenne. Ebenso wie Hobsbawm ist auch Appadurai der Meinung, dass die politische Form der Nation in der Krise ist und wir in eine postnationale Welt eintreten (vgl. 1993: 1). Sein Fokus liegt auf der Charakterisierung und Analyse dessen, was er mit „postnationalen sozialen Formationen“ bezeichnet sowie auf den Organisationen, Bewegungen, Ideologien und Netzwerken, von denen sie strukturiert werden (vgl. a.a.O. 13).<sup>47</sup> Der Begriff „postnational“ hat drei Implikationen. Zunächst kennzeichnet er einen Prozess zur Etablierung einer globalen Ordnung, in der der Nationalstaat obsolet (geworden) ist und andere soziale Formationen und Vorstellungen von Gemeinschaft und Loyalität seinen Platz eingenommen haben. Die zweite Implikation ist das Auftauchen starker alternativer und nicht-nationalstaatlicher Formen der Organisation des globalen Austausches und Handels von Ressourcen, Vorstellungen und Ideen, die entweder gewaltförmig zu denen des Nationalstaates in Konkurrenz treten oder friedliche Alternativen für politische Loyalitäten darstellen. Die dritte Implikation ist eine räumliche und bedeutet, dass das Konzept der imaginierten Gemeinschaft sowie ihre empirisch fassbaren Ausdrücke weiterhin existieren und auch an die kollektiven Imaginationen der Nation angelehnt bleiben können, aber von der politischen Form des Nationalstaates abgelöst sind. Gemeint sind vom Nationalstaat abgetrennte Imaginationen und Formen des politischen Gemeinschaftsdenkens, die sich auf andere Art und Weise reterritorialisieren, beispielsweise in den Vorstellungen von „Diaspora“ oder in Flüchtlingscamps (vgl. a.a.O. 15-16). Eine der zentralen Thesen Appadurais ist deshalb, dass vor dem Hintergrund wachsender Mobilität der Menschen und globaler Ströme der Kommunikation zwar eine Vereinheitlichung des Repertoires sozialer Imaginationen zu beobachten ist, der Patriotismus als eines der zentralsten Phänomene des Nationalismus jedoch die „Zweckehe“ zwischen Nation und Staat überlebt und heute neue Projektionsflächen jenseits der territorialen nationalstaatlichen Souveränität gefunden hat:

*Carried in the repertoires of increasingly mobile populations of refugees, tourists, guest workers, transnational intellectuals, scientists, and illegal aliens, [patriotism] is increasingly unrestrained by ideas of spatial boundary and territorial sovereignty. [...] Where soil and place were once the key to the linkage of territorial affiliation with state monopoly of the means of violence, key identities and identifications now only partially revolve around the realities and images of place. [...] [I]mages of a homeland are only part of the rhetoric of popular sovereignty and do not necessarily reflect a territorial bottom line (a.a.O. 4-5).*

---

<sup>47</sup> Allerdings beschäftigt sich Appadurai weniger mit Entstehung und möglichem Ende des Nationalstaates allgemein, sondern mit der Transformation von Staatlichkeit und kulturellen und politischen Loyalitäten in den USA sowie mit den kolonialen und postkolonialen Nationalstaaten in Afrika und Asien.

Ausgehend davon plädiert Appadurai für eine vom Nationalstaat deterritorialisierte theoretische Perspektive auf das aktuelle politische Gemeinschaftsdenken subalternen Gruppen, deren kollektive Imaginationen, Erzählungen und Loyalitäten eher auf Erfahrungen und Erinnerungen verschiedener Formen der Wanderung als auf Vorstellungen einer Heimat im Sinne eines territorialen Nationalstaates basieren: „[M]ore impressive still are the many oppressed minorities who have suffered displacement and forced diaspora without articulating a strong wish for a nation-state of their own [...]. Displacement does not always generate the fantasy of state building“ (a.a.O. 11). Zentral für das Gemeinschaftsdenken seien deshalb kollektive Imaginationen von „Diaspora“ sowie translokale und postnationale Loyalitäten: „[D]iaspora is the order of the things and settled ways of life are increasingly hard to find“ (a.a.O. 20). Kontinuität erfährt hier die Repräsentation als Schicksalsgemeinschaft. Die Artikulation kollektiver Interessen grenzüberschreitender Mobilisierungen, translokaler und postnationaler Solidaritäten und Identifikationen sei allerdings aufgrund der Vorherrschaft des „linguistischen Imaginären des territorialen Staates“ schwierig:

*Although many antistate movements revolve around images of homeland, soil, place, and return from exile, these images reflect the poverty of their (and our) political languages rather than the hegemony of territorial nationalism. [...] [N]o idiom has yet emerged to capture the collective interests of many groups in translocal solidarities, cross-border mobilizations, and postnational identities. Such interests are many and vocal, but they are still entrapped in the linguistic imaginary of the territorial state (a.a.O. 11-12).*

Um dem „linguistischen Imaginären“ des territorialen Staates, der Sprache der Nation, zu entkommen, führt Appadurai den Begriff der „postnationalen sozialen Formationen“ ein, allerdings ohne den Terminus „soziale Formation“ näher zu definieren (vgl. a.a.O. 14). Deshalb beziehe ich mich ergänzend auf den Begriff der „transnationalen sozialen Formationen“ von Luis Guarnizo (2000: 4), der diese definiert als “territorialization of multiple, complex, matrixes of socioeconomic and political asymmetries, hegemonic discourses, and cultural practices and identities, which center around the formation and reconstitution of national and local social groupings.”

Diese Definition ist zwar etwas sperrig, aber im Gegensatz zu Appadurai benennt Guarnizo die Machtbeziehungen, die den transnationalen Raum durchziehen. Die Definition ist deshalb auch für postnationale soziale Formationen zutreffend, obwohl der Begriff „transnational“ die Vorstellung von der politischen oder kulturellen Loyalität zu mehreren Nationen bzw. Nationalstaaten beinhaltet, die nicht unbedingt gegeben sein muss. Mit Blick auf die

Untersuchungsgruppe dieser Studie sind die translokalen und postnationalen Loyalitätsbeziehungen beispielsweise zur *Comunidad* oder zu nicht nationalstaatlichen Organisationen und Netzwerken in die Analyse der sozialen Imaginationen einzubeziehen. Der Begriff „postnationale soziale Formation“ bezeichnet nicht nur eine Form des Gemeinschaftsdenkens, sondern auch einen strukturierenden Komplex von Organisationen, Bewegungen, Ideologien und Netzwerken:

*These [postnational] formations are now organized around principles of finance, recruitment, coordination, communication, and reproduction that are fundamentally postnational and not just multinational or international. [...] The new organizational forms are more diverse, more fluid, more ad hoc, more provisional, less coherent, less organized, and simply less implicated in the comparative advantages of the nation-state(a.a.O. 14-15).*

Zu postnationalen organisatorischen Formen zählt Appadurai weltweit agierende, in die Aktivitäten von Nationalstaaten intervenierende oder diese beobachtende Menschenrechtsorganisationen und NRO wie „amnesty international“ (ai) und Oxfam, aber auch die Unterorganisationen der UN (vgl. ebd.). Kritisch anzumerken ist hier erstens, dass Appadurais Sichtweise auf die UN und global agierende NRO sehr schematisch und euphorisch ist, was deren von ihm hervorgehobene Funktion im Abgesang auf den Nationalstaat betrifft. Denn UN und NRO sind meist in deregulierte Sozialpolitiken neoliberal restrukturierter Nationalstaaten eingebunden, sie agieren im Interesse der Regierungen von Nationalstaaten oder sind diesen verpflichtet. Zweitens richtet sich Appadurais Blick wenig auf die ethnisierten und vergeschlechtlichten Grenzziehungen, die postnationale soziale Formationen hervorbringen. Er vertritt stattdessen eine Lesart der *Postcolonial Studies*, die Staat, Nation und Nationalstaat mit kolonialer bzw. postkolonialer Herrschaft identifiziert. Die globalen „kolonialisierten Anderen“ – die postnationalen Subalternen – werden bei Appadurai zum emanzipatorischen postnationalen Subjekt, und nicht-nationalstaatliche Netzwerke zu deren Agenten. Appadurai identifiziert also den Nationalstaat mit der Kontinuität kolonialer Herrschaftsformen und stellt diesen Formen sein Konzept der postnationalen sozialen Formationen als *per se* emanzipatorische Kategorie gegenüber. Damit simplifiziert er die Komplexität von Herrschaft und Subalternität in Globalisierungsprozessen. Dennoch ist für die empirische Analyse des Fallbeispiels dieser Untersuchung Appadurais Konzeptualisierung der „Welt der Flüchtlinge“ bedeutend. Sie beschreibt er nicht als permanenten Ausnahmezustand und als Transit, sondern als postnationalen Raum und als Teil des institutionellen Gerüsts einer entstehenden postnationalen Ordnung:



*Consider the world of refugees. [...] [R]efugee camps, refugee bureaucracies, refugee-relief movements, refugee-oriented departments of nation-states, and refugee-oriented transnational philanthropies all constitute one part of the permanent framework of emergent, postnational order (a.a.O. 13).*

Doch auch hier ist Kritik angebracht. So bleibt bei Appadurai ausgeblendet, dass bereits die Bezeichnung „Flüchtling“ ein transitorisches Subjekt festschreibt, das sich im permanenten Ausnahmezustand befindet, dessen „Heimat“ ein Nationalstaat ist, und dessen transitorischer Zustand bis zur Rückkehr der Verwaltung bedarf. So ist mit der sozialen Konstruktion des Flüchtlings das Interesse der rund um das Phänomen der Flucht entstandenen postnationalen Formation der „Welt der Flüchtlinge“ nach der Ermöglichung oder Forcierung der Rückkehr verbunden (vgl. auch 1.2.). Dennoch verwende ich den Begriff der „Welt der Flüchtlinge“, weil sie für das politische Gemeinschaftsdenken der Untersuchungsgruppe bedeutend ist und den sozialen Raum, in dem *el Retorno* artikuliert werden konnte, passend beschreibt.

### **2.3. Die *Comunidad* als flexibles Konzept lokaler Gemeinschaft**

Mit den Begriffen der *Popular Community* und der postnationalen Gemeinschaft ist es mir möglich, die überlokale und dennoch vom territorialen Nationalstaat abgelöste Form des politischen Gemeinschaftsdenkens meiner Untersuchungsgruppe zu erfassen. In diesem Unterkapitel beleuchte ich hingegen die Bedeutungen des Lokalen und der translokalen Loyalitäten, die sich in der *Comunidad* verdichten. Die *Comunidad* spielte eine zentrale Rolle für die Artikulation von *el Retorno*. Ihre Bedeutung für das Rückkehrprojekt zeigt sich auf vielen Ebenen, am deutlichsten aber in der Forderung der Flüchtlinge nach der Ansiedlung in exklusiven Rückkehr*comunidades*. Die *Comunidad* wird in der klassischen Diskussion als der lokale, dörfliche Kontext indigener Gemeinschaften definiert (vgl. Garbers 2002: 58). Zwischen der ethnologischen Konstruktion der *Comunidad* und der insbesondere vor dem Hintergrund von Migration, Flucht und Exil zu beobachtenden sozialen und territorialen Wandelbarkeit der *Comunidad* klafft allerdings eine analytische Lücke. Aus diesem Grund reflektiere ich im Folgenden relevante Ansätze, um in Abgrenzung zu ihnen eine Definition der *Comunidad* zu entwickeln, die es möglich macht, sie als flexibles Konzept der sozialen Vergemeinschaftung subalternen Gruppen in Guatemala zu betrachten.

Die Vorstellungen von den Beziehungen zwischen indigenen Gemeinschaftsformen in Mittelamerika und Modernisierung sind nach wie vor dominiert von akademischen Konstruktionen der indigenen *Comunidad*, in denen verschiedene Varianten historizistischer

Auffassungen von Modernisierung oder kulturessentialistische Perspektiven zum Ausdruck kommen (vgl. a.a.O. 26-35). Das von Robert Redfield (1947) entworfene Konzept des *Folk Urban Continuum* basiert auf einer evolutionistischen Entwicklungsvorstellung: An einem Pol steht eine Art archaische dörfliche Gemeinschaftsform, die *Folk Society*, und am anderen ein Idealtyp der modernen Industriegesellschaft, die *Urban Society*. Räumliche Isolation, primitive, egalitäre *face to face* Beziehungen, soziale Homogenität, sowie der Verlust dieser ursprünglichen Eigenschaften durch den Einfluss moderner Industriegesellschaften gehören zu den von Redfield geschaffenen Mythen über indigene Gemeinschaftsformen. Eric R. Wolf (1957) verbleibt mit seinem Konzept der *Closed Corporate Community*, der indigen identifizierten *Comunidad*, das er weißen oder mestizischen „offenen“ bäuerlichen Gemeinschaftsformen gegenüberstellt, im Grunde ebenfalls in einem evolutionistischen Entwicklungsdenken, auch wenn er statt des Kontinuums die Abgrenzung der *Comunidad* gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft betont. Wolf stellt zwar keinen direkten Bezug zwischen vorspanischer Vergangenheit und der zeitgenössischen indigenen Bevölkerung her. Er sieht die Entstehung der *Closed Corporate Community* als Prozess der sozialen Abschließung gegenüber dem Zugriff des kolonialen und später des postkolonialen Staates. Er nimmt also eine historische Analyse der Beziehungen zwischen *Comunidad* und Staat vor. Aber Wolfs kapitalismuskritische Perspektive auf Modernisierung identifiziert „geschlossen“ mit archaischer Gemeinschaft und „offen“ mit moderner Gesellschaft.<sup>48</sup> Anzumerken ist auch, dass die *Closed Corporate Community* eine empirisch nicht nachweisbare Konstruktion eines Idealtypus ist. Richard Adams (1964) verwandelte den Evolutionsgedanken in ein Akkulturationsmodell, das auf der Deskription kultureller Merkmale zur Unterscheidung zwischen indigener und „ladinischer“ Gemeinschaften in Guatemala basierte. Das sukzessive Ablegen „indianischer Bräuche“<sup>49</sup> wurde von Adams als *Ladinisierung* und als Möglichkeit zur Integration der indigenen Bevölkerung in die als ladinisch imaginierte Gemeinschaft der guatemaltekischen Nation gesehen (vgl. a.a.O. 54).<sup>50</sup> Frank Cancian (1967) rückte das System politisch-religiös determinierter Hierarchien und Ämter mit dem Begriff des *Cargo Systems*

---

<sup>48</sup> Wolfs Kriterien für die geschlossene archaische Gemeinschaft sind die restringierte Mitgliedschaft, die dörfliche Endogamie, die politisch-religiösen Hierarchien, die Prestigeökonomie etc. Zu den Kennzeichen der offenen modernen Gesellschaft zählt er die Offenheit für die Mitgliedschaft, die Klassendifferenzierung und eine kapitalistische Ökonomie.

<sup>49</sup> Zu den Bräuchen zählt Adams Kleidung, Sprache, Namensgebung, religiöse Riten, Bade- und Essensgewohnheiten

<sup>50</sup> Zu Beginn der Kolonialzeit wurde mit *Ladino* der „akkulturierte“ *Indígena* bezeichnet, das heißt jemand, der eine auf deskriptiven Kriterien beruhende „indigene Lebensweise“ (von Adams als Bräuche bezeichnet) abgelegt hatte. Mit der Zeit veränderte das Wort ladinisch seine Bedeutung und bezeichnete Menschen, die weiß oder mestizisch (geworden) waren (vgl. Le Bot 1995: 20). Garbers (2002: 32) sieht den *Adamsismo* als eine ideologische Grundlage der Aufstandsbekämpfungsprogramme von Anfang der 1980er Jahre.

als Charakteristikum der *Closed Corporate Community* in den Vordergrund. Er vertrat eine kulturessentialistische Perspektive, die sozialen Wandel als einen Prozess des Identitätsverlustes erscheinen lässt: Der Grad des Funktionierens des *Cargo Systems* bestimmte Cancian zufolge auch den Grad der Traditionalität und kulturellen Integrität einer *Comunidad*. Verbunden damit ist die Konstruktion eines in der Vergangenheit verorteten Prototypus indigener Gemeinschaftsformen, der als Referenzpunkt in die empirische Praxis übertragen wird. Tatsächlich weisen *Comunidades* Merkmale der *Closed Corporate Community* und Elemente des *Cargo Systems* auf. Allerdings sollten diese Formen lokaler sozialer Organisation nicht zur Messlatte für eine überhistorische Definition der „partikularen“ *Comunidad* in Gegenüberstellung zur „universellen“ modernen Gemeinschaft der Nation gemacht werden (vgl. Garbers 2002: 30). Ende der 1960er Jahre wurde dem von der klassischen Modernisierungstheorie geprägten Akkulturationsmodell der Begriff des internen Kolonialismus entgegen gesetzt.<sup>51</sup> Für die akademische Debatte in Guatemala sind in diesem Kontext Severo Martínez Pelaez (1994) und Carlos Guzmán Böckler/Jean Loup Herbert (1995)<sup>52</sup> zu nennen. Pelaez kommt auf Basis einer marxistischen Analyse der historischen Klassenbeziehungen zu dem Schluss, dass der „Indio ein historisches Resultat der kolonialen Unterdrückung war“, der mit dem Verschwinden der Unterdrückung ebenfalls verschwindet (a.a.O. 615) und negiert damit jegliche kulturelle Selbstidentifikation der *Comunidades*. Guzmán Böckler/Herbert verbleiben dagegen, obwohl auch sie die indigene Kultur als eine Konsequenz des Fortbestandes kolonialer Herrschaftsstrukturen sehen, in kulturessentialistischen Vorstellungen. Denn sie sehen in einer nebulösen „autochtonen Tradition“ der *Comunidades* eine Identifikations- und Rückzugsbasis (a.a.O. 114).

---

<sup>51</sup> Die Modernisierungstheorie der 1950er und 1960er Jahre ist nicht von der Debatte um die Nation abzutrennen. K.W. Deutsch (1953) beispielsweise sieht den Nationalstaat und die nationale Integration als Rahmen und Motor wirtschaftlichen Fortschritts. Er vertrat die These, dass sich im Nationalismus die Herausbildung neuer, überlokaler Identitäten von sozialen Gruppen ausdrücke, die er Kommunikationsgemeinschaften nennt. Er geht davon aus, dass erhöhte Mobilität durch die größere Verbreitung neuer Transport- und Kommunikationsmittel sowie Migration, verbesserte Bildungssysteme, Urbanisierung etc. zur Herausbildung wachsender Kommunikationsgemeinschaften und damit zur ökonomischen und sozialen Integration zuvor marginalisierter und rückständiger (ethnischer) Gruppen führe, deren gemeinsamer Bezugspunkt die Nation sowie nationale Werte seien. Als Gegenmodell zur Modernisierungstheorie wurde die Theorie des „Internen Kolonialismus“ entwickelt. Regional ungleiche Entwicklung innerhalb der peripheren Nationalstaaten Lateinamerikas wurde hier auf ethnische Differenzierungen und Machtbeziehungen zurückgeführt, die der Kolonialismus einschrieb. Antizentralistische, regionalistische und antiimperialistische Bewegungen sowie ethnische Gemeinschaftsformen wurden als progressiv angesehen. Michael Hechter (1975) erarbeitete ein sozialwissenschaftliches historisches Modell der ungleichen Entwicklung. Nach Hechter steht der Interne Kolonialismus am Beginn der Industrialisierung und Nationalstaatenbildung, denn die kapitalistische Dynamik beruhe auf der vorgefundenen und intensivierten regionalen Ungleichheit. Dabei entstehe eine kulturelle Arbeitsteilung, d.h. soziale Hierarchien und Arbeitsteilungen in der Gesellschaft verlaufen nicht (nur) entlang von Klassenlinien, sondern auch nach ethnischen Gesichtspunkten.

<sup>52</sup> Die Erstausgaben der Publikationen von Guzmán Böckler/Herbert und Martínez Pelaez erschienen 1970.

Der Kulturessentialismus und die akkulturalistischen Plädoyers der genannten Autoren spiegeln die spezifische Form der räumlichen Segregation Guatemalas. Wie ich in Kapitel 2.4. – Anne McClintock (1995, 1996) folgend – genauer theoretisch ausführen werde, ist die Segregation in Guatemala eine Modernitätsvorstellung, der eine Raum-Zeit-Konstruktion zugrunde liegt, die Redfield mit seinem Konzept des *Folk Urban Continuum* auf den Punkt bringt: Geographische Differenz (Land und Stadt) und kulturelle Differenz (*Comunidad* und Nation) werden als entwicklungsgeschichtliche Differenz formuliert und auf die räumliche Achse projiziert. So bedeuteten in Guatemala Modernisierungsoffensiven „von oben“ seit der Gründung des postkolonialen Nationalstaates nicht die Überwindung, sondern die Aktualisierung von Machtgeographien der räumlichen Segregation, die ich mit der Metapher der Apartheid beschreibe (vgl. Kapitel III).<sup>53</sup>

Ebenso wie Autoren und Autorinnen neuerer Fallstudien<sup>54</sup>, die sich mit der Transformation der *Comunidad* im Kontext des Krieges und seiner Folgen in Guatemala beschäftigen, richtet auch Garbers den Blick mehr auf die Wechselwirkungen zwischen lokalen Gemeinschaftsformen, nationaler Gesellschaft, staatlicher und überstaatlicher Strukturen. Die Entstehung einer „ladinischen Herrschaftsstruktur“ und ihre Verbindung mit dem postkolonialen Staatsapparat werden dabei ebenso in die Betrachtung von Kontinuität und Wandel der *Comunidad* einbezogen wie jüngere soziale Dynamiken. Zu diesen jüngeren Dynamiken gehören die sozialen, religiösen und politischen Mobilisierungen indigener Gruppen der 1960er und 1970er Jahre, die (interne) Migration, die Kooperativenbewegungen sowie die Aufstandsbekämpfung. Als Anspruch an die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Beziehungen zwischen Modernisierung und *Comunidad* wird eine „flexible und dynamische Betrachtung sozialer, politischer und kultureller Dynamiken“ gefordert (Garbers 2002: 35).

In Anlehnung an die Ergebnisse von Garbers Mikrostudie (vgl. 1.1.) lässt sich folgende Definition extrapolieren: Die *Comunidad* ist einerseits ein Produkt kolonialer Beziehungen, und andererseits eine Ressource der indigenen Bevölkerung in einem seit Jahrhunderten andauernden permanenten Ringen mit den Herrschenden um Land und Arbeitskraft. Die *Comunidad* öffnete sich nicht historisch fortschreitend, sondern entsprechend den politischen Kräfteverhältnissen gegenüber dem Staat und der ladinischen Gesellschaft mehr oder weniger. Korrespondierend mit diesen Dynamiken verschob sich auch ihre Bedeutung als Ort der

---

<sup>53</sup> Dies unterscheidet Guatemala zum Beispiel vom postrevolutionären Mexiko. Hier versuchte der Staat mit Hilfe des Populismus, Bündnisse zwischen der internen Peripherie – der „Welt der Dörfer“ – und städtischen Sektoren herzustellen, um die mit dem *Folk Urban Continuum* am deutlichsten zum Ausdruck gebrachte evolutionäre Vorstellung von Modernisierung umzusetzen (vgl. Braig 1999).

<sup>54</sup> vgl. u.a. Avanco (2002), Manz (1977), Stepputat (1992, 1994, 1995, 1997) und Taylor (1998).

kulturellen Identifikation. Die *Idee* der *Comunidad* als Vergemeinschaftungsform verschwand jedoch nie:

*Die Abwendung von der Comunidad bedeutete eine Abwendung von ihrer ‚traditionellen‘ Rückzugsstrategie [...]. Häufig in veränderter, ‚modernisierter‘ Form stand die Comunidad jedoch weiterhin im Zentrum des Lebensalltages eines überwiegenden Teils der indigenen Bevölkerung oder ihre Rekonstruktion war das erstrebenswerte Ziel von Wanderarbeitern, mozos colonos<sup>55</sup> und Siedlern (a.a.O. 286, Hervorhebung im Original).*

Die *Comunidad* als Konzept für lokale Vergemeinschaftung stellt also ein auf historischen Erfahrungen begründetes dynamisches und flexibles Projekt der Subversion zum Staat und zur Nation dar. Diese Beziehung zwischen *Comunidad* und Nationalstaat bezeichne ich mit Smith (1990) als „antagonistisches Verhältnis“.

#### **2.4. Rekonstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit**

Modernisierungsoffensiven führen zu einer Reorganisation der Auffassungen von Raum, Zeit, Gemeinschaft und Subjekt, oder anders gesagt zu neuen Systemen der kulturellen Repräsentation als *Imagined Communities*. In diesem Kapitel gehe ich auf die Funktion der Kategorie Geschlecht für diese Form des politischen Gemeinschaftsdenkens ein. Die Konstruktion von Geschlechterdifferenz ist bei der Konstitution von Sinn und Macht als Bedeutung tragende binäre Opposition eines der fundamentalen Ein- und Ausschlussverfahren:

*Bei der Analyse der Konstitution von Geschlechterdifferenz geht es um die historisch jeweils unterschiedlichen Prozesse, durch die eine binäre Opposition immer wieder hergestellt und gestaltet wird, und um die Konstruktionsmechanismen und Kontexte, mit und in denen sich Geschlechterdifferenzen entfalten, sich die geschlechtlichen Bedeutungszuweisungen verändern und neue Bedeutungen annehmen. [...] Wirksam werden die hierarchisch strukturierten Zeichen [Bedeutungen] des Geschlechts überall dort, wo sich Gegensätze, Wertbinaritäten und Machtverhältnisse herausbilden (Gevers 2000: 18).*

Zweitens sind soziale Imaginationen von Raum und Zeit vergeschlechtlicht. Denn die Ordnungsfunktion der Kategorie Geschlecht strukturiert auch ein Feld von Oppositionen, die in scheinbar geschlechtsunabhängige kulturelle Symbolbereiche wie beispielsweise in die Kategorie Raum hineinreichen (vgl. ebd.). Drittens sind Machtbeziehungen, die auf institutionalisierter Geschlechterdifferenz basieren, konstitutiv für das System der kulturellen

---

<sup>55</sup> Spanischer Ausdruck für Landarbeiter/innen, die auf den Agrarexportplantagen (*Fincas*) siedeln und dort häufig statt eines Lohns ein kleines Stück Land erhalten, das sie zur Selbstversorgung bearbeiten können.

Repräsentation als *Imagined Community*: „Nationalism is [...] constituted from the very beginning as a gendered discourse and cannot be understood without a theory of gender power” (McClintock 1996: 261).

Mit Blick auf mein empirisches Feld gehe ich zudem davon aus, dass in Zeit und Raum konkurrierende Modernisierungsoffensiven auch konkurrierende Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit beinhalten, und dass zweitens insbesondere der weibliche Körper hierbei zum umkämpften Ort wird. Um gleichzeitig die Metapher der Apartheid zu präzisieren, die mir als Folie dient, die Beschaffenheit der Machtgeographie in Guatemala zu erklären, analysiere ich mit Bezug auf den theoretischen Rahmen von McClintock (1995, 1996 [1991])<sup>56</sup> zunächst verschiedene Ebenen der Bedeutung von Geschlecht im Kontext konkurrierender Modernisierungsoffensiven, die aus Machtgeographien der „zweigeteilten Welt“ hervorgehen oder sie reproduzieren.<sup>57</sup> In einem zweiten Schritt werden in diesem Unterkapitel Strategien der Subjektpositionierung und politischen Artikulation subalternen Frauen diskutiert.

Ähnlich wie Hobsbawm und Appadurai betont McClintock, dass die Nation von verschiedenen sozialen Gruppen verschieden erfahren und gedeutet wird und es deshalb keine universelle Matrix der Nation gebe:

*Different groups (genders, classes, ethnicities, generations and so on) do not experience the myriad national formations in the same way. Nationalisms are invented, performed and consumed in ways that do not follow a universal blueprint* (McClintock 1996: 264).<sup>58</sup>

Ausgehend davon analysiert McClintock konkurrierende und fundamental verschiedene Konstruktionen von Ethnizität, von Männlichkeit und Weiblichkeit als Effekte von Modernisierungsoffensiven, die vor dem Hintergrund der „zweigeteilten Welt“ in Südafrika in

---

<sup>56</sup> McClintock stützt ihre theoretischen Überlegungen auf eine Analyse der Geschlechterbeziehungen in Südafrika seit der Unabhängigkeit von Großbritannien 1910 (faktisch) bzw. 1931 (nominell), dessen Herrschaftsprinzipien ebenso wie im Fall von Guatemala von der Kontinuität des Rassismus sowie von den in kolonialer Kontinuität stehenden Vorstellungen und Politiken der „zweigeteilten Welt“ geprägt sind. Obgleich die Geschichte der politischen Systeme Südafrikas und Guatemalas verschieden ist, weisen die Formen der ethnischen Segregation strukturelle Ähnlichkeiten auf. Aus diesem Grund sind McClintocks theoretischen Überlegungen in Ermangelung vergleichbarer Ansätze in der Lateinamerikaforschung für meine Untersuchung interessant.

<sup>57</sup> vgl. zu Geschlecht und Nation Anthias/Yuval-Davis 1989, Parker et al. 1992, Walby 1996, Yuval-Davis 2001.

<sup>58</sup> Anderson hingegen ist der Meinung, dass Patriotismus ungeachtet differenzierender Kriterien wie „Rasse“, Geschlecht und Klasse von allen sozialen Gruppen in ähnlichen Begriffen formuliert wird. Er führt als Beispiel antikoloniale Befreiungsbewegungen an, die patriotische Gefühle in der Sprache ihrer Unterdrückten formulieren (vgl. Anderson 1991: 142). Eine empirisch begründete Differenzierung nach Geschlecht nimmt er hier allerdings nicht vor. So thematisiert er zwar das Zeitparadox in der Idee der Nation, nicht aber das Paradox von der Gleichzeitigkeit der Bruderschaft- und der Familienmetapher. Damit antizipiert er letztlich die Repräsentation politischer Gemeinschaften als männliche Subjekte - als „Brüder“.

Zeit und Raum konkurrieren. Konkret setzt sie den burischen Siedlernationalismus (*Afrikaner Nationalism*), der starke rassistische imperialistische Implikationen aufweist, zum schwarzen Befreiungsnationalismus (*African Nationalism*) des „African National Congress“ (ANC) in Bezug (vgl. a.a.O. 277). McClintocks Fokus liegt auf der Untersuchung der paradoxen Beziehungen zwischen den dominanten Vorstellungen von Frau-Sein, der Familie und der Nation, die im burischen und schwarzen Nationalismus unterschiedliche wie auch ähnliche Formen annahmen, aber sehr verschiedene Konsequenzen für schwarze und für weiße Frauen haben (vgl. a.a.O. 271). Von McClintocks empirischem Feld abstrahierend kategorisiere ich diese Beziehungen als „Rasse’ und Geschlecht der ‚zweigeteilten Welt‘“, als ‚Zweigeteilte Welt’ – gleiche Metaphern: Familie und Bruderschaft“ – sowie als „Mutterschaft und Subjektkonstitution der subalternen Frau“. Diese Kategorisierungen übertrage ich in den empirischen Kapiteln III und IV auf das Fallbeispiel Guatemala.

#### **2.4.1. Konstruktionen von „Rasse“ und Geschlecht in der „zweigeteilten Welt“**

Nationalstaatliche Machtgeographien der „zweigeteilten Welt“ wie die ethnisch bestimmte räumliche Segregation und das politische System der Apartheid basieren auf der Kontinuität kolonialer Raum- und Zeitkonstruktionen. Trotz aller Unterschiede zwischen Südafrika und Guatemala lässt sich festhalten, dass diese Geographie den Raum in zwei voneinander abgeschlossene Teile spaltet, die mit Hilfe kolonialer Vorstellungen von „Zivilisation“ und „Wildnis“ in eine binäre Opposition gesetzt und territorialisiert werden: „Colonial space is split by a pathological geography of power, separating the [...] settler’s town from the [...] crouching casbah“ (McClintock 1996: 265). Mit der binären Territorialisierung sind zeitliche Zuschreibungen an den zweigeteilten Raum verbunden. Die topographisch organisiert angelegten Siedlungen („settlers town“) bedeuten hier Fortschritt, Geschichtlichkeit und Kultur, während die arabischen Viertel mit ihren geduckten Häusern und den unübersichtlichen Gassen („crouching casbah“) eine Art ewiger Vergangenheit – Rückständigkeit, Natur und unübersichtliche Wildnis repräsentieren. Diese Verknüpfung von Zeit- und Raumvorstellungen zur Konstruktion des „überlegenen Eigenen“ und des „inferioren Anderen“ ist paradox: McClintock führt für diese Paradoxie die Begriffe der „panoptischen Zeit“ – der Projektion von Geschichte auf die räumliche Achse (vgl. McClintock 1995: 37) – und des „anachronistischen Raumes“, der Verräumlichung von Zeit ein (vgl. a.a.O. 40). In einer ähnlichen diskursiven Bewegung wie die mit dem Konzept des *Folk Urban Continuum* von Redfield (1947) verbundenen, formulieren diese Raum-Zeit-Konstruktionen körperliche Differenz als entwicklungsgeschichtliche Differenz und

projizieren sie auf die räumliche Achse. Sie nehmen eine grundlegende Funktion zur Selbstpositionierung, der Legitimierung von Herrschaft und der natürlichen Überlegenheit des „Eigenen“ gegenüber dem „inferioren Anderen“ ein und kommen in gegenseitigen Referenzen und Überlappungen zum Ausdruck: Koloniale Raum- und Zeitkonstruktionen repräsentieren die weiblichen und die kolonialisierten Körper als Orte, die in der evolutionär gedachten Entwicklung hinter dem Körper des weißen Mannes zurück liegen. Der weibliche und der rassifizierte Körper werden zwar verschieden imaginiert, aber mit ähnlichen Zuschreibungen versehen: Dazu gehören Adjektive wie irrational, atavistisch, wild und naturverbunden, die nicht nur Inferiorität, sondern auch die Bedrohung der Zivilisation beschreiben. Der weibliche und der rassifizierte Körper symbolisieren Orte, an denen eine überhistorische „uralte“, fixierte Zeit innerhalb der Moderne und des Fortschritts existiert (vgl. a.a.O. 42). Koloniale Raum-, Zeit und Körperkonstruktionen sind also mit der Vorstellung der Fixiertheit der inferioren „Anderen“ verbunden. Sie werden zur Gefahr für die Geographie der Macht, wenn sie die ihnen zugewiesenen Orte verlassen und die Grenze der zweigeteilten Welt überschreiten. So symbolisiert die in tausend Varianten wiederholte koloniale Erzählung von der Beziehung zwischen dem kolonialisierten Mann und der weißen Frau die Gefahr der „rassischen Verunreinigung“ (vgl. McClintock 1995: 47).

Verbunden mit der Platzierung und Territorialisierung des kolonialen „Anderen“ ist ein bürgerliches Frauenideal, das die Frau im Haus platziert, das Haus als weiblichen Ort benennt und Frau und Haus zum privaten Raum synthetisiert. Die Zivilisiertheit der subalternen Frau wird am Grad ihrer Erfüllung dieses Ideals, am Grad ihrer Domestizierung bemessen. Gleichzeitig stellen die subalterne Familie und insbesondere der rassifizierte weibliche Körper in der kolonialen Logik das Zentrum der Bedrohung und des „kolonialen Angriffs“ dar (McClintock 1996: 270). Denn dieser Körper markiert die biologische Reproduktionsfähigkeit der Bedrohung der Zivilisation: Die Wildnis, die Irrationalität etc. Er wird damit zur metaphorischen Grenzmarkierung.

#### **2.4.2. Zweigeteilte Welt – gleiche Metaphern: Familie und Bruderschaft**

Das politische Gemeinschaftsdenken in Form der *Imagined Community* beinhaltet einerseits Vorstellungen von Schicksalhaftigkeit, Ewigkeit und Natürlichkeit. Deshalb wird die Gemeinschaft als Familie erzählt: „[T]he vocabulary of kinship (Motherland, *Vaterland*, *patria*) or that of home [*heimat*, *tierra*]<sup>59</sup> [...] denote something to which one is naturally tied.

---

<sup>59</sup> „Mi tierra“ bedeutet soviel wie „mein Boden“, „mein Land“ oder „meine Heimat“.



[...] [In] everything ‚natural‘ there is always something unchosen” (Anderson 1991: 143). So ermöglicht die Repräsentation als Familie zum einen die Projektion der Gemeinschaft in die Zeit, ihre genealogische Historisierung. Zum anderen steht die Familie für vorbehaltlose, unvoreingenommene Liebe und Solidarität und bietet sich deshalb als Metapher für Patriotismus an: Die imaginierte Schicksalsgemeinschaft trägt wie die Familie die Idee der Reinheit und Natürlichkeit in sich. Im Zentrum der Familienmetapher steht die Mutter als biologische und symbolische Reproduzentin der Gemeinschaft. In den Erzählungen der Nation findet sich deshalb das Bild der namenlosen und passiven „Mutter der Nation“. Die Machtgeographie der „zweigeteilten Welt“ schließt jedoch nicht alle Gruppen von Frauen in das Bild der „Mutter der Nation“ ein. Die Mutterschaft wird hier stattdessen zum umkämpften politischen Ort. Wie McClintock für den burischen Nationalismus nachweist wurde der Weiblichkeitsentwurf der „Mutter der Nation“ als politisches Konzept von den burischen Frauen aktiv als Legitimationsstrategie in der Demonstration von rassistischer Überlegenheit gegenüber schwarzen Frauen eingesetzt: „As such they were complicit in deploying the power of motherhood in the exercise and legitimation of white domination“ (vgl. McClintock 1996: 277). Andererseits prägen Vorstellungen von Fortschrittlichkeit, Aktivität und Zukunft das Gemeinschaftsdenken der *Imagined Community*. Diese Vorstellungen bekommen über ihre Repräsentation als „Bruderschaft“ ein Geschlecht. Die Bruderschaftsmetapher bestimmt also das historische und politische Subjekt der Gemeinschaft: Es sind die Männer, die Geschichte machen und in der Geschichte vorwärts drängen. Die Metaphern der Familie und der „Bruderschaft“ sind jedoch keine konkurrierenden Metaphern, sondern gehören zusammen und spiegeln die paradoxen Raum- und Zeitkonstruktionen imaginierter Gemeinschaften. Die Familie als Institution ist in diesem Zusammenhang als Konkretisierung der Familienmetapher zu sehen, die die Vorstellung eines Raumes jenseits der Geschichte zum Ausdruck bringt. Demgegenüber bestimmt die Bruderschaftsmetapher als Repräsentation von Fortschritt, Veränderung und Aktivität auch das Geschlecht politischer Räume. McClintock bringt diese Paradoxie der Gemeinschaftsmetaphern auf den Punkt: “[P]rogress (conventionally the invented domain of male, public space) was figured as familial, while the family [as institution] (conventionally the domain of private, female space) was figured as beyond history” (McClintock 1996: 264). Die paradoxen Raum- und Zeitbegriffe werden also durch die vergeschlechtlichte Repräsentation von Zeit und Raum gelöst, die dominante Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit erzeugen:

*Women are represented as the atavistic and authentic body of national tradition (inert, backward-looking and natural), embodying nationalism's conservative principle of continuity. Men, by contrast, represent the progressive agent of national modernity (forward-thrusting, potent and historic), embodying nationalism's progressive, or revolutionary, principle of discontinuity. Nationalism's anomalous relation to time is thus managed as a natural relation to gender (a.a.O. 263).*

Die Metaphern der Familie und der Bruderschaft verweisen auf die Konstitution von Geschlechterdifferenz, die Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit und deren Platzierung in Raum und Zeit. Mit der Bruderschaftsmetapher ist die Konstruktion des Mannes als aktives politisches Subjekt verbunden und mit der Familienmetapher die Konstruktion der Frau als biologische und symbolische Reproduzentin der Gemeinschaft – als „Mutter“. Der zur „Mutter“ vergeschlechtlichten Frau wird dabei nicht zwangsläufig eine politische Subjektposition zugeordnet: „Women are typically constructed as the symbolic bearers of the nation, but are denied any direct relation to national agency“ (a.a.O. 261). Die Mutter erscheint in einer räumlich und zeitlich fixierten Position, als Teil ihrer immer schon da gewesenen Landschaft. Sie markiert die symbolische Grenze und das metaphorische Limit der Nation (vgl. ebd.). Die Verbindung der Familien- mit der Bruderschaftsmetapher funktioniert als Horizontalisierung und Naturalisierung sozialer Ungleichheiten nicht nur zwischen Männern und Frauen, sondern auch zwischen Herrschenden und rassifizierten Subalternen: „The merging of the racial evolutionary Tree and the gendered family into the Family Tree of Man provided scientific racism with a simultaneously gendered and racial image through which it could popularize the idea of linear national progress“ (a.a.O. 264).

Zusammenfassend ist also zu sagen, dass die Familie sowohl die wichtigste Metapher als auch die zentralste Institution politischer Gemeinschaften ist. Mit der „Mutter“ im Zentrum repräsentiert die Familie Natürlichkeit, Unendlichkeit, Regeneration, Liebe und Solidarität. Der zur „Mutter“ vergeschlechtlichte Körper ist die Grenzmarkierung der Gemeinschaft. Die „Mutter“ ist das Herz, aber nicht das Subjekt. Das Subjekt ist die „Familie der Brüder“. Sie repräsentieren linearen Fortschritt, Aktivität und Veränderung. Die paradoxen Raum- und Zeitbegriffe der *Imagined Community* werden mit der Repräsentation als Familie, als „Mütter“ und „Brüder“ im Prozess der politischen Gemeinschaftsbildung vergeschlechtlicht und als Paradox aufgelöst. Diese Konstitution von Geschlechterdifferenz ermöglicht die Spaltung in männlich konnotierte Zeit-Räume des Politischen und weiblich konnotierte Zeit-Räume des Privaten. Diese Achse der Raumkonstitution verschränkt sich mit der Achse der „zweigeteilten Welt“. Sie institutionalisieren Apartheid und ethnische Segregation als Machtgeographie. Werden diese Systeme instabil, gerät die rassifizierte subalterne Familie

wie in Kapitel III für das Fallbeispiel Guatemala ausgeführt wird, als Angriffsziel in den Mittelpunkt militärischer Operationen.

#### 2.4.2.1. Moderne Siedlermythen und Mutterschaft

Nach den theoretischen Ausführungen zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht für das System der kulturellen Repräsentation als *Imagined Community* komme ich nun zu zwei kollektiven Mythen, die die Erzählungen der Rückkehrbewegung der guatemalteken Flüchtlinge begleiteten. Dazu gehören der *Trek* und der *Siedlermythos*. Im folgenden Abschnitt lege ich die ebenfalls auf McClintock zurückgehenden diesbezüglichen theoretischen Überlegungen dar. Zwei mit Siedlermythen verbundene Vorstellungen sind hervorzuheben: erstens die des unbewohnten, „reinen Landes“, der „empty lands“, das auch als „jungfräuliches Land“ („virgin lands“) beschrieben wird (McClintock 1996: 272). Dieses Bild fügt sich ein in eine koloniale Grammatik, die Raum als homogen und leer buchstabiert (vgl. Anderson 1991: 185). Die Erzählung vom vorwärts drängenden Pionier, der ein leeres unbewohntes Land erobert, zivilisiert und domestiziert, kennzeichnet McClintock als maskulinistischen Mythos, in dem sich die Konstruktion des anachronistischen Raumes spiegeln und der eine doppelte diskursive Auslöschung beinhaltet: die der dort bereits lebenden Menschen und die der an der Siedlung beteiligten Frauen:

*[T]he myth of the empty land is simultaneously the myth of the virgin land – effecting a double erasure. [...] [Because] the empty lands are in fact peopled, so the contradiction is contained by the invention, once more, of anachronistic space. The [men’s] colonial journey is figured as proceeding in geographical space, but backward in racial and gender time (McClintock 1996: 272).*

Zum Repertoire der Siedlererzählung gehört zweitens der *Trek*. Er symbolisiert die zum Siedeln gehörende andere Seite: die gemeinsame Wanderung. Beide Mythen bilden die Ursprungserzählung. Das „jungfräuliche Land“ spricht von der Kontinuität der Gemeinschaft, der *Trek* von ihrem Vorwärtsdrängen. Das Beispiel *el Retorno* zeigt, dass der *Trek* nicht nur Teil der kollektiven Erinnerung an die gemeinsame Wanderung ist, sondern auch als populärkulturelles Spektakel (re-)inszeniert werden kann, um die Einheit der Gemeinschaft zu repräsentieren. Mit Bezug auf Hobsbawms Ausführungen zum *Popular Protonationalism* und auf McClintock, die im Unterschied zu Anderson der Meinung ist, dass „popular collective unity“ (1996: 273) nicht in erster Linie durch den „print capitalism“ hergestellt wird, sondern durch die Inszenierung von Gemeinschaft als Spektakel (vgl. ebd.), sehe ich die Rückkehrmärsche der Untersuchungsgruppe, die *Retornos*, als *Treks*. Die Inszenierung von

Gemeinschaft als *Trek* verbindet deren Vergangenheit und ihre Gegenwart. Der *Trek* symbolisiert zugleich archaischen Ursprung und Modernität sowie die Wanderung der „Ahnen“ und zeitgenössische Migrationsbewegungen. So bietet der *Trek* „a potent symbolic amalgam of disjoining times, capturing in a single fetish spectacle the impossible confluence of the modern and the archaic, the recent displacement and the ancestral migration (a.a.O. 274-275). Ist das Subjekt der Geschichte, verstanden als aktives „Geschichte Machen“, der männliche Pionier und Siedler, steht auch im Zentrum der Erzählung der Siedlergemeinschaft die symbolische weibliche Figur der namenlosen, passiven Mutter als Reproduzentin. Wie McClintock herausarbeitet, spielt auch diese den Status der Frau überdeterminierende Repräsentation von Weiblichkeit eine wichtige Rolle im Mythos des *Treks* (vgl. a.a.O. 273). Die Beziehung der Frau, der „Mutter“, zur Gemeinschaft wird über ihre Beziehung zu einem Mann, dem Pionier und Siedler, definiert. Ihre Identität liegt in den unbezahlten Diensten in der heterosexuellen Partnerschaft und Familie (vgl. ebd.). McClintock spricht in diesem Zusammenhang von einer vergeschlechtlichten Spaltung der kollektiven Erschaffung: Während den Männern die politische und ökonomische Anwartschaft der Gemeinschaft zukommt, sie das aktiv Geschichte gestaltende Subjekt verkörpern, gelten die Frauen als unbezahlte Trägerinnen und Reproduzentinnen von Tradition, Kontinuität, Moral und Spiritualität. Sie sind die „Gatekeeper“ der Gemeinschaft (a.a.O. 276).

#### **2.4.2.2. Geschlecht und die *Master Narrative* der Dekolonisierung**

Auch das politische Gemeinschaftsdenken, die dominanten Gegenerzählungen (*Counter Narratives*) antikolonialer Befreiungsbewegungen prägen koloniale vergeschlechtlichte Raum- und Zeitkonstruktionen. So kritisiert McClintock (1996: 264ff) die Texte von Frantz Fanon (vgl. 1965, 1981, 1985 und 1986) über die antikoloniale Revolution als *Master Narrative* der Dekolonisierung, in deren Zentrum die Subjektwerdung des subalternen Mannes stehe (vgl. auch 1.3.). Auch Udo Wolter (2001: 61) ist der Meinung, Fanon habe zwar die „rassistische Hierarchie gründlich“ kritisiert, aber die koloniale Konstruktion von hierarchischer Geschlechterdifferenz bestärkt, und deshalb sein emanzipatorisches Subjekt als männlich strukturiert entworfen. Lola Young (1996: 94) beschreibt Fanons, von sexueller Gewalt gegen die weiße Frau begleitete, Vorstellung der antikolonialen Subjektwerdung als maskulinen Passageritus: „Thus black male sexual acts with white women constitute an initiation, a black male rite/right of passage into masculinity – conquering as debasing the white mans possession.“

Auch Fanons Blick auf die subalterne Frau ist von der Überdeterminierung ihres Status als Frau geprägt (vgl. Wolter 2001: 64). So beginnt der weibliche politische Aktivismus bei Fanon nicht vor der antikolonialen nationalen Revolution: „Before the national uprising, women’s agency was null, void” (McClintock 1996: 269). Die Revolution wird als „spätes Erwachen“ und gleichzeitig als Neugeburt der subalternen Frau erzählt: „It is an authentic birth in a pure state“ (Fanon 1965: 50). Frauen betreten in dieser Erzählung die Geschichte, den Raum des „Geschichte Machens“, also nur durch die nationale Revolution „Prior to nationalism, women have no history, no resistance, no independent agency” (McClintock 1996: 270). Diese antikoloniale Revolution hat ein Geschlecht und einen Agenten: den rebellierenden subalternen Mann. So erfolgt die „Erweckung“ und Ernennung der subalternen Frau zur politischen Aktivistin durch einen Mann. Der primäre Bezug von Frauen zu antikolonialen Befreiungsbewegungen wird hier also als eine organische und familiäre Beziehung gesehen. McClintock bezeichnet die Platzierung von Frauen in der fanonschen *Master Narrative* der Dekolonisierung deshalb als „Subjektwerdung auf Einladung“, als

*designated agency – an agency by invitation only. [...] Female militancy [...] is simply a passive offspring of male agency and the structural necessity of the war. [...] It makes its appearance not as a direct political relation to the revolution but as a mediated, domestic relation to a man. [...] Women’s first relation to the revolution is constituted as a domestic one* (McClintock 1996: 269/270).

Mit den widersprüchlichen Erzähltopoi des „neu geborenen Werdens“ und des „erweckt Werdens“ positioniert Fanon weibliche Figuren in seiner Geschichtskonstruktion. Dieses Bild von der „neu geborenen“ und vom Mann „erweckten“ weiblichen politischen Aktivistin erfüllt für die Repräsentation der Dekolonisierung zwei Funktionen zur Strukturierung der Zeit: Einerseits findet sich hier mit der Metapher der Geburt der von Anderson erwähnte Erzähltopos des „Bruchs mit der Geschichte“, die Geburt eines Kollektivs von zu Subjekten gewordenen Unterdrückten, und die „Stunde Null“ des Aufbruchs in eine neue Zeit. Das „erweckt Werden“ der subalternen Frauen durch den rebellierenden Mann knüpft hingegen an den Erzähltopos des „späten Erwachens“ an, der der genealogischen Historisierung der Gemeinschaft dient. Fanons Bild der politischen Aktivistin löst dieses Paradox auf: Sie verkörpert gleichzeitig die Natur und Kontinuität der dekolonisierten Gemeinschaft und deren Progressivität.<sup>60</sup> Fanon zeichnet die politische Aktivistin jedoch als eine temporäre Figur. Wie

---

<sup>60</sup> In Kapitel III und IV werden die Aktualisierung der Topoi des „Erweckens/Erwachens“ und der „Subjektwerdung auf Einladung“ in befreiungstheologischen und entwicklungspolitischen Texten als Erzählstrategien identifiziert, das subalterne männliche Subjekt respektive das weibliche Subjekt von Entwicklung zu erschaffen und sie anschließend in eine genealogische Erzählung einzuordnen.

erwähnt stellt die rassifizierte subalterne Familie das wichtigste Ziel des „kolonialen Angriffs“ dar. So ist für Fanon die Wiederaneignung der Familie eines der wichtigsten Ziele des antikolonialen Widerstandes. Der Kampf um die Familie macht das Haus zum Ort des Widerstandes und damit zum politischen Raum. Die antikoloniale Revolution bringt bei Fanon also nicht nur die weibliche politische Aktivistin hervor, sondern sie revolutioniert auch die Familie (vgl. Fanon 1965: 109). Deshalb existiert die „Mutter“ in Fanons Konzeption der revolutionären Familie nicht (vgl. McClintock 1996: 270). Die anschließende genealogische Historisierung der Gemeinschaft nach dem Bruch mit der Geschichte, der antikolonialen Befreiung, beinhaltet bei ihm allerdings die Naturalisierung des Familienlebens, die Leugnung von Konflikten zwischen den Geschlechtern und eine Zuschreibung von Geschlechterrollen, die die heterosexuelle Familie als natürliche Einheit fixieren und die Frau als „Mutter“ in einem Raum jenseits der Geschichte positionieren. Die politische Aktivistin verschwindet nun im ahistorischen Raum der Familie und Partnerschaft als „Mutter“ – als Reproduzentin der „befreiten“ Gemeinschaft:

*Fanon is reluctant to acknowledge any gender conflict [...] within the family prior or after anticolonial struggle, or after the national revolution. [...] Feminist agency, then, is contained by and subordinated to national agency, and the heterosexual family is preserved as the 'truth' of society - its organic, authentic form. The family is revolutionized, taken to a higher plane [...] [W]omen's militancy is contained within the postrevolutionary frame of the reformed, heterosexual family, as the natural image of national life (a.a.O. 270-271).*

Trotz aller Einwände ist zu betonen, dass Fanon mit seinem Entwurf der politischen Aktivistin der subalternen Frau einen Platz in der Erzählung gibt. Er rückt sie damit in den Bereich des Sagbaren. Er entwirft ein, wenn auch flüchtiges, weibliches politisches Subjekt. Die politische Aktivistin ist also ein soziosymbolisches Bild, das einen Ort für die Konstitution von Subjektivität und für die politische Artikulation subalternen Frauen bietet. Das biographische Portrait von Martha Matías in Kapitel IV zeigt, das Martha ihren „Mythos von sich selbst“ auf diesem Bild begründet. Zugleich zeigt das Portrait sehr drastisch die diskursive Bestimmung der politischen Aktivistin als temporär (vgl. 4.3.1.)

#### **2.4.2.3. *Popular Communities* und Geschlechterdifferenz**

An der kritischen Reflektion der fanonschen Erzählung von der Dekolonisierung ansetzend, gehe ich nun der Frage nach, wie sich die vergeschlechtlichten Metaphern und Konstruktionen von Zeit und Raum im Prozess der Institutionalisierung von antikolonialen

und nationalen Befreiungsbewegungen – oder allgemeiner gesprochen von *Popular Communities* – konkretisieren. So sind die Beziehungen subalterner Frauen zu Befreiungsbewegungen um einen Widerspruch herum strukturiert, der sich mit ihrem Einschluss auf der metaphorischen und symbolischen Ebene als Ehefrauen, Mütter und soziale Dienstleisterinnen bei ihrem gleichzeitigen Ausschluss auf der Ebene der formalen politischen Repräsentation beschreiben lässt (vgl. McClintock 1996: 277-278). Der politische Aktivismus von Frauen, den McClintock am Beispiel des schwarzen Befreiungsnationalismus des ANC<sup>61</sup> in Südafrika nicht als Folge einer „Erweckung“, sondern als „shaped from below“ und als eigene Politisierung der Frauen gegen staatliche rassistische Gewalt und soziale Exklusion beschreibt (a.a.O. 277), wird hierbei unsichtbar gemacht. Diese Dynamik liegt im System der kulturellen Repräsentation als *Imagined Community* begründet. Deren Erzählung formuliert, wie die Auseinandersetzung mit Fanons genealogischer Historisierung der Dekolonisierung gezeigt hat, die Einheit der Gemeinschaft mit der Metapher der Familie und positioniert Frauen als „Mütter“, „Ehefrauen“ und soziale Dienstleisterinnen für die „gemeinsame Sache“. Diese Sprache macht den *Grassroots*-Aktivismus von Frauen nicht nur unsichtbar, sondern übernimmt auch eine bürgerliche Vorstellung von der Familie als Institution jenseits der Geschichte, die sich im Ausschluss der Frauen als politische Subjekte aus den Strukturen der formalen politischen Repräsentation konkretisiert. So konnten schwarze Frauen im 1923 gegründeten ANC bis 1943 lediglich eine indirekte Mitgliedschaft über ihren Status als Ehefrau eines männlichen Mitglieds der Organisation erhalten, allerdings kein Stimmrecht. Ihr politischer Aktivismus wurde als Hilfe und Unterstützung des männlichen Befreiungskampfes im Bereich des Sozialen (Privaten) positioniert und damit vom Bereich des Politischen (Öffentlichen) abgespalten. Die Repräsentation der befreiten Gemeinschaft beinhaltet also eine Neukonstitution der Geschlechterdifferenz und eine Domestizierung des weiblichen politischen Subjekts:

*[W]omen's [...] political agency [was] domesticated by the language of familial services and subordination. Women's volunteer work was approved insofar as it served the interests of the (male) 'nation', and women's political identity was figured as merely supportive and auxiliary* (a.a.O. 278).

Die hier rekonstruierten dominanten Erzählungen der Dekolonisierung und der Befreiungsbewegungen subalterner Gruppen (*Popular Movements*) ordnen den politischen

---

<sup>61</sup> Der 1923 gegründete ANC ging aus dem „South African Native National Congress“ (SANNC) hervor. Frauen erhielten erst 1943 das Recht auf die volle Mitgliedschaft. 1948 gründeten die Frauen des ANC die „African National Congress Womens League“ (ANCWL).

Aktivismus von Frauen, den dominanten Erzählmustern der genealogischen Historisierung politischer Gemeinschaften folgend, den Bereichen des Familiären, des Sozialen und der Reproduktion zu. Die Positionierung der Frau als „Mutter“ in der als Familie gedachten Gemeinschaft führt zur Domestizierung ihres politischen Aktivismus und damit zu dessen Abspaltung vom Bereich des Politischen, dem Raum des „Geschichte Machens“. Dies konkretisiert sich im Ausschluss der Frauen aus den Strukturen der formalen Repräsentation. Ihre Anerkennung als politische Subjekte ist deshalb immer das Ergebnis ihrer Kämpfe um die Anerkennung der Tatsache, dass ihre Forderungen nicht in der Dekolonisierung oder der „erfolgreichen“ Befreiung aufgehen. Diesbezüglich stellt McClintock zusammenfassend fest: „Only recently has women’s empowerment been recognized in its own right and distinct from the national, democratic and socialist revolution“ (a.a.O. 279).

#### **2.4.3. Mutterschaft und Subjektkonstitution der subalternen Frau**

Es wurde deutlich, dass die Frau vor allem als „Mutter“ in der *Imagined Community* positioniert wird. Dieses Bild eignen sich Frauen, abhängig von ihrer ethnischen oder sozialen Positionierung im sozialen Raum auf verschiedene Art und Weise an. McClintock führt aus, wie beispielsweise burische Frauen in der „zweigeteilten Welt“ Südafrikas die Idee der „Mutter der Nation“ als Kollaborateurinnen des burischen Rassismus antizipierten. Demgegenüber verschob die südafrikanische schwarze Frauenbewegung aktiv die Bedeutung der rassistischen Mutterideologie, die sie exkluierte, hin zu einem politischen Konzept, das eine politische Artikulation wie beispielsweise die Forderung nach Bürgerrechten für schwarze Frauen, ermöglichte (vgl. McClintock 1996: 279). Mutterschaft ist also keine biologische und universelle Quintessenz von Frau Sein, sondern eine umkämpfte soziale Kategorie (vgl. ebd.). Radcliffe/Westwood (1993) und Jennifer Schirmer (1993) bezeichnen Formen der Aneignung und Umdeutung von Mutterschaft zu einem politischen Konzept als *Mothering*. Das *Mothering* beschreibt die Politisierung der Mutterschaft und ihre Bedeutung als politische Strategie subalternen Frauen gegen autoritäre Regime und für die Artikulation von Rechten. Zunächst einmal ist mit Blick auf Guatemala fest zu stellen, dass die Erzählungen des guatemalteken Nationalstaats, als dessen fundamentales Herrschaftsprinzip die Machtgeographie der „zweigeteilten Welt“ gelten kann, subalterne Frauen nicht als Mütter der Nation einschließen. Im Gegenteil:

*At the level of dominant discourse however, women have been placed within the nationalist imaginary as mothers of the nation, symbolically and biologically. [...] [I]t is clear from the ‚national stories‘ that not all women are equally ‚mothers of the nation‘.*



[...] Thus, in Central American countries [...] women of diverse cultural and ethnic groups face extinction by death squads [...] (Radcliffe/Westwood 1993: 14-15).

In diesem Kontext ist die Bedeutung des Neokatholizismus bzw. der Befreiungstheologie als „Option der Armen“ für die Politisierung der Mutterschaft zu betonen. Die Repräsentationen von Weiblichkeit der katholischen Kirche konkurrieren mit dem Bild der „Mutter der Nation“, die in der „zweigeteilten Welt“ ein weißes Gesicht hat. So bietet der katholische Mutter- und Familiendiskurs eine Möglichkeit der Identifikation für subalterne Frauen (vgl. a.a.O. 12). Denn auch dieser Diskurs rückt die subalterne Frau in den Bereich des Sagbaren. Vor dem Hintergrund der gegen die *Comunidad* und die subalterne Familie gerichteten Aufstandsbekämpfungsprogramme der Militärs in Guatemala Anfang der 1980er Jahre stellte die Aneignung des katholischen Symbols der Mutter deshalb eine Strategie des sozialen Widerstands und der Opposition zur Gewalt des Nationalstaates dar. So genannte *Motherist Groups* wie etwa die 1988 gegründete guatemaltekeische Witwenorganisation CONAVIGUA<sup>62</sup> adaptierten katholische Vorstellungen von Mutterschaft und Familie, um das Recht auf die Integrität und Unversehrtheit der Familie zu artikulieren: „The power of such motherist groups also arises from their ability to draw upon the feminine imagery of Catholicism against the state by evoking the image of the suffering mother and her sacrifice (a.a.O. 18). Die Repräsentation dieser Frauengruppen als unpolitisch und ihre Betonung der familiären Rolle als Mutter ist vor dem Hintergrund des militarisierten Raumes und des Angriffs des Staates auf die subalterne Familie eine Positionierung als politische Subjekte: Indem sie das Recht auf Privatheit im Sinne des Rechtes auf körperliche Integrität und die Unversehrtheit der Familie gegenüber dem Staat artikulierten, vollzogen sie zugleich eine Politisierung der Familie und der Mutterschaft (vgl. ebd.). Auch in den Erzählungen von *el Retorno* finden sich katholische Bilder von Mutterschaft. Im biographischen Portrait von Gabriela García (vgl. Kapitel 4.3.2.) zeichne ich nach, wie diese Bilder Gabrielas „Mythos von sich selbst“ begründen.

Im Folgenden rekonstruiere ich mit Hilfe des hier erarbeiteten Interpretationsrahmens die Geschichte, die Geographie und die Systeme der kulturellen Repräsentation der „zweigeteilten Welt“ in Guatemala. Im Zentrum steht erstens die Analyse der während des Krieges erzeugten Brüche und Aktualisierungen der Machtgeographie der „zweigeteilten Welt“ sowie zweitens die Analyse der sozialräumlichen Bedingungen, die schließlich zur Artikulation von *el Retorno* führten.

---

<sup>62</sup> „Consejo Nacional de las Viudas en Guatemala“ („Nationaler Rat der Witwen in Guatemala“).