

Kapitel IV – Erzählungen der Rückkehr

Dieses Kapitel ist der Interpretation der Erzählungen der Rückkehr gewidmet, die die Modernisierungsoffensive *el Retorno* begleiteten. In Form der „dichten Beschreibung“ (Geertz 1983) rekonstruiere ich vor dem Hintergrund der in Kapitel III erstellten sozialräumlichen Landkarte das System der kulturellen Repräsentation der *Retornados/as*. Zunächst beleuchte ich die Geschichte der Orte in Guatemala, die wichtige Referenzen dieser Erzählungen sind, wobei die Gemeinschaft bildende Bedeutung der befreiungstheologisch orientierten *Acción Católica* (AC) deutlich wird (4.1.). In einem zweiten Schritt analysiere ich Sekundärtexte über Flucht, Exil und Rückkehr. Ziel ist, die in *el Retorno* zum Ausdruck kommenden spezifischen Vorstellungen von Raum, Zeit, Gemeinschaft und Subjekt zu extrapolieren, welche die Differenz zur Nation markieren und eine kollektive Gegenerzählung (*Counter Narrative*) identifizieren. Diese *Counter Narrative* ist die dominante Erzählung der Rückkehr und zugleich der Bereich des Sagbaren, der die politische Artikulation der Frauenflüchtlinge ermöglichte (4.2.).

Anliegen des zweiten Teils des Kapitels ist deshalb die *Retornadas* als politische Subjekte des Projektes der selbst bestimmten Rückkehr zu rekonstruieren. Die lebensgeschichtlichen Portraits von drei Rückkehrerinnen unterschiedlichen Alters aus den beiden Wiederansiedlungsgemeinden „Mayalán“ (Ixcán) im Department Quiché und „La Trinidad 15 de Octubre“ (Südküste) im Department Esquintla sollen den Prozess der Subjektconstitution veranschaulichen (4.3.). Die Portraits bilden zum einen mögliche Muster lebensgeschichtlicher Verläufe ehemaliger Frauenflüchtlinge ab. Zugleich repräsentieren sie die möglichen Erzählmuster und weiblichen Bilder für eine „Erzählung des Ichs“ und für eine politische Subjektconstitution (vgl. Hall 1994). Die dominanten Repräsentationen von Weiblichkeit im politischen Gemeinschaftsdenken als *Imagined Community* sowie die Erhebung lebensgeschichtlicher Berichte mit Hilfe der *Oral History* zwingen die Befragte zu einer Anordnung ihrer Lebenserfahrungen als kohärenten Text mit einer „Dramatisierung des Selbst im“ Zentrum. Sie gründet auf kollektiven Mythen und soziosymbolischen Bildern von Frau-Sein der dominanten Erzählung einer Gemeinschaft, die als Basis zur Individuierung des Selbst herangezogen werden und die „Mythen von sich selbst“ bilden. Von dieser Position aus kann in der Erzählung die Beziehung zur dominanten Erzählung und zum dominanten sozialen Modell artikuliert und immer wieder aktualisiert werden (vgl. Chanfrault Duchet 1991). In den Portraits arbeite ich erstens anhand einer textstrukturellen Analyse der Beschreibungen und Darstellungen der Erfahrungen der Vertreibung, des Exils, der Rückkehr

und Wiederansiedlung, geschlechtsspezifische Erzählmuster der Konstitution von Raum, Zeit und Gemeinschaft heraus. Zweitens zeichne ich die unterschiedlichen Strategien der Frauen nach, sich in der dominanten Erzählung der Rückkehr als politische Subjekte zu positionieren. Die Subjekttypen der vorliegenden lebensgeschichtlichen Portraits nenne ich die „die Rückkehraktivistin“ (Martha Matías, 4.3.2.), die „Mutter der Gemeinschaft“ (Gabriela García, 4.3.2.) sowie die „Andere“ (Rafaela Pérez, 4.3.3.).¹⁶² Ihre lebensgeschichtlichen Erzählungen bezeichne ich als *Suberzählungen* (vgl. 1.3.).

4.1. Orte der Erzählung

Die portraitierten Frauen verbindet zum einen die Erfahrungen der Vertreibung, des Exils, des *Retorno* und der Wiederansiedlung und zum anderen, dass sie aus einer Region flohen, in der als Effekt der Modernisierungsoffensive „von unten“ in den 1960er und 1970er Jahre ein translokales Netzwerk neokatholischer *Comunidades* und sozialer Bewegungen entstand (vgl. 3.2.). Diese Region wurde deshalb zu einem privilegierten Ort für die Umsetzung des PNSD (vgl. 3.3.). Sie umfasst das Department Huehuetenango und das Tiefland im Norden des Departments Quiché (Ixcán) und spielt als Ort sowohl für die dominante Erzählung der Rückkehr als auch für die Suberzählungen der Frauen eine zentrale Rolle. Ich zeichne deshalb im Folgenden überblicksartig die lokale Geschichte dieser Region zwischen 1960 bis 1982 nach, dem Jahr, als die Militäroffensive „Victoria `82“ die Mehrheit der Bewohner/innen zur Flucht zwang. Der Schwerpunkt liegt dort, wo die drei portraitierten Frauen ihre lebensgeschichtlichen Erzählungen beginnen. Dazu gehören die *Comunidades* „Buena Vista“ (Gabriela García) und „Ojo de Agua“ (Rafaela Pérez)¹⁶³ in Huehuetenango sowie die von Missionaren der *Acción Católica* gegründete Kooperative „Ixcán Grande“ (Martha Matías).

4.1.1. Buena Vista: Armut, Migration und *Acción Católica*

Die *Comunidad* Buena Vista gehörte zum Landkreis (*Municipio*) Santa Ana Huista im westlichen Hochland des Departments Huehuetenango. Santa Ana Huista, dessen Verwaltungssitz (*Cabecera Municipal*) den gleichen Namen trägt, befindet sich in unmittelbarer Nachbarschaft zum westlichsten Teil von Chiapas, dem Landkreis Frontera Comalapa. Buena Vista war in den 1960er Jahren mit über 700 Einwohnern und Einwohnerinnen die größte *Comunidad* des *Municipio*, in dem nur wenige tausend Menschen

¹⁶² Die Vornamen der portraitierten Frauen habe ich geändert.

¹⁶³ Ojo de Agua, ein Nachbarort der *Comunidad* Buena Vista, findet aufgrund der kargen Datenlage nur am Rande Erwähnung.

lebten und leben.¹⁶⁴ Zusammen mit den umliegenden *Municipios* Nentón, San Antonio Huista, Concepción Huista, Todos Santos Cuchumatanes und Jacaltenango bildet Santa Ana Huista die Region Huista. Die gesamte Gegend ist gebirgig, karg und dünn besiedelt, die Menschen sind bis heute mehrheitlich sehr arm (vgl. ASIES/FUNCEDE 1994: 7-11). Bis zum Krieg lebten sie von der Subsistenz und der saisonalen Arbeitsmigration ins angrenzende Mexiko oder in den Süden Guatemalas, wo sich die großen Baumwoll-, Kaffe- und Zuckerrohrplantagen befanden. Diese Migration prägte die *Comunidad Buena Vista* seit der Gründung des liberalen Agrarexportstaates im 19. Jahrhundert (vgl. Hurtado 2002: 9).

Weitere Dokumente über die Vorkriegsgeschichte der *Comunidad Buena Vista* sind rar. So liegt kaum schriftliches Material über die Aktivitäten der AC in dem Ort oder in der Region vor. Auch meine Interviewpartnerinnen sprachen über dieses Thema kaum. Ich beziehe mich deshalb im Folgenden auf die Aussagen von Diego de Jesús Salucio, die ich in einem explorativen Interview am 14. Juli 2002 erhoben habe. Diego de Jesús Salucio wurde 1954 in Buena Vista geboren.¹⁶⁵ Er erzählt von dem Kreislauf aus Armut, Migration und Ausbeutung auf den Agrarexportplantagen Guatemalas, an der so genannten *Boca Costa* im Süden des Landes. Er selbst ging als Jugendlicher dorthin, um Arbeit zu finden:

Antes se aguantaba mucha hambre, yo recuerdo, antes de la guerra, todos agarraban para la costa, que es la zona Escuintla,¹⁶⁶ que es el área donde hay trabajo para toda la gente de la sierra.¹⁶⁷ [Nos fuimos] en camión, un día y una noche, de rodillas, hasta llegar a la finca.¹⁶⁸ Yo también vine a la costa, vine a probar un mes, pero ví lo duro que estaba, [...] porque le dan un puñito de frijol y como lo cocinan con gas, estufa, todo olor a petróleo tiene esa comida y uno un gran calor en la algodónera,¹⁶⁹ buscando una sombrita, y le dan una bolita así de masa para tomar y tres tortillitas y no más y si se queda uno con hambre hay qué aguantar, y desde las cuatro hasta la una de la mañana está uno haciendo cola, gran fila, porque en la costa en las fincas trabajan de cientos, hay qué hacer esa cola, a que horas va a pasar uno de esa ración, desde la madrugada y hay qué salir a los trabajos, eso era lo duro y yo vine a probar un año. Mucha gente se moría, no aguantaban de hambre, es que es durísimo. No se ganaba... en ese tiempo pagaban a centavo, un centavo la libra de corte de algodón (DS-EI: 1).¹⁷⁰

¹⁶⁴ Die genaue Anzahl der Einwohner/innen ist für die 1960er Jahre nicht zu ermitteln. Eine Regionalstudie von ASIES/FUNCEDE (1994: 10) gibt die Zahl der Bewohner/innen für 1994 mit rund 5000 Menschen an.

¹⁶⁵ Mir ist die Problematik eines Vorgehens bewusst, das Aussagen eines Mannes zur Rekonstruktion der „objektiven“ und „offiziellen“ Geschichte einer *Comunidad* verwendet, während die Methodologie dieser Untersuchung die Lebensgeschichte nicht als Set von Informationen, sondern als „subjektiverende“ Erzählung definiert. Dieses Problem war jedoch aufgrund der schlechten Datenlage nicht anders zu lösen und eine textstrukturelle Analyse des Interviews mit Diego de Jesús Salucio hätte den Rahmen dieser Arbeit gesprengt. Die zitierten Passagen aus dem Interview mit Diego de Jesús Salucio sind mit DS-EI (Diego de Jesús Salucio-Exploratives Interview) gekennzeichnet.

¹⁶⁶ Ein *Municipio* und ein Department im Süden Guatemalas.

¹⁶⁷ Gebirgiges Hochland.

¹⁶⁸ Länderei oder Plantage.

¹⁶⁹ Baumwollplantage

¹⁷⁰ *Libra* ist eine in Guatemala gebräuchliche Mengeneinheit für etwas weniger als 500 Gramm.

Ab Mitte der 1950er Jahre schickte die katholische Kirche im Rahmen der Rekatholisierungskampagne *Acción Católica* Missionare vor allem aus Spanien und den USA in die *Comunidades* des westlichen Hochlands. Anfang der 1960er Jahre begannen die Priester der AC in den *Comunidades* Laienprediger (*Catequistas*) auszubilden und die lokale soziale und ökonomische Organisation zu fördern. Dazu gehörten auch die Ausbildung von Gesundheits- und Bildungsbeauftragten (*Promotores*), die Gründung von Schulen und landwirtschaftlichen Kooperativen. Im verarmten Buena Vista konnte die AC schnell Fuß fassen. Ihre Bildungs- und Gesundheitsprojekte schienen einen Ausweg aus dem Kreislauf von Armut und Migration in die Plantagen zu bieten. Diegos Vater wurde *Catequista* und auch Diego schloss sich der AC an und absolvierte eine Ausbildung zum Gesundheitsbeauftragten:

Entonces mi papá me daba educación y me empezó a decir, 'mirá hijo, yo quiero que vos te capacités', aunque mi situación fue dura, porque cuando yo estuve en la escuela no tenía alimentación. Mis papás eran pobres, pobres, hay qué ganarse el pan. [...] Entonces él me apoyó con estudiar, yo llegué a estudiar quinto grado. Pues como yo también a través de sufrimientos me gustaba mucho la escuela, me gustaba estudiar, se me hacía fácil, hasta quinto grado, sexto pues ya me salí y empecé a trabajar en la comunidad, pensaba en la salud.

Empezaron a traves del comité católico a programar los cursos. Me fui al hospital en Jacaltenango, a sacar los cursos, y la primera capacitación, ya regresé con botiquín chiquito, dijeron ya empéizamos a ver los primeros auxilios, hay qué dar servicio a la comunidad. Yo todavía ahí no conocía mucho como en un curso se quedan muchas cosas oscuras no muy claras, pero dije, 'ya estoy en el trabajo y espero que el mismo trabajo me va a enseñar', entonces empecé a trabajar pero al poco tiempo otro curso, que hay qué sacar seis cursos. Mi formación en salud comenzó de la Acción Católica (DS-EI: 2).

Im Verlauf der 1960er und 1970er Jahre entwickelte sich Buena Vista zu einem ökonomischen, sozialen und kulturellen Zentrum der Aktivitäten der AC in der Region. Die *Comunidad* erhielt Diego zufolge auf der lokalen Ebene eine wichtigere Bedeutung als die *Cabecera Municipal Santa Ana Huista*:

La gente se movía en Buena Vista a las otras comunidades que estaban así aledañas, era la base de la gente de todos los productos de cultivo de maíz, frijol, manía. Todo de Buena Vista. [...] Era una comunidad increíble, en música, en marimba¹⁷¹, todas las fiestas bien alegres, la gente bien elegante, pobres, aunque aguantando o ganando, pero la gente tenía sus festividades, para estar alegre, era muy organizada la gente. Si hay una construcción de una obra de un compañero, ahí van todos, si hay un enfermo ahí van todos, entonces esa es una organización que la gente no se deja morir, entre ambos ahí se ayudan. Había varios comités, había comité de desarrollo, comité de educación, comité de iglesia, el que tenía qué ver mucho con los apoyos era el comité de iglesia, si hay un enfermo, ya recolectamos un dinero para ayudar a esta persona, o sea que había más movilización y también la gente más cooperadora (DS-EI: 5).

¹⁷¹ Ein Musikinstrument, das einem Xylophon ähnelt.

4.1.2. Die mehrfache Kartierung des Raumes: Die „Entwicklungszone“ Ixcán

Weitaus besser dokumentiert ist die Geschichte der Kooperative „Ixcán Grande“ (vgl. u.a. Morrissey 1978, Falla 1992, Garst 1993, Garbers 2002). Ab den 1960er Jahren wurde das bis dato infrastrukturell kaum erschlossene Urwaldgebiet des Ixcán an der Grenze zu Mexiko zum privilegierten Ort konkurrierender Vorstellungen von Entwicklung und Modernisierung zwischen der *Acción Católica* und dem Nationalstaat. Im Rahmen des Konzeptes der nachholenden Entwicklung und der neuen staatlichen Politik zur „Transformation des Agrarsektors“ erklärte die Regierung von Idígoras Fuentes den Ixcán zur Entwicklungszone und förderte den Erwerb von Land sowie die Besiedlung der Region (vgl. 3.1. und 3.2.).

Mit Ixcán wird heute ein 1985 neu geschaffener Landkreis des Departments Quiché bezeichnet. Das Gebiet wird im Westen durch den Ixcán-Fluss (Rio Ixcán) vom Department Huehuetenango und im Osten durch den Chixoy-Fluss (Rio Chixoy) vom Department Alta Verapaz begrenzt. Im Norden grenzt der Ixcán an den lakandonischen Urwald (Chiapas) und im Süden schließen sich die Landkreise Uspantán und Chajul (Department Quiché) an. Vor 1985 beinhaltete der Begriff Ixcán nur das Gebiet zwischen dem Rio Ixcán und dem Xalbal-Fluss (Río Xalbal). Diese Fläche teilte eine imaginäre Linie. Das Gebiet nordwestlich dieser Linie wurde als „Ixcán Grande“ bezeichnet und gehörte offiziell zum Landkreis Santa Cruz de Barrillas (Huehuetenango). Den südöstlichen Teil nannte man „Ixcán Chiquito“. Er fiel unter die Verwaltung des Landkreises Chajul (Quiché). Das Gebiet, das sich bis zum Rio Chixoy erstreckte hieß „Zona Reyna“ und gehörte zum Landkreis Uspantán (Quiché). Später kam die so genannte „Area 520“ im Nordosten hinzu, wo eine der größten Militärbasen des Landes, „Playa Grande“, errichtet wurde (vgl. Garbers 2002: 122-123). Bis in die 1970er Jahre führte in den Ixcán, der im Westen und Süden zudem durch die Bergkette der Cuchumatanes begrenzt ist, keine Straße. Bis heute ist das Gebiet von Uspantán und Chajul aus nur durch tagelange Fußmärsche zu erreichen. Seit 2001 gibt es eine durchgehende Straßenverbindung zwischen Santa Cruz de Barillas im Westen und Cobán, der Hauptstadt des Departments Alta Verapaz im Osten, die im Rahmen des Erweiterungs- und Anbindungsprojektes „Franja Transversal del Norte“ (FTN) gebaut wurde. Außerdem gibt es eine Straße von Cobán in Richtung Norden über Playa Grande, die über den Grenzübergang Los Ingenieros/Playitas nach Mexiko führt.

4.1.2.1. Entwicklung von unten: Die Kooperative Ixcán Grande

1965 startete die Diözese von Huehuetenango in Koordination mit dem 1962 gegründeten staatlichen Agrarinstitut INTA ein Kolonisierungsprojekt im Gebiet von Ixcán Grande. Vorgesehen war eine Kombination aus dem Erwerb privater Ländereien und der Zuweisung von staatlichem Land durch INTA. Geleitet wurde das Projekt von Missionaren des US-amerikanischen Mary-Knoll-Ordens, die zuvor im westlichen Hochland für die AC aktiv gewesen waren. 1966 kamen die ersten 24 Familien aus dem Landkreis Todos Santos Cuchumatanes (Huehuetenango) nach einem mehrtägigen Fußmarsch gemeinsam mit dem Priester Eduardo Doheny in Ixcán Grande an. Bis Ende der 1970er Jahre migrierten rund 1.500 Familien aus Huehuetango¹⁷² in das Gebiet von Ixcán Grande und siedelten sich dort auf einer Fläche von rund 8000 Hektar an (vgl. Garst 1993: 15). Die Auswahlpraxis der Priester für potenzielle Siedler aus den *Comunidades* im westlichen Hochland erfolgte nach strengen Kriterien: Zunächst durften nur junge, gesunde und verheiratete Männer neokatholischen Glaubens an dem Projekt teilnehmen, die sich bereits in ihren *Comunidades* in Huehuetango als überzeugte Konvertiten und als lokale Führungspersonen in den Projekten der AC verdient gemacht hatten. Sie mussten ein Trainingsprogramm durchlaufen und ein komplexes strenges Regelwerk anerkennen. Dazu gehörten Vorschriften bezüglich der Landnutzung, Zahlungsverpflichtungen sowie persönliche und hygienische Verhaltensregeln, darunter ein Alkoholverbot, die Ahndung des Ehebruchs und der Ausschluss aus dem Projekt bei „selbstverschuldeter“ Erkrankung (vgl. Garbers 2002: 130, Morrissey 1978: 21ff). Jeder männliche Haushaltsvorstand, der die Regeln befolgte, erhielt nach einer Probezeit 17,5 Hektar Land. Die neuen Landeigner wurden *Parcelarios* (Parzellenbesitzer) genannt. Das architektonische Design des Besiedlungsprojektes war den israelischen Agrarkooperativen entlehnt und sollte durch die Ansiedlung von Handwerksbetrieben, Handel und sozialen Dienstleistungen wie Schulen über die Landnutzung hinaus eine Entwicklungsperspektive schaffen:

Jeweils 24 kreisförmig angeordnete Landparzellen gruppieren sich um ein Zentrum (Centro), in dem sich die Häuser der Parcelarios sowie kommunale Funktionsgebäude befanden. Für jeweils 16 bis 20 dieser Centros war die Schaffung eines urbanen Zentrums geplant (Garbers 2002: 128, Hervorhebung im Original).

Noch 1966 wurden die ersten beiden *Centros* gegründet. „Centro Uno“ bestand aus den Familien der 24 „Pioniere“ aus Todos Santos Cuchumatanes. „Centro Dos“ setzte sich aus Siedlerfamilien des Landkreises Ixtahuacán (Huehuetenango) zusammen. Bis Doheny 1969

¹⁷² Garbers spricht von 1.600 Siedlern (2002: 124).

aus dem Projekt ausschied entstanden zehn dieser *Centros*. Neben Gruppen aus Todos Santos kamen vor allem Familien aus dem *Municipio* Santa Ana Huista in die ersten *Centros*. Die neuen Siedlerfamilien mussten jedoch auch die Vorschriften der INTA einhalten, die Land ausschließlich als familiäres Besitztum (*Patrimonio Familiar*) vergab. Dieses *Patrimonio Familiar* war als ein auf die Familie zugeschnittenes kleinbäuerliches Unternehmen mit einem männlichen Repräsentanten konzipiert und wurde in allen Siedlungsprojekten zur Basiseinheit lokaler Organisation (vgl. auch 3.1.):

Das Familienoberhaupt (Padre de Familia) [...] galt als ‚Inhaber‘ und mußte für die Bewirtschaftung der Parzelle sorgen können. Das kleinbäuerliche Unternehmen sollte marktorientiert wirtschaften und nur von der Arbeitskraft des Inhabers bzw. seiner Familie abhängig sein (Garbers 2002: 129).

Doheny ordnete 24 dieser „*Patrimonios Familiares*“ einem *Centro* zu. Darüber hinaus gestaltete er die soziale Organisation durch ein säkulares Ämtersystem und verteilte gemeinschaftliche Dienstleistungen und Funktionen auf die männlichen Familienoberhäupter der *Centros*. Dazu gehörten die Bereiche Gesundheit, Bildung, das Betreiben des Dorfladens und die Koordination der Arbeit in Infrastrukturprojekten. Zudem wurde in jedem *Centro* ein katholischer Laienpriester (*Catequista* oder *Animador de la Fé*) ernannt, der für die religiöse Betreuung der *Centros* in Abwesenheit des Priesters zuständig war. Dohenys Idee bestand darin, jedes männliche Familienoberhaupt eines *Centros* mit einem kommunalen Amt in den oben genannten Bereichen zu versehen und so in die Gemeinschaftsarbeiten („*mano de obra*“) und kommunitären Dienstleistungen („*servicios comunitarios*“) einzubinden. Jedes *Centro* wählte außerdem einen Repräsentanten (*Líder*), der sein *Centro* bei der Versammlung der Siedler vertrat. Die direkte Beteiligung von Frauen an dem Ämtersystem des Projektes war nicht vorgesehen, sie übernahmen jedoch laut Garbers häufig zusätzlich zur Organisation der Hausarbeit¹⁷³ die landwirtschaftliche Arbeit ihrer Partner auf der Parzelle, um diese für die geforderten kommunalen Dienste und Gemeinschaftsarbeiten freizustellen. Weder wurden die Tätigkeiten der traditionellen Hebammen (*Comadronas*) in das System der „*servicios comunitarios*“ und der „*mano de obra*“ integriert, noch die Ausbildung schulmedizinisch orientierter Hebammen betrieben (vgl. Garbers 2002: 129-130). Doheny förderte weder die kollektive landwirtschaftliche Produktion noch die Gründung von landwirtschaftlichen Produktionskooperativen. Jeder *Parcelista* produzierte individuell bzw. im Familienverband. Die Landbesitzverhältnisse waren wie erwähnt durch das INTA in Form des *Patrimonio*

¹⁷³ Dazu gehörten die oft anstrengenden und mit weiten Wegen verbundenen Tätigkeiten wie die Bereitstellung der Wasser- und Brennholzversorgung.

Familiar geregelt, wobei der männliche Haushaltsvorstand den Nutzungs- bzw. den provisorischen Eigentumstitel erhielt. So bezogen sich die kollektiven und über die *Centros* hinaus reichenden Formen der Organisation auf die sozialen und infrastrukturellen Dienstleistungen. Sie wurden also im Unterschied zum Landbesitz nicht vom Staat, sondern von der katholischen Kirche geregelt.

Im September 1969 löste der Priester Guillermo Woods Doheny als Leiter des Kolonisierungsprojektes ab. Woods änderte Dohenys strikt religiöse Philosophie, verfolgte ein Programm der schnellen Expansion und trieb die Gründung und staatliche Anerkennung einer Großkooperative in Ixcán Grande voran. Am ersten Januar 1970 wurde schließlich die Spar- und Kreditkooperative Ixcán Grande („Cooperativa de Ahorro y Crédito, Ixcán Grande“), die das gesamte Gebiet der 8000 Hektar von Ixcán Grande beanspruchte, juristisch anerkannt (vgl. Falla 1992: 12, Garst 1993: 15). Ein wichtiger Teil von Woods Expansionspolitik bestand in einer breiten und von sozialreligiöser Rhetorik geprägten Werbekampagne im westlichen Hochland, die insbesondere über das Radio durchgeführt wurde. Zudem durften unter Woods auch unverheiratete Männer und Angehörige evangelischen Glaubens an dem Besiedlungsprojekt teilnehmen und *Parcelistas* werden. Ansonsten führte er weitgehend das Regelwerk in Bezug auf die kollektiven und persönlichen Verhaltensvorschriften und hinsichtlich der lokalen sozialen Organisationsformen fort und ließ neue Siedler ebenfalls zunächst eine mehrmonatige Probezeit durchlaufen.

Woods veränderte die Geographie des Projektes, indem er die Landparzellen schachbrettartig anordnete und die bereits existierenden *Centros* 1973 einem *Pueblo* zuordnete, das den Namen „Mayalán“ erhielt und sich im äußersten Südwesten des Gebietes Ixcán Grande in der Nähe des Flusses Ixcán befand.¹⁷⁴ Im Verlauf der 1970er Jahre entstanden vier weitere *Pueblos* im Gebiet von Ixcán Grande: Dazu gehörten „Xalbal“ im Südosten, „Pueblo Nuevo“ (auch „Tercer Pueblo“ oder „Resurrección“ genannt) im Osten, „Cuarto Pueblo“ (auch „La Unión“ oder „Selva Reyna“ genannt) und „Los Angeles“ („Quinto Pueblo“) nördlich von Mayalán. Jedes *Pueblo* wurde zum Sitz einer Teilkooperative. 1974 erhielten diese Teilkooperativen einen kollektiven Landtitel über die 8000 Hektar Land. Jede von ihnen ernannte eine eigene Leitung (*Junta Directiva*). Die Gesamtleitung des Projektes wurde in Mayalán eingerichtet. Ein Teil der *Parcelarios* war nun Gesellschafter (*Socios*) der Kooperative Ixcán Grande geworden und für die Rückzahlung der Darlehen für die

¹⁷⁴ Der Ort wird auch „Mayaland“ („Land der Maya“) genannt. Dass der Begriff „Maya“ bereits Anfang der 1970er existiert, hat jedoch weniger damit zu tun, dass sich die indigenen Gruppen dieser Zeit bereits als „Mayas“ definierten oder in der anthropologischen Diskussion der Begriff „Maya“ als normative ethnische Kategorie verwendet worden wäre.

Patrimonios Familiares zuständig. Allerdings erhielten nur 400 der über 1500 Haushalte bis Ende der 1970er Jahre einen provisorischen Eigentumstitel über ihr Land (vgl. Garbers 2002: 131).

Woods begann zudem mit der Ausrichtung der Landwirtschaft auf den Verkauf und mit einer Vereinheitlichung der Anbau- und Vertriebsmethoden. Er hielt die *Parcelarios* und *Socios* dazu an, neben Mais und Bohnen für den Eigenbedarf vor allem Kardamon anzubauen, ein Produkt, für das zu jener Zeit hohe Preise auf dem Weltmarkt erzielt wurden. Weil es noch keine Straßen gab, wurde in jedem *Pueblo* eine Landepiste gebaut. Woods erwarb ein Kleinflugzeug, um die landwirtschaftlichen Produkte der Kooperative, aber auch Kranke aus dem Kolonisierungsgebiet heraus- und Produkte des alltäglichen Bedarfs für die Dorfläden der Kooperative in den Ixcán hinein zu bringen. Rachel Garst (1993: 18) zufolge florierte die Kooperative Ixcán Grande in den 1970er Jahren und verfügte über eine vergleichsweise moderne technische Infrastruktur: „La cooperativa Ixcán Grande, por ejemplo, en su auge llegó a tener plantas de generación eléctrica, un beneficio, avionetas y hasta su propio hangar en el aeropuerto de La Aurora [Ciudad de Guatemala].“ Garbers betont den sozialen und ökonomischen Modellcharakter der Kooperative Ixcán Grande als ein Modernisierungsprojekt jenseits der Kontrolle und des Einflusses staatlicher Institutionen. Ihm zufolge entfalteten sich in Ixcán Grande

die von den katholischen Priestern propagierten ‚modernen‘ Formen sozialer Organisation ohne direkte Einschränkungen durch staatliche Machtansprüche oder konkurrierende traditionelle Strukturen [...]. Die Organisationsform der Kooperative wurde nicht nur zum Modell ökonomischer Organisation, sondern übernahm darüber hinaus auch politische und soziale Funktionen im Inneren der Dorfgemeinschaft (Garbers 2002: 127).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass nicht nur die Landvergabekriterien von INTA zu einem Verständnis der kleinbäuerlichen Familie als kleinste soziale und unternehmerische Einheit mit einem Mann als ihren Repräsentanten führte (vgl. auch 3.1.). Auch die Aufnahmekriterien der Priester des Mary-Knoll-Ordens für das Besiedlungsprojekt beförderten die männlichen Besitz-, Verwaltungs- und Entscheidungsstrukturen in Ixcán Grande. Das von ihnen entworfene Projektdesign bewirkte eine materielle, soziale und ökonomische Reorganisation der *Comunidad* in Form des *Centros* und der *Kooperative*. Trotz des Paternalismus und strenger Verhaltensvorschriften seitens der Projektleiter gab es eine breite Akzeptanz des Projektes seitens der *Parcelarios* und *Socios*: Die Kooperative wurde wie ein Projektinitiator der AC im Interview mit Garbers herausstellt zur „einzigen Struktur mit politischer Macht, die einzige Struktur überhaupt in den *Comunidades*“ (Garbers 2002:

128). Nicht zuletzt hatte Ixcán Grande eine starke politische Außenwirkung. Denn zum einen konnte die Kooperative ökonomischen Erfolg und Unabhängigkeit vorweisen. Zum anderen waren die *Pueblos* und *Centros* nicht nur untereinander, sondern auch mit den Herkunft-*Comunidades* im westlichen Hochland gut vernetzt. Spanisch wurde zur Verkehrssprache der *Socios* und *Parcelarios*, die außerdem verschiedene indigene Idiome sprachen. Des Weiteren verfügten einige Orte der Kooperative seit Beginn der 1970er Jahre über Kontakte zu Gewerkschaften. Auch *Catequistas* und Funktionsträger wie Gesundheits- und Bildungspromotoren standen über Fortbildungen im Austausch mit der zunehmend politisierten AC (vgl. Garbers 2002: 133). Zwischen dem westlichen Hochland und dem Ixcán entstand ein translokales Netzwerk neokatholischer *Comunidades*. Die Kooperative Ixcán Grande als Zentrum dieses Netzwerkes forderte damit die Fundamente der ladinischen Modernisierungsideologie und die Machtgeographie der „zweigeteilten Welt“ heraus (vgl. 3.2.). Sie wurde deshalb ab Mitte der 1970er Jahre zum Ziel staatlicher Kontrollbestrebungen (vgl. Garbers 2002: 132).

4.1.2.2. Der Ixcán als Ort für Entwicklung von oben

Mit dem Amtsantritt des Präsidenten Carlos Arana Osorio 1970 und insbesondere während der Regierungszeit von General Kjell Laugerud García ab 1974 wurde die Besiedlung des Ixcán auch von staatlichen Institutionen stärker vorangetrieben. Ziel war die Ausdehnung der Agrarfronten in die dünn besiedelten Regenwaldregionen Guatemalas (vgl. 3.1.). Die Besiedlungsvorhaben der genannten Regierungen sind als Teil eines größer angelegten regionalen Entwicklungsprojektes namens „Franja Transversal del Norte“ (FTN) zu sehen. Der Ixcán lag in der geographischen Mitte dieses Projektes, das sich über die Urwaldgebiete im Norden des Landes von Osten (Department Petén) über Teile der Departments Izabal, Alta Verapaz und Quiché bis nach Westen (Huehuetenango) erstrecken sollte. Eine Straße, die die FTN von Osten nach Westen durchläuft, sollte durch den infrastrukturell kaum erschlossenen Ixcán gebaut werden, um die Departments Petén und Huehuetenango zu verbinden und den Export von landwirtschaftlichen Gütern, Vieh und Erdöl zu ermöglichen. So wurden gleichzeitig die ersten Ölförderungsanlagen im Süden und Südosten des Ixcán errichtet. Ab 1970 vergab die Regierung deshalb rund um diese Ölförderanlagen kleine Parzellen zu den Bedingungen des „Patrimonio Familiar“ (vgl. Garst 1993: 16). Ab 1980 unterstützte die US-amerikanische Entwicklungsagentur US-AID die staatlichen Kolonisierungsprojekte auch im Nordosten des Ixcán mit dem „Programm zur Kolonisierung des Ixcán“ („Programa de Colonización del Ixcán 520-T-026“) kurz „Projekt 520“ genannt. Geplant war die Ansiedlung

von 5000 Familien, von denen jede 9,5 Hektar Land erhalten sollte.¹⁷⁵ James Painter (1978: 35) ist der Meinung, es sei das wichtigste Ziel der FTN gewesen, billige Arbeitskräfte in die Region zu bringen, wo in den 1970er Jahren begonnen wurde, große Agrarexportplantagen aufzubauen, die sich im Besitz von hohen Regierungsfunktionären und von Offizieren befanden. Die „guatemaltekeische Kirche im Exil“ (IGE 1987: 101-102) teilt Painters Meinung, sah aber in den staatlichen Kolonisierungsprojekten im Ixcán und insbesondere im „Projekt 520“ ein Element der staatlichen Aufstandsbekämpfungsstrategien unter Einbindung der Siedlerfamilien des von US-AID finanzierten Projektes. Diese Strategien richteten sich ab Mitte der 1970er Jahre gegen die unabhängigen Kooperativenprojekte der katholischen Kirche und wurden zunehmend systematisiert. Tatsächlich wurde auf dem Gebiet des „Projektes 520“ in den 1970er Jahren mit „Playa Grande“ eine der größten Militärbasen Guatemalas gebaut und die Bewohner/innen des Projektes 520 wurden ab Anfang der 1980er Jahre am konsequentesten in paramilitärische Strukturen integriert. Im „Nationalen Plan für Sicherheit und Entwicklung“ (PNSD) von 1982 war die Einrichtung eines „Entwicklungspols“ im Ixcán vorgesehen (vgl. 3.3.). 1985 institutionalisierte die Regierung von General Oscar Mejías Vítores die Militarisierung des Ixcán mit der Gründung eines neuen *Municipios*, das man dem Department Quiché zuordnete: Cantabal, ein von der Armee in der Nähe der Militärbasis Playa Grande errichteter Ort wurde zum Verwaltungssitz des neuen Landkreises Ixcán erklärt (vgl. Garst 1993: 51-53).

4.1.3. Militarisierung und sozialer Widerstand

Am 7. Juni 1975 ermordete eine Einheit der Guerillaorganisation EGP im Ixcán den als „Tigre del Ixcán“ bekannten Großgrundbesitzer José Diego Arenas. Obwohl die erste Einheit des EGP schon im Januar 1972 von Mexiko kommend in den Ixcán eingesickert war und sich von dort aus Richtung Huehuetanango und das zentrale Hochland des Quiché bewegte, gilt die Ermordung Arenas als erste öffentliche bewaffnete Aktion der Organisation. Sie bescherte ihr großen Zulauf und markierte zugleich den Beginn einer schnell zunehmenden Militarisierung der Kooperative Ixcán Grande sowie der gesamten Departments Huehuetanango und Quiché (vgl. CEH 1999, Kapitel 1: 174-175). Zunächst begann das Militär Mitglieder der AC und die Funktionsträger der Kooperative Ixcán Grande zu

¹⁷⁵ Insgesamt ließen sich bis zum Beginn der Militäroffensive „Victoria `82“ jedoch nur 2.000 Familien dort nieder. Es entstanden 32 Dörfer auf den winzigen Parzellen. Die von INTA und AID geförderte Entwicklungsstrategie der FTN berücksichtigte die landwirtschaftlichen Kapazitäten und Vertriebsmöglichkeiten des Ixcán nicht und trug deshalb letztlich zu einer weiteren Verarmung der neuen Siedler/innen bei. Die meisten von ihnen gingen wieder und verkauften oder vergaben ihr Land an Angehörige der Armee und an politische Provinzfunktionäre. Die 1,1 Millionen US-Dollar, die US-AID INTA für das Entwicklungsprojekt zur Verfügung stellte, wurden vor allem in den Bau von Straßen und Schulen investiert (vgl. Garst 1993: 17).

verfolgen (vgl. a.a.O. 100). Es kam zu selektiven Morden und Entführungen. Mehrere *Catequistas* „verschwanden“ spurlos aus der Kooperative (vgl. a.a.O. 98). Zwischen Februar 1976 und Dezember 1977 brachten Einheiten der Armee insgesamt 68 Mitglieder der Leitungsgremien der Kooperative Ixcán Grande um (vgl. a.a.O. 163). 1976 verschärfte die Regierung von Laugerud García auch den Druck auf Guillermo Woods. Er erhielt Morddrohungen und die zivile Luftverkehrsbehörde entzog ihm die Fluglizenz unter dem Vorwand, er sei unerlaubt in den mexikanischen Luftraum eingedrungen. Schließlich verschwand Woods am 20. November 1976 nach dem Absturz seines Flugzeuges im zentralen Hochland des Quiché spurlos.¹⁷⁶ Die Militärs begannen Woods's Funktionen in der Kooperative zu übernehmen sowie ihre ökonomischen und sozialen Aktivitäten zu leiten und zu kontrollieren, die Infrastruktur zu modernisieren und Stützpunkte in der Nähe der *Pueblos* der Kooperativen zu errichten (vgl. Falla 1992: 19-20). Im Bericht der CEH heißt es hierzu:

Ese mismo año el ejército comenzó a jugar un papel más activo en las cooperativas. Ofrecía vuelos en helicópteros y aviones Arava para trasladar la carga y los enfermos en un intento por ganar el espacio dejado por la desaparición del padre Woods. Amplió la pista de aterrizaje de San Luis para usar este lugar como el centro de operaciones en el área y reparó las pistas de Xalbal y Cuarto Pueblo. La comunidad de Cuarto Pueblo aceptó sin mayores problemas el apoyo del coronel Fernando Castillo, coordinador del Instituto Nacional de Cooperativas (INACOP), porque se veía como algo beneficioso para el pueblo. El ejército llegó a tener presencia en las cinco cooperativas [de Ixcán Grande]. El primer destacamento militar fue ubicado en Xalbal, y se instalaron después los de Mayalán, Pueblo Nuevo y los Angeles. El pretexto para la ubicación de un destacamento en Cuarto Pueblo fue brindar seguridad a los aviones y helicópteros (CEH 1999, Kapitel 1: 99).

Das Verschwinden von Guillermo Woods stellte den Anfang vom Ende eines legalen Agierens der AC in Guatemala dar. Zwischen November 1976 und Dezember 1977 wurden 143 Aktivisten und *Catequistas* der AC im Ixcán und in der angrenzenden Region Ixil (Department Quiché) von Soldaten oder Todesschwadronen entführt oder ermordet. Im Dezember 1978 nahm die Armee den deutschen Priester Carlos Stetter als letztes legal agierendes Mitglied der AC auf der Landepiste in Huehuetenango fest. Er wurde in einen Militärstützpunkt gebracht, verhört und gefoltert. Anschließend gab man ihm 24 Stunden Zeit das Land zu verlassen (vgl. a.a.O. 162-163). Die Räume der zivilen sozialen und politischen Opposition schlossen sich. 1980 begann stattdessen die Guerillaorganisation EGP mit bewaffneter Propaganda offen in der Kooperative Ixcán Grande aufzutreten. Dazu schreibt CEH:

¹⁷⁶ Die genauen Umstände seines Todes blieben ungeklärt. Verschiedene Zeugen der CEH gehen jedoch davon aus, dass das Militär sowohl den Lizenzentzug als auch den Absturz zu verantworten hatte (vgl. a.a.O. 100).

En 1980 se producen las primeras incursiones de la guerrilla en el área de Cuarto Pueblo. En la primera oportunidad en que se presentaron en el pueblo, los guerrilleros dejaron volantes y pintaron consignas en las paredes: 'Viva el EGP', 'Somos guerrilleros, somos sus amigos'. En una ocasión, todavía en 1980, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) entró en Cuarto Pueblo, tomó el mercado y dio una charla política a la junta directiva (a.a.O. 98).

In der Kooperative Mayalán führte das „Verschwinden“ des dritten Leitungsmitgliedes innerhalb von 18 Monaten dazu, dass die Bewohner/innen sich erstmals öffentlich gegen die Militarisierung und die Repression zur Wehr setzten. Sie führten eine Protestkundgebung durch, zogen vor den Militärstützpunkt und forderten, dass die Armee sich zu den Entführungen bekennt und die „verschwundenen“ Mitglieder des Leitungsgremiums freilässt. Sie tauchten nicht mehr auf, aber die Entführungen wurden vorerst eingestellt. Dafür begann das Militär, offen in Mayalán zu patrouillieren (vgl. Falla 1992: 28).

In Huehuetenango verstärkte die Armee ihre Präsenz. Im Juni 1980 kam es in Buena Vista zu einem ersten Massaker.¹⁷⁷ Diego de Jesús Salucio berichtet, dass in der Folge vor allem die Aktivisten der AC begannen für Wochen und Monate die *Comunidad* zu verlassen. Sie versteckten sich in den umliegenden Bergen oder auf den Plantagen an der mexikanischen Grenze, wo sie während der Ernte gearbeitet hatten:

Ya en el ochenta, empezaron, fue ya la presión de la fuerza, y que empezaron a secuestrar a las personas [...]. La gente de ese miedo se huyó, se metió al monte, ya no quedaban en sus casas. [Solo regresaban] en el día a veces, llegaban a comer, más en el monte se vivía, allá se dormía, los hombres dormían pues entre el monte, algunas mujeres quedaban en casas así reunidas por pares quedaban ahí, pero ya los hombres no quedaban, el ejército temprano o en la noche llegaba a secuestrar. [El ejército llegó con listas, con nombres] Ahí aparecimos los catequistas, los promotores, más perseguían a los animadores de católicos. A los que persiguen más son a las cabezas, a los católicos, los de salud, a esos que son las cabezas que sirven para dirigir el trabajo, pero ellos pensaban de otra forma, independientemente (DS-EI: 6).

Auch Diegos Name befand sich unter denen der gesuchten AC-Aktivisten. Er verließ deshalb nach dem Massaker mit seiner Familie Buena Vista und gehörte zu den ersten Flüchtlingsgruppen, die in Mexiko eintrafen:

¹⁷⁷ Aus dem Nachbarort „Ojo de Agua“ verschleppte das Militär Jesús María Ambrosio nach Buena Vista, wo die Soldaten ihn hinrichteten. Danach nahmen sie die drei Brüder Felix, Sotero und Tiburcio Jeronimo Montejo fest und verschleppten sie in die Hauptstadt des Departments Huehuetenango. Außerdem entführten die Soldaten weitere fünf Männer aus Buena Vista, darunter drei Jugendliche und ein kleiner Junge und exekutierten sie außerhalb des Ortes. Drei Tage später kamen sechs zivil gekleidete und maskierte Männer mit Sotero Montejo, dem sie eine Kapuze über den Kopf gezogen hatten, wieder und zwangen ihn, ihnen das Haus des Katecheten Laureano Díaz zu zeigen, der bei dem Versuch zu fliehen erschossen wurde. Anschließend folterten und exekutierten die Männer Sotero Montejo (CEH 1999, Kapitel 9: 421, 426, 487).

Yo y mi familia nos fuimos para México, de una vez, o sea que yo salí antes, cuando fue ya mi familia, yo esperé en la frontera, este ya mis dos hijas que tengo ahorita, apenas iba mi esposa cargando cosas, como eran chiquitías no podían caminar, gracias a un viejecito que en paz descanse que dio apoyo a mi esposa, porque yo también era perseguido, no podía estar más tiempo, me tuve que adelantar, me fui, y llegó mi familia y dijeron ya estamos aquí en la frontera ahora nos vamos a México a ver a dónde nos vamos a quedar, buscar posada, ... así nos fuimos a México (DS-EI: 6).

Im Jahr 1981 begann der EGP in Huehuetenango die Strategie der faktischen Machtübernahme zu verfolgen. Die Organisation versuchte das Department vom Rest des Landes zu isolieren. Die Gründe sind folgende: Zum einen befand sich in Huehuetenango ihre nationale Leitung. Zum anderen gab es von dort aus „Korridore“ in Richtung Ixcán und in die Ixil-Region. In dieser Zeit kam es auch zu einer schnell anwachsenden Unterstützung ganzer *Comunidades* für den EGP, vor allem in Dörfern der Region Huista, die wie Buena Vista nahe der mexikanischen Grenze lagen (vgl. Stepputat 1995: 4). Die Streitkräfte erklärten deshalb den gesamten Landkreis Santa Ana Huista zum militärischen Angriffsziel, zum *Pueblo Blanco*, und seine Bewohner/innen zu „Subversiven“ und „Kommunisten“ wie Diego berichtet:

Por la forma de actuar, se admiraba la gente cómo se ayudan unos a otros, han de ser guerrilleros, son comunistas, y decían que son comunistas porque lo hacíamos todo en comunidad, en común, trabajemos y todo, bueno pueden decir que ya la cuestión organizativa ya sale de cabezas que pueden movilizar a más gente (DS-EI: 7).

Im Januar 1981 verübte eine Einheit des Militärs ein viertägiges Massaker in der *Cabecera Municipal* Santa Ana Huista, bei dem insgesamt 18 Menschen gefoltert und hingerichtet wurden. Zur Abschreckung ließ man ihre verstümmelten Leichen in den umliegenden *Comunidades* auftauchen (vgl. CEH 1999, Kapitel 9: 487-488).

In der Kooperative Ixcán Grande ging eine Einheit der EGP 1981 in die Offensive. Am 30. April um fünf Uhr morgens griff die Kolumne „19 de enero“ den Militärstützpunkt in der Teilkoperative Cuarto Pueblo an. Der Kampf dauerte zwei Stunden. Lange Zeit sah es so aus, als ob die Aufständischen die Auseinandersetzung für sich entscheiden würden. Dann erreichte ein Militärflugzeug den Ort, das Verstärkung brachte und den Stützpunkt bombardierte. Er wurde fast völlig zerstört. Etwa 130 Soldaten, aber nur zwei Guerilla-Kämpfer starben. Trotzdem zog sich die Guerillaeinheit zurück. Noch am gleichen Tag wurden die gesamte Leitung der Kooperative sowie die Mitglieder des Wachschutzkomitees, ein Gesundheitspromotor und ein Lehrer festgenommen, in den Militärstützpunkt gebracht und dort hingerichtet (vgl. CEH 1999, Kapitel 7: 100). Infolge des Massakers organisierten

die Bewohner/innen ein Wach- und Informationssystem, das die Annäherung von Einheiten der Armee erkennen und melden sollte. Im November 1981 zog sich das Militär aus der Kooperative Ixcán Grande zurück (vgl. a.a.O. 102). Das Gebiet der Kooperative wurde vom EGP zur „befreiten Zone“ erklärt. Die Organisation begann mit den *Socios* ein System der Selbstverteidigung aufzubauen, das weitgehend ohne Waffen auskommen sollte: Flugpisten wurden sabotiert, verlassene Militärlager abgebrannt und rote Fahnen gehisst (vgl. Falla 1992: 47, Garbers 2002: 135). Außerdem forderte der EGP die Bevölkerung auf, vorsorglich Lebensmitteldepots und Verstecke rund um die Wohnorte der Kooperativen einzurichten (vgl. CEH 1999, Kapitel 7: 101).

4.1.4. *Sweeping Operations*

Im März 1982 kam die Armee in die Kooperative Ixcán Grande zurück. Am 14. März, einem Markttag, umzingelten mehrere tausend Soldaten die Teilkooperative Cuarto Pueblo. Es begann ein dreitägiges Massaker, bei dem rund 400 Menschen ermordet wurden (vgl. CEH 1999, Kapitel 7: 102-111). Das Massaker von Cuarto Pueblo markierte den Beginn der *Sweeping Operations*, die mit der Militäroffensive „Victoria '82“ systematisiert wurden. Die Armee erklärte das gesamte Territorium der Departments Quiché und Huehuetenango zur „roten Zone“ („Zona Roja“) und die Bevölkerung zum Kriegsziel (vgl. CEH 1999, Kapitel 3, 367). Nach dem Staatsstreich gegen Präsident Lucas García am 23. März 1982 übernahm der General Ríos Montt die Regierung und das Kommando über die Streitkräfte (vgl. 3.3.). In den folgenden Monaten konzentrierte die Armee die *Sweeping Operations* auf den Ixcán. In der Militärbasis Playa Grande, die zur größten Militärzone des Landes ausgebaut wurde, liefen die militärischen Planungen zusammen. Hier kamen Verstärkung für das Heer sowie militärische Spezialisten des guatemaltekischen Geheimdienstes an. Von Playa Grande aus wurde seit der Machtübernahme von Ríos Montt jeder Schritt der Menschen im Ixcán kontrolliert. Hierzu heißt es im „Wahrheitsbericht“ des guatemaltekischen erzbischöflichen Menschenrechtsbüros (REMHI):

Trás el golpe de Estado del 23 de marzo se agregaron las zonas militares de Cobán y Huehuetenango como puntos irradiadores del Ejército sobre Ixcán. Playa Grande era el punto de confluencia de todos ellos. [...] El Ejército hizo su fuerte en Playa Grande desde donde se coordinaron las operaciones, incluyendo los refuerzos que llegaban de la capital, Petén, Huehuetenango, Cobán y el Oriente. Ahí entrenaban a los [...] especialistas de la inteligencia militar que se distinguieron por su crueldad en las masacres. Playa Grande, primero base militar y luego zona militar, era también el lugar de control para la población que entraba y salía de ese lado del Ixcán (REMHI 1998, Band 2, Kapitel 4, o.S.).

Zwischen dem 10. und dem 12. Mai 1982 verließen fast alle Bewohner/innen der Teilkoooperative Mayalán den Ort und flüchteten in die zuvor angelegten Verstecke. Die Armee kontrollierte alle Wege von und nach Mayalán. Als das Militär im Juni in den Ort einrückte fand es ihn verlassen vor. Die Armee wertete die Abwesenheit der Bewohner/innen als Zeichen ihrer Komplizenschaft mit dem EGP und verfolgte die Geflohenen mit äußerster Härte.¹⁷⁸ Die Soldaten blieben drei Tage in Mayalán, plünderten die Häuser und ermordeten über 100 Menschen aus den umliegenden Siedlungen. Anschließend brannten die Soldaten den Ort nieder (vgl. Falla 1992: 200-203, CEH 1999, Kapitel 10: 1102-1103).

In Huehuetenango verkündete der EGP am 2. Juni 1982 das Department unter seine Kontrolle gebracht und vom Rest des Landes abgeschnitten zu haben (vgl. REMHI 1998, Band 3, Kapitel 4, o.S.). Mitte Juni reagierte das Militär. Die Streitkräfte kündigen eine *Sweeping Operation* in der Region Huista an, bei der insgesamt 3000 Soldaten und 14 Militärhubschrauber eingesetzt wurden (vgl. CEH 1999, Kapitel 3: 367). Die Offensive begann im Juli. Am 20. August 1982 erreichte die Armee die *Cabecera Municipal* Santa Ana Huista. Die Soldaten brannten nahezu den gesamten Ort nieder, darunter auch das Personen- und Besitzregister des Landkreises. Buena Vista und der Nachbarort Ojo de Agua wurden neben anderen *Comunidades* zur Unterstützungsbasis des EGP erklärt. In wenigen Tagen militarisierte die Armee die Region Huista vollkommen. Sie errichtete Militärstützpunkte und –posten in allen Orten¹⁷⁹ und rekrutierte die verbliebene Bevölkerung in paramilitärische Verbände (vgl. ebd.).¹⁸⁰ Im September 1982 rückte die Armee in Buena Vista ein. Die Soldaten fanden auch hier ein verlassenes Dorf vor, plünderten es, brannten es nieder und verfolgten die Vertriebenen. Ein Augenzeuge der CEH und ehemaliger Bewohner Buena Vistas berichtet über die Offensive der Armee in Huehuetenango und über die Exterritorialisierung der Bewohner/innen der *Comunidad*:

¹⁷⁸ So exekutierten Angehörige der Armee in Mayalán am 14. Mai Nicolas Mendoza, der mit seiner 15-jährigen Tochter zurück ins Dorf gekommen war. Die Soldaten verschleppten das Mädchen. Es tauchte nicht mehr auf (vgl. CEH 1999, Kapitel 10: 901) Am 25. Mai exekutierte das Militär zwei Männer, die sich auf dem Weg in ihre Verstecke befanden. Ihre Leichen hängten die Soldaten an einem Baum auf (vgl. a.a.O. 927-928). Am 30. Mai nahmen Soldaten Diego Ramírez auf dem Weg zwischen Mayalán und Xalbal fest, als er mit seiner Familie aus dem Ixcán flüchten will. Er wurde entführt und tauchte ebenfalls nicht mehr auf (vgl. CEH 1999, Kapitel 10: 1159).

¹⁷⁹ Insbesondere in Schulen, Alphabetisierungszentren und Gesundheitsposten, die die AC aufgebaut hatte, wurden Stützpunkte eingerichtet.

¹⁸⁰ Mit der Etablierung paramilitärischer Strukturen nahm die sexuelle Gewalt gegen Frauen signifikant zu (vgl. auch 3.3.). Im August trieben Soldaten alle noch anwesenden Bewohner/innen der *Comunidad* Buena Vista im Dorfzentrum zusammen. Dort vergewaltigten sie vier junge Frauen zwischen 15 und 17 Jahren. Am gleichen Tag exekutierten Soldaten im Nachbardorf Ojo de Agua eine schwangere Frau (CEH 1999, Kapitel 9: 468).

En el año 1982, el 21 de septiembre, la gente ya no aguantó; el Ejército lanzó una gran ofensiva; eran muchos batallones que iban barriendo la zona; cubrían todo lo que era Huehuetenango. Entonces la gente ya no podía; hubo bombardeos y sacaron a toda la gente que estaba en los lugares más empinados, corrieron todo el día en desbandada, iban bajo el agua, caminaban en la noche, ya no había otro camino que salir para México y, lo peor, era salir sin nada [...]. Nuestra comunidad quedó como un desierto, nadie vive allí; el templo, las imágenes se las robaron; botaron el templo, [...] no acabaron con nosotros pero sí con nuestra siembra, nuestros animales; cada quien agarró lo que le gustaba. Tuvimos que buscar en otro país [...].

Todos los de Buena Vista nos fuimos para el refugio. Nuestros terrenos el Ejército se los entregó a gente de la cabecera municipal. Como todos los terrenos de Santa Ana Huista son municipales, lo que nos daban eran recibos de pago de la tierra; pero como quemaron nuestras casas, también se quemaron nuestros papeles (CEH 1999, Kapitel 3: 367-372).

Im Dezember 1982 erklärte die mexikanische Flüchtlingsbehörde COMAR, dass sie entlang der Grenze zwischen Mexiko und Guatemala insgesamt 36.000 guatemaltekeische Flüchtlinge gezählt habe. Zwischen 1981 und 1984 registrierten der UNHCR und COMAR in Mexiko insgesamt 13.000 Menschen aus dem Ixcán und 3.000 Menschen aus dem Landkreis Santa Ana Huista (vgl. CEH 1999, Kapitel 4: 259).¹⁸¹

¹⁸¹ Falla (1992: 217) schätzt, dass zwischen 1975 und 1982 etwa 1000 bis 1200 Menschen im Ixcán von den Streitkräften ermordet wurden. Die Gesamtbevölkerungszahl der Region jener Zeit wird auf 40.000 bis 50.000 Menschen geschätzt (vgl. auch Garst 1993: 19). Eine genaue Zahl der Toten im Landkreis Santa Ana Huista konnte nicht ermittelt werden.

4.2. Die dominante *Counter Narrative*

In diesem Unterkapitel beschäftige ich mich mit der Frage, wie die oben nachgezeichneten Ereignisse und Orte sowie die Erfahrungen der Flüchtlinge in Mexiko in Abgrenzung zu den staatlichen Repatriierungsprogrammen der guatemaltekischen Regierung Ende der 1980er Jahre zu einer dominanten kollektiven Gegenerzählung (*Counter Narrative*) der Rückkehr verdichtet wurden, die dem Muster der *Imagined Community* entsprach (vgl. 3.4.). Der Begriff *Imagined Returned Community* bezeichnet in dieser Studie ein spezifisches System der kulturellen Repräsentation, das mit der Organisation einer kollektiven, aber kommunal orientierten Rückkehr der Flüchtlinge zusammen hing (*el Retorno*) und das auf der Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte und Zukunft basierte, die an spezifischen Orten lokalisiert wurde. Diese Orte bildeten der Ixcán, die *Tierra* und die *Comunidad*. An sie wiederum waren Vorstellungen des Raumes geknüpft: Dazu gehörten Autonomie, Wohlstand und Entwicklung. Die Konstruktion einer kollektiven Geschichte und Zukunft beinhaltete auch die Konstruktion eines spezifischen diskursiven Körpers, den ich als den „echten Flüchtling“ bezeichnet habe sowie spezifische Vorstellungen der über die Rückkehr verlaufenden (männlichen) Subjektwerdung (vgl. 3.4.). Die Rückkehr wurde repräsentiert als Wiederholung der Migration in den 1960er und 1970er Jahren aus dem westlichen Hochland (Huehuetenango) in den Ixcán und imaginiert als Transformation vom Tagelöhner zum autonomen männlichen Subjekt des Land besitzenden Kleinbauern. Das System der kulturellen Repräsentation der Rückkehrbewegung war also zum einen – ebenso wie das aller imaginierten Gemeinschaften – vergeschlechtlicht (vgl. 2.4.). Zum anderen geriet der Ixcán zur symbolischen Referenz und wirkte daher auch Sinn stiftend für Flüchtlingsgruppen, die das Gebiet nie betreten hatten und auch nicht dorthin zurückkehren wollten. Im Folgenden rekonstruiere ich deshalb erstens die dominanten Bilder, Topoi, Metaphern und Erzählmuster der *Imagined Returned Community*. Zweitens identifiziere ich die Instanzen und Agenten der „Übersetzung“ und Vermittlung, welche die partikularen Erfahrungen der Flüchtlinge zur kollektiven Erzählung verdichteten. Diese Erzählung ist vor allem von einer befreiungstheologisch orientierten neokatholischen Metaerzählung geprägt. Der Neokatholizismus war unter vielen Flüchtlingsgruppen aufgrund ihrer engen Bindung zur AC bereits vor der Flucht stark verankert.¹⁸² Die christliche Erzählung bildete ein Format, in das

¹⁸² So verfügte, wie in 4.1. deutlich geworden ist, die AC in den 1960er und 1970er in den *Comunidades* des Departments Huehuetenango über eine breite Basis und leitete das Kooperativenprojekt Ixcán Grande. Nach der Vertreibung spielten die ebenfalls befreiungstheologisch ausgerichtete Diözese von San Cristóbal und ihr *Comité Cristiano* (CC) eine wichtige Rolle in der Unterstützung der Flüchtlinge in Südmexiko. Ab Ende der 1980er gründete die AC-Nachfolgeorganisation, die „Acción Cristiana Guatemalteca“ (ACG) zahlreiche Basiskomitees in den Flüchtlingscamps in Chiapas (vgl. 1.2. und 3.4.).

die Flüchtlinge ihre individuellen Erfahrungen einschreiben konnten, weil sie eine Beschreibung des Leidens möglich machte und zugleich ein zukunftsorientiertes Heilsprojekt formulierte.¹⁸³

4.2.1. *Popular Protonationalism* oder ein Platz in der Nation?

Publikationen, die sich den sozialen Bewegungen der 1980er und 1990er Jahre gegen die Militärdiktaturen und die militarisierte Demokratie in Guatemala widmen, gehen wie Radcliffe/Westwood (1993: 18) davon aus, das Ziel dieser Mobilisierungen sei die Reformulierung der nationalen Erzählung und ein „Platz in der Nation“ gewesen. Le Bot, der sich in seinem Standardwerk „La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)“ (1995) unter anderem mit der Bedeutung der 1970 gegründeten Großkooperative Ixcán Grande für indianische Emanzipations- und Protestbewegungen gegen den ladinischen Nationalstaat beschäftigt, kommt zu dem Schluss, die Siedler und Gesellschafter der Kooperative suchten unter den Bedingungen der Würde und Gleichberechtigung die Integration in die guatemaltekeische Nation (vgl. Le Bot 1995: 127). Der Anthropologe und Jesuit Ricardo Falla rekonstruiert die Geschichte der Massaker und der Vertreibungen am Beispiel des Ixcán. Er interpretiert die überlokale und multiethnische Ausrichtung der Rückkehrbewegung *el Retorno* als Ausdruck eines neuen nationalen Bewusstseins der Flüchtlinge (vgl. Falla 1992: 212, 214). Die Anthropologin Alison Crosby untersucht die Bedeutung der Frauenflüchtlingsorganisation *Mama Maquín* (MMQ) für die Bildung alternativer Vorstellungen von Macht- und Geschlechterbeziehungen innerhalb der Rückkehrbewegung. Sie ist der Meinung, MMQ habe ein alternatives Bewusstsein des „ownership of the nation“ erwirkt (Crosby 1996: 194).

Ausgehend von der für Guatemala konstatierten „zweigeteilten Welt“, der Fragmentierung von Kultur und Raum (vgl. 3.1 bis 3.3.) sowie aufgrund der Tatsache, dass die kollektive Rückkehrbewegung der Flüchtlinge sich in Abgrenzung zu den staatlichen Repatriierungsprogrammen artikulierte und ein eigenes politisches Projekt formulierte, bezeichne ich das politische Gemeinschaftsdenken der *Retornados/as* als *Popular Protonationalism* (Hobsbawm 1990), als Gemeinschaftsbildung „von unten“ (vgl. 2.2.). Den *Popular Protonationalism* kennzeichnet eine soziale oder religiöse Bestimmung, nicht aber eine

¹⁸³ Außerdem finden sich in der dominanten Erzählung der Rückkehrbewegung Elemente eines säkularen Entwicklungs- und Modernisierungsdiskurses, auf den ich hier nur am Rande (vgl. 4.2.7.) eingehe, weil er bereits im Rahmen der Ausführungen zum *Community Development* und zur Internationalisierung der Flüchtlingsfrage Erwähnung fand (vgl. 1.2. und 3.4.).

nationale (vgl. Hobsbawm 1996: 91) Diese soziale und religiöse Ausrichtung sehe ich als das zentrale Kennzeichen der dominanten *Counter Narrative* der Rückkehr. Hobsbawm benennt als wichtigstes Gemeinsamkeit stiftende Kriterium des *Popular Protonationalism* neben der Überwindung lokaler Identifikationen die Identifikation mit „heiligen Ikonen“ und mit einem verlorenen „heiligen Land“. Seine Definition beider Phänomene ist säkular und weit gefasst: „Sie repräsentieren die Symbole und Rituale oder die kollektiven Bräuche, die allein einer ansonsten abstrakten Gemeinschaft eine greifbare Wirklichkeit verleihen.“ Das kollektive historische Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem „heiligen Land“ ist zwar mit territorialen Vorstellungen verbunden. Dies bedeutet jedoch nicht, „dass es sich über ein Gebiet nach Art des Territoriums der modernen ‚Nation‘ erstreckte oder eine moderne ‚Nationalität‘ implizierte.“ (ebd. 89).

Im Folgenden zeige ich, wie der Ixcán in den von befreiungstheologischen Diskursen geprägten sozialen und kulturellen Imaginationen der Flüchtlinge in Mexiko die Bedeutung des „heiligen Landes“ erhielt und die vertriebenen Siedler und Gesellschafter (*Socios*) der Kooperative Ixcán Grande zur „Bruderschaft“ der Schicksalsgemeinschaft des „*Pueblo* der *Comunidades*“ wurden.

4.2.2. Die Generierung und Vermittlung der *Counter Narrative*

Vier Texten kam eine besondere Bedeutung im Prozess der Systematisierung, Übersetzung und Verdichtung der Erfahrungen der Vertriebenen zu einer kohärenten kollektiven Erzählung der Rückkehr zu. Diese Texte erhielten sowohl die Funktion der Vermittlung an die Flüchtlinge als auch an eine internationale Öffentlichkeit. Dennoch sind zwei Textsorten zu unterscheiden: Die Publikationen „Nosotros conocemos nuestra historia“ (IGE 1987), „Masacres de la Selva“ (Falla 1992) und „Historia de un gran amor“ (Falla 1995 [1993]) entstanden im Umfeld der AC. Sie prägten die religiösen Elemente der *Counter Narrative* der Rückkehrbewegung und sollten vor allem den neokatholischen Basisgruppen unter den Vertriebenen verständlich sein. Das erwähnte Buch „Guerra en tierras mayas“ (1995) von Le Bot hingegen ist als Versuch zu sehen, die Geschichte der Kooperative Ixcán Grande in eine anthropologische Diskussion um die Bedeutung der *Comunidad* für Konzepte von kommunitärer Entwicklung und Modernisierung einzuordnen, die auf der Akzeptanz des Multikulturalismus basieren. So spielte diese Publikation in den entwicklungspolitischen Diskussionen um das Konzept des *Community Development* eine Rolle (vgl. 3.4.).

Im Kontext des zentralamerikanischen Friedensvertrages von Esquipulas II veröffentlichte die katholische „Guatemaltequische Kirche im Exil“ (IGE) 1987 in Mexiko den Text „Nosotros

conocemos nuestra historia.“ IGE bestand mehrheitlich aus exilierten Mitgliedern der AC. Der Text weist keine individuelle Autoren- oder Autorinnenschaft und keinen wissenschaftlichen Anspruch aus. In der Einleitung wird betont, dass die Publikation die schriftliche Form einer kollektiven *Oral History* der Vertriebenen sei, ein Text, der denjenigen eine Stimme gebe, die sonst keine haben und der ein Archiv des Gedächtnisses von *el Pueblo* darstelle (vgl. IGE 1987: 6).¹⁸⁴ Auch die beiden Publikationen „Masacres de la Selva“ und „Historia de un gran amor“ von Falla, der zwischen 1983 und 1993 als katholischer Priester in den „geheimen Widerstandsdörfern“ (CPR) im Ixcán lebte und dort eine Vielzahl von Lebens- und Leidensgeschichten (*Testimonios*) von Vertriebenen sammelte, trugen neben seiner Person selbst zu den religiösen Imaginationen der Flüchtlinge und Rückkehrer/innen bei. „Masacres de la Selva“ ist als der erste „Wahrheitsbericht“ zu sehen, der in Guatemala veröffentlicht werden konnte. Das Buch wurde 1992 während den Rückkehrverhandlungen zwischen den politischen Vertretungen der Flüchtlinge in Mexiko (CCPP) und der guatemalteckischen Regierung publiziert (vgl. 3.4.). Falla, der „Masacres de la Selva“ und den Umstand der Publikation des Buches als ein Evangelium bezeichnete¹⁸⁵, nennt die Verfolgung der katholischen Kirche während des Krieges als Motivation für deren Loyalität mit den Vertriebenen:

La experiencia de persecución a la iglesia, contemplada como la reunión de los creyentes, dejó en ella un sedimento de fe con las siguientes características [...] a) la experiencia de un Dios que está a favor del justo perseguido y que a cada paso lo salva de la muerte, a la vez que [...] la semejanza con la vida de Jesús, perseguido desde niño (refugiado) y masacrado; b) la experiencia de la fe salvadora, concreta y práctica, en la escucha de medidas de seguridad, en la obediencia a las mediaciones humanas y en la práctica de la lucha por el pueblo; c) la experiencia de la solidaridad [...] (Falla 1992: 227).

Die für das Jahr 1993 geplante Veröffentlichung von „Historia de un gran amor“ ist dagegen im Kontext der Bemühungen der CPR zu sehen, von der guatemalteckischen Regierung als zivile vertriebene Bevölkerung und als Opfer des Krieges anerkannt zu werden. Falla prägte als jahrelanger religiöser Begleiter der CPR und der Flüchtlinge im Süden Mexikos die Systematisierung ihrer Erfahrungen des Leidens: Er übersetzte die mündlich formulierten *Testimonios* in eine kollektive genealogische Erzählung von *el Pueblo*. Zudem übernahm er

¹⁸⁴ Der Text schuf auch eine neue Sprache, die „el lenguaje popular“ genannt wurde. Gemeint ist eine Sprache jenseits der durch die Vielzahl indigener Sprachen fragmentierten Erfahrungen der Flüchtlinge, aber auch jenseits des Spanischen der Herrschenden (IGE 1987: 8).

¹⁸⁵ „Así es como este libro salió como un evangelio de Marcos, ya que el evangelio anuncia una buena noticia a base de testimonios sobre los hechos de sangre de Jesucristo, que ese evangelista no presencié. El horizonte del libro es cristiano [...]“ (Falla 1995: 84-85).

als „Wanderer“ die Vermittlung dieser Erzählung zwischen den CPR und den Camps in Mexiko.

Siempre era el mismo pueblo en resistencia – la misma amada –, escondiéndose bajo los árboles o asoleándose a las orillas de ese río de jade.¹⁸⁶ Era el mismo pueblo que necesitaba narrar como habían caído sus hermanos, pero como el se encontraba con vida (Falla 1995: 40).

Religiöse Begleiter wie Falla stellten also eine Verbindung zwischen beiden Gruppen her. Sie erzeugten einen translokalen Raum. Die von „Wanderern“ und „Übersetzern“ wie Falla beförderte Wahrnehmung der Vertriebenen von Parallelität in Bezug auf den Raum und von Simultaneität in Bezug auf die Zeit über die mexikanisch-guatemalteckische Grenze hinweg trug zur Vorstellung bei, einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören (vgl. auch 2.2.). Die Rolle des „Übersetzers“, der einzelne mündliche Berichte zu einer kollektiven Erzählung „komponiert“ und als solche vermittelt, reflektiert Falla auch selbst. Er bezeichnet die Momente des Übergangs während der Flucht und während der Fußmärsche der Flüchtlinge („marchas de refugiados“) ins Exil als „tote Zeit“. So schreibt Falla über die geheimen „marchas de refugiados“, über sich, sein Material sowie über die Zeit und die Entstehung von Geschichte:

El conjunto de todos estos apuntes formó lo que yo llamé el Diario de campo. Era el documento donde se halla la fuente de la inspiración personal para el cántico que deseaba componer. [...] Durante las marchas y los días de la persecución tuvimos muchos tiempos muertos para platicar con las personas sobre su historia, desde que salieron de la sierra a colonizar el Ixcán hasta los últimos movimientos de los campamentos en la selva. [...] A lo largo de las entrevistas se fueron dibujando tres grandes partes de una trilogía: el nacimiento y desarrollo de la organización del pueblo de 1966 a 1981, las grandes masacres del 1982 y el resurgir en la resistencia de 1982 en adelante. [...] Con la abundancia de testigos nos acercamos bastante a la objetividad, aunque la verdad es inalcanzable. El segundo paso en la fabricación de esta historia, que pretendía ser una canción épica, fue el análisis de todo el material y la redacción ordenada de la trilogía (Falla 1995: 40-41).

Fallas Text erzeugt hier also eine Auffassung von Zeit als homogen und leer (vgl. Anderson 1991: 24), in die er als „Übersetzer“ eine Geschichte einfüllen kann. Diese Geschichte ordnet Falla in seiner Funktion des Jesuiten als religiöses Epos an, als Trilogie, in der die Migration in den Ixcán, die Entstehung der Kooperative Ixcán Grande, die Massaker und Vertreibungen als genealogische Geschichte des *Pueblo* erscheinen. Als Anthropologe bezeichnet Falla den

¹⁸⁶ Als „Río de Jade“ wird der Fluss Lacantún, die Verlängerung des Ixcán-Flusses auf der mexikanischen Seite, genannt.

Zustand der Exterritorialisierung indessen als Bewegung in der Liminalität und damit als Element eines Passageritus.¹⁸⁷

Eran días y tiempos de sueños. Todo el mundo soñaba. Esto era muy explicable porque todos, también yo, nos encontrábamos fuera, en terreno de nadie, en liminalidad, como dicen los antropólogos. [...] [E]l ejército campeaba por la selva con soberana impunidad para atacar a las comunidades civiles (Falla 1995: 24-27).

4.2.3. El Pueblo: Die Konstruktion der Popular Community

Der Text „Nosotros conocemos nuestra historia“ von IGE (1987) klassifiziert nur eine bestimmte Gruppe der insgesamt über eine Million Vertriebenen als *Pueblo* mit einer gemeinsamen Geschichte und Zukunft – die Vertriebenen in Mexiko und in den CPR:

El texto [...] recoge únicamente trabajos manuscritos de la población – en su mayoría indígena – refugiada en las montañas selváticas del norte de Guatemala y de los refugiados guatemaltecos en [...] Chiapas, México. Surgió debido a la necesidad de la población refugiada de reconstruir la historia de sus comunidades, del país y de recoger su propia experiencia histórica para poder explicársela a su hijos y para poder decidir y optar como pueblo en el futuro (IGE 1987: 6).

Der Begriff *Indígena* kann hier als soziale und nicht als ethnische Kategorie verstanden werden. Spezifische Orte wie die *Comunidad* und der *Ixán* sowie die Erfahrungen des Leidens (Armut, Zwangsarbeit und Enteignung), des Wanderns und des Widerstandes, der gemeinsame religiöse Glaube und eine bestimmte Auffassung von der Subjektwerdung sind mit der Konstruktion des *Pueblo* als Schicksalsgemeinschaft verbunden.

[Esto es] una historia [...] escrita por el pueblo, desde su intereses y visiones [...] para rescatar los elementos medulares conformantes de su lucha: la sobrevivencia, la tierra, la comunidad, la fé, la dignidad, la ruptura de la pobreza y la explotación, la vida, la libertad (ebd. 6).

Eine deterritorialisierte Vorstellung der *Comunidad* als Ort des Überlebens, des Widerstandes und der Würde zeichnet *el Pueblo* aus:

[S]e rehace colectivamente la historia de distintas comunidades, la lucha por la tierra, la confrontación contra el sistema de explotación, la defensa de los valores comunitarios. Aparece la capacidad política y organizativa del pueblo de reconstruirse como comunidad y de recuperarse como pueblo, en cualquier área geográfica o bajo cualquier condición politico-social (a.a.O. 7).

¹⁸⁷ Falla bezieht sich hier auf den Begriff der Liminalität aus der symbolischen und interpretativen Anthropologie. Turner (1967, 1974) entwickelte eine an die Passageriten angelehnte Ritualtheorie (vgl. 3.3.). Bezogen auf die Gesellschaft entstehen liminoide Phänomene, laut Turner, an deren Rändern außerhalb der normativen ökonomischen, sozialen und politischen Zwänge, kurz dort, wo die sozialen Strukturen ihre Verbindlichkeit verlieren. Die zur Liminalität führende Phase der des Bruchs können bei Turner politische Prozesse wie beispielsweise Kriege sein (vgl. auch Förster o.J.).

So beginnt die Geschichte von *el Pueblo* und des kollektiven Leidens in diesem Text nicht mit der Kolonialzeit, sondern mit der liberalen Revolution 1871, in deren Folge die Agraroligarchie entstand, die Militarisierung des Staates erfolgte und die Konzeption von *Tierra* als Privateigentum durchgesetzt wurde (vgl. 3.1.). *El Pueblo* wird deshalb von IGE in Abgrenzung zu „unseren Regierenden“, den Militärs und den Großgrundbesitzern – den Reichen konstruiert (vgl. IGE 1987: 13). Das kollektive Subjekt der gemeinsamen Geschichte von *el Pueblo* ist der verarmte Tagelöhner, der saisonale Wanderarbeiter und Landlose aus dem guatemaltekkischen Hochland, der in den 1960er und 1970er Jahren auf der Suche nach Land in den Ixcán kam, dort siedelte, von den Militärs vertrieben wurde und sich zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Textes in den klandestinen Siedlungen der CPR oder in Flüchtlingscamps im Süden Mexikos befand.

La ‚Historia de nuestras comunidades‘ recoge el proceso histórico del pueblo desde sus orígenes en el altiplano del país hasta su vida como refugiados en México o en las montañas del interior de Guatemala. [...] La narración de la historia de cada una de estas comunidades mantiene una estructura similar: sus miembros fundadores provinieron del altiplano; conoedores de la explotación en las fincas de la Costa Sur y Boca Costa, carentes de tierra, iniciaron [...] su búsqueda en la zona del Ixcán, a través de distintos proyectos. La represión desatada por los sucesivos gobiernos militares los obligaron a buscar refugio en territorio mexicano o a resistir en zonas selváticas del interior de Guatemala, donde nuevamente se reconstruyen como pueblo (a.a.O. 63-64).

Die *Tierra* hat hier als Ort eine ähnliche Sinn stiftende Bedeutung wie die *Comunidad* und steht mit ihr in enger Verbindung. Während sich jedoch die *Comunidad* in allen geographischen und politischen Kontexten als Schutzraum reorganisieren kann, ist die *Tierra* ein Ort des Leidens, der Sehnsucht und der kollektiven Suche nach Würde und Autonomie:

La lucha por tener una tierra para la comunidad, por lograr la sobrevivencia; la destrucción del ejército de lo que el pueblo construye y la capacidad de las comunidades de reconstruirse una y otra vez, constituyen elementos claves de [...] la comprensión del pueblo acerca de los momentos que ahora esta viviendo (ebd.).

Wie gezeigt wurde sind für die Konstruktion des *Pueblo* also der christliche Glaube, das Wandern in seinen verschiedenen Varianten, das Leiden und das Kämpfen für die „tierra para la comunidad“ zentrale Gemeinsamkeit stiftende Kriterien. Das Wandern und das Leiden werden mit dem christlichen Ausdruck des Pilgers beschrieben: Der permanente Zustand des Pilgers wird als „ewige Wanderung“ („eterno peregrinar“) bezeichnet (vgl. IGE 1987: 100). Zu diesem Mythos des ewigen Wanderns gehören die Migration auf die Plantagen, die Migration in den Ixcán auf der Suche nach Land, der Exodus, die Vertreibung nach Mexiko, die Umsiedlung der Flüchtlinge 1984 von Chiapas in die die neuen Camps in den mexikanischen Bundesstaaten Campeche bzw. Quintana Roo – und die Rückkehr.

4.2.4. Der Ixcán: Changierende Bedeutungen und männliche Subjektwerdung

Comunidad und die „tierra para la comunidad“ sind als Orte für die kollektiven Mythen des Leidens, des Wanderns und des Kämpfens sowie für die Lokalisierung eines Raumes des Wohlstands, der Würde und der Autonomie zwar zentral. Trotzdem gibt es einen spezifischen Ort, an dem die Vorstellungen der gemeinsamen Geschichte und Zukunft des „*Pueblo* der *Comunidades*“ sich verdichten und der die überlokale Identifikation mit einem „heiligen Land“ ermöglichte. Diese Funktion hat der Ixcán. Mit der Kooperative Ixcán Grande entstand dort in den 1960er und 1970er Jahren ein translokales Netzwerk von *Comunidades* (vgl. 4.1.). Anhand des Textes von IGE lässt sich zum einen nachzeichnen, wie der Ixcán verschiedene Bedeutungen erhielt und schließlich zum „heiligen Land“ in der dominanten Erzählung der Rückkehrbewegung wurde. Zum anderen wird in diesem Text der Zusammenhang zwischen der Bedeutung des „heiligen Landes“, der Konstruktion des *Pueblo* und den Vorstellungen von männlicher Subjektwerdung deutlich.¹⁸⁸

Der IGE-Text enthält unter anderem das *Testimonio* eines anonymen Erzählers. Er erzählt seine Geschichte als vertriebener *Socio* der Kooperative Ixcán Grande. Am Anfang dieser Geschichte steht ein junger Mann, der in den 1950er Jahren in einer *Comunidad* im westlichen Hochland (Huehuetenango) heranwächst, in der extreme Armut, Landlosigkeit, Wander- und Zwangsarbeit sowie die Ausbeutung auf den Agrarexportplantagen im Süden des Landes das Leben im Dorf und in seiner Familie prägen. Zehn Jahre später möchte der junge Mann sich ein eigenes Leben aufbauen. Zunächst sucht er sich eine Frau und gründet eine Familie. Dann erfährt er von den Besiedlungsprojekten der katholischen Kirche im Ixcán. Er wird sich bewusst, dass es einen Weg aus der Armut und Würdelosigkeit gibt. Im Zentrum der Kommunikation zwischen den *Comunidades* des Hochlandes und dem Kooperativenprojekt Ixcán Grande im Tiefland steht die Figur des AC-Missionars Guillermo Woods (vgl. 4.1.). Er bleibt in der Erzählung allerdings seltsam ortlos und scheint gleichzeitig im Hochland und im Ixcán präsent zu sein. So wird nicht deutlich, ob der Erzähler direkt mit Woods spricht, über mündliche Erzählungen anderer *Socios* oder aber nur über Medien wie das Radio von dem Projekt erfährt. Der Erzähler verbindet jedoch den Ixcán mit der Figur von Woods. Der Missionar macht den Ixcán zum Ort eines Siedlermythos' (vgl. 2.4.). So beschreibt der Erzähler den Ixcán mit der für diesen Mythos charakteristischen Metapher des

¹⁸⁸ Auch Carlos Tello Diaz (1995: 47-51) beschreibt in seinem Buch über die Ursprünge des Aufstandes der Zapatisten und Zapatistinnen 1994 in Chiapas die Besiedlung des lakandonischen Urwaldes in den 1950er Jahren durch indigene Tagelöhner/innen und Landarbeiter/innen zum einen als Prozess der tief greifenden Reorganisation der *Comunidad* und zum anderen als Teil des Repertoires religiös gefärbter Mythen von der gemeinsamen Wanderung und Siedlung. So begleitete die Kirche das Besiedlungsprojekt und trug dazu bei, die Erfahrungen der Migration und Siedlung in biblische Begriffe zu fassen.

„jungfräulichen Landes“ („tierra virgen“). Er wird als homogener, leerer Raum repräsentiert, der dem „Pionier“ in spé zur „Eroberung“ bereit steht: „[E]l sacerdote [Guillermo Woods] tenía mucha lástima de todos, mientras la selva de Ixcán era una tierra virgen, solo vivían todas clases de animales ahí“ (IGE 1987: 127). Diese Vorstellung des „jungfräulichen Landes“ habe ich als eine koloniale und männliche Vorstellung des Raumes beschrieben (vgl. Anderson 1991: 24, McClintock 1996: 272). Diese Raumvorstellung ermöglicht die Kartierung des Raumes. So kartiert auch der Erzähler die „tierra virgen“ und zählt sie ab: Er weiß er genau über die Größe des Landes für die ankommenden Siedler Bescheid („La tierra ya estaba parcelada, es de cuatrocientos cuerdas cada una“) sowie über den juristischen und rechtlichen Status der Kooperative („papeles de derecho, reglamentos internos, estatutos y personería jurídica“) und die dort praktizierten säkularen Formen der lokalen Organisierung („Comité formado por un presidente [...] comités de educación y comité de vigilancia“) (IGE 1987: 128). Der Erzähler gibt auch die genaue Anzahl der Landeigner (*Parcelarios*) und *Socios* in jeder der neuen Siedlungen (*Centros*) an, die zur Kooperative Ixcán Grande gehören. Er kennt die genaue Entfernung zwischen den *Centros* und deren vereinheitlichte infrastrukturelle Ausstattung mit Schulen, Gesundheitsposten, Landepisten und Kirchen (vgl. IGE 1987: 129). Le Bot erklärt Metaphern wie „tierra virgen“, die koloniale Raumvorstellungen zum Ausdruck bringen, mit dem Einfluss der (neo-)katholischen Kirche und insbesondere der AC auf die sozialen und kulturellen Imaginationen der *Comunidades* des Hochlandes seit den 1960er Jahren (vgl. Le Bot 1995: 101). Doch der mit dem Ixcán verbundene Siedlermythos der Rückkehrbewegung trägt keine imperialistischen Implikationen. Denn der Erzähler beschreibt die Kooperative Ixcán Grande als eine Art realisierte Utopie der sozialen und ethnischen Gleichheit, als ein *Melting Pot* der Sprachen, Religionen und „Farben“, die durch das soziale Bewusstsein der Siedler sowie durch ein striktes Regelwerk, dessen Einhaltung Disziplin und Fleiß erfordert, zusammengehalten wird: „No había distinción de religiones, ni el color. Lo que importaba es la conciencia: cumplir como un deber los reglamentos de las cooperativas que se organizaban“ (IGE 1987: 128).

Der Erzähler reflektiert seine eigene Situation als Tagelöhner. Es entsteht Aufbruchstimmung: „Tanto cortar el café y no es de nosotros, y en Ixcán hay tierras y se dan muchas clases de siembras. Nos fuimos“ (ebd.). Die anschließenden Erzählabschnitte folgen der Choreographie eines Passageritus. In der Bewegung der Abwanderung, der Migration vom Hochland in den Ixcán vollzieht sich die Transformation des Erzählers vom rechtlosen Tagelöhner zum *Parcelario* und *Socio* der Kooperative Ixcán Grande. Die Beschreibung des einwöchigen Fußmarsches des jungen Mannes und seiner Familie in den Ixcán beinhaltet Metaphern, die

diese Passage visualisieren: Verschmutzt an einem Fluss, dem „Río Espíritu“, angelangt, wäscht sich die Familie den Schlamm ab, ruht aus und betritt am nächsten Tag sauber und gesäubert vom Dreck des Lebens der Elenden ein neues Leben. Die Überquerung des Ixcán-Flusses markiert den Übertritt ins Besiedlungsgebiet und damit in dieses neue Leben. Der Erzähler beschreibt das „jungfräuliche Land“ nun als „versprochenes Land“ (vgl. Le Bot 1995: 123), in dem er „müde aber zufrieden“ auf „blühendes Leben“, wachsende Pflanzungen und ebenfalls „zufriedene Herren“ trifft:

Encontramos el río Espíritu. Ya estábamos cansados y nos bañamos, se nos quitó el lodo que llevábamos en la ropa y descansamos ese día. El otro día seguimos; llegamos al Río Ixcán; echamos el primer paso a la tierra del Primer Centro. Vimos las siembras y cosechas de los que habían llegado antes, pues ellos estaban muy contentos porque ya miraban todo el cambio por el trabajo. Así, los que estábamos llegando estábamos cansados, pero contentos, porque los señores estaban contentos (IGE 1987: 128).

Es folgt die Schilderung der Probezeit (vgl. 4.1.), die die Projektleiter der Kooperative Ixcán Grande den potenziellen neuen *Socios* auferlegten:

A los directivos nos presentamos, solicitamos parcelas y nos tomaron en cuenta. Nos fue anticipado todos los reglamentos de las cooperativas, prometimos que si teníamos que cumplir. Hasta los seis meses nos dieron nuestras parcelas porque así era la decisión, para que conozcan el carácter del nuevo socio: si es problemita, incumplido, pues no se le daba su parcela. [...] Me tocó llegar en la cooperativa Resurrección [Pueblo Nuevo]. Allí nos quedamos, ya no caminamos (a.a.O. 128-129).

Der Erzähler ordnet diese Probezeit als *Ritual* der Probe an, das er im wahrsten Sinne des Wortes „durchläuft“, bevor er einem der neuen *Centros* zugewiesen wird, ein Nutzungsrecht auf eine Parzelle erhält und formal in die Kooperative aufgenommen wird. Die Zeit der Probe wird als Zeit der Entbehrungen und der inneren Zweifel des jungen Mannes erzählt. Erst nach der Überwindung dieser Zweifel, die mit der erneuten Migration in seine Herkunfts-*Comunidad*, in die Agrarexportplantagen an der Südküste und mit der Rückkehr in den Ixcán verbunden sind, entscheidet sich der Erzähler endgültig für Ixcán Grande und für das neue Leben:

Yo regresé a los cuatro meses de estar, porque se me enfermaron los dos hijos, sin dinero; había veces que daba ganas de llorar. Los niños casi desnutridos, porque ya no probábamos café ni otra cosa, pasábamos los días con tortilla y sal, esto si no faltaba. Y en las fincas, según yo, que estábamos bien. Ya estándonos en mi tierra, me fui a la finca: al llegar a trabajar me arrepiento. Así dispuse caminar otra vuelta para Ixcán; y seguí luchando en Ixcán de nuevo, hasta cosechar café y cardamomo. [...] Así se cambió todo (a.a.O. 129).

Diese Entscheidung wird als erfolgreich erzählt. Materieller Wohlstand stellt sich ein. Die Passage des Erzählers ist abgeschlossen, er ist Teil der Gemeinschaft der „Brüder“ der

Parcelarios und *Socios* von Ixcán Grande. In diesem Kontext werden Woods in der Narration zur Figur des Vaters und die *Socios* zu seiner „Familie“. Der Erzähler berichtet, wie der Priester (*Padre*) von *Centro* zu *Centro* wanderte und das anfänglich entbehrungsreiche Leben und das Essen mit den Siedlern teilte. Er vermittelte, so die Erzählung, den *Parcelarios* und *Socios* ein Bewusstsein über Würde und die universellen Rechte der Menschen (vgl. a.a.O. 130). Die Folgen seines mysteriösen Flugzeugabsturzes im November 1976 für die Siedler von Ixcán Grande beschreibt der Erzähler mit der Metapher der Waisen:

Todos nos sentimos como huérfanos, porque como todos eramos analfabetos, no conocíamos las ciudades, las oficinas, ni mucho menos entrar en un despacho donde hay señores mestizos de corbatas; no hablamos el español, teníamos mucho miedo: Todos los asuntos, el padre tenía que ver (a.a.O. 131).

Sein Tod macht Woods in der Erzählung zum Märtyrer des *Pueblo* – zur „heiligen Ikone“. Die *Parcelarios* und *Socios* hingegen durchlaufen daraufhin in der Geschichte einen Emanzipationsprozess, dessen sozial-religiöser Charakter im folgenden Zitat zum Ausdruck kommt:¹⁸⁹

[T]odos lloramos por él. [...] Así se terminó el padre, quién fue fundador de todas las cinco cooperativas, quién fue el padre de todos los del Ixcán, que por respeto decimos, porque no hay otro igual, ni nuestros padres nos buscaron una herencia como ésta. Cada día rogamos a Dios por él, que luchó por miles de campesinos de esa zona, quién se sacrificó por su pueblo hasta darle su vida. Para nosotros, su recuerdo es nuestra tierra, luchar por lo demás, pensar que debemos hacer para que todos tengan tierras; unidos, porque la unión hace la fuerza y conciencia de la verdad (ebd.).¹⁹⁰

Im Kontext des Todes von Woods und der darauf folgenden zunehmenden Militarisierung der Kooperative Ixcán Grande benennt der Erzähler auch die Feinde des *Pueblo*: die „Soldaten der Reichen“. Sie werden als „Tiere ohne Bewusstsein“ beschrieben, die die Rechte der *Socios* nicht respektieren. Die *Socios* charakterisiert der Erzähler hingegen in Abgrenzung zu den Soldaten, den „Tieren“, als „Personas“. Der Krieg wird konzeptualisiert als ein Krieg der reichen Nicht-Menschen („Perros“ oder „Animales“) gegen die Menschen, die Armen („Gente“ oder „Personas“):

Todos nosotros atemorizados por todo lo que actuaban los soldados de los ricos que, como animales, sin conciencia, matan, golpean la gente sin respetar el derecho como persona. [...] Quienes lucharon, reclamaron los derechos de otros que anteriormente habían sufrido y fueron asesinados por los perros del Gobierno de Lucas García, defensor de los explotadores del pueblo campesino de Guatemala (a.a.O. 133-134).

¹⁸⁹ Ríos Montt inszenierte sich als „Retter der Nation“ in christlicher Mission und als „Vertreter Gottes“ (vgl. 3.3.). Damit versuchte er, die sozial-religiösen Konzeptualisierungen von *el Pueblo* anzueignen und national-religiös umzudeuten (vgl. IGE 1987: 141).

¹⁹⁰ So berichtet Falla, dass seine Ankunft in den CPR des Ixcán 1983 von den Menschen als Rückkehr von Woods interpretiert wurde (vgl. Falla 1995: 24).

Das von der Armee in der Teilkoooperative Cuarto Pueblo verübten Massaker 1981 und 1982 lösten eine Fluchtwelle in der Gegend aus und markierten das Ende der Kooperative Ixcán Grande (vgl. 4.1.). Diese Ereignisse erscheinen im IGE-Text als Geburt des „heiligen Landes“ Ixcán. Die 1981 ermordete Leitung der Kooperative von Cuarto Pueblo bezeichnet der Erzähler als „gefallene Brüder“ und zieht eine direkte Linie des Leidens von der „heiligen Ikone“ Woods zu dem von der Armee attackierten *Pueblo*: „Así el padre Guillermo fue el primero derribado y por ultimo su pueblo sufre la misma suerte“ (a.a.O. 140). Eine gemeinsame Bestimmung und Zukunft der „Bruderschaft“ der *Socios* entsteht. Sie besteht darin, für den Ixcán zu kämpfen, irgendwann zurückzukehren, das enteignete Land zurück zu erobern, und wieder *Socios* zu sein. Die Massaker und den Verlust des „heiligen Landes“, der einstigen „tierra virgen“, die die *Socios* als „Pioniere“ eroberten, beschreibt der Erzähler mit der Metapher des „blutenden“, „weinenden“ und „geschändeten“ Bodens:

La sangre de nuestros hermanos caídos nos anima cada día mas para defender el derecho de nuestra tierra [...], los que vimos cuando Ixcán se llena de sangre (a.a.O. 135).

Así Ixcán que antes era una tierra virgen, a los veinte anos se le destruyen y se llena de pozas de sangre y oscurece el cielo de humo, que sube hasta lo más alto de cielo, que sale del fuego, donde están amontonados los cadaveres de los niños inocentes, como los demás (a.a.O. 140).

La sangre de los caídos nos anima cada día más y la esperanza de que, cueste lo que cueste, tomaremos el poder para recuperar nuestra tierra; aunque tarde, algun día seremos dueños otra vez (a.a.O. 143).

Ixcán llora por sus buenos hijos, que han perdido sus vidas por no querer abandonarla, porque Ixcán libró a miles de campesinos de la esclavitud por veinte años, ahora lloramos por nuestra santa tierra Ixcán (a.a.O. 144).¹⁹¹

Die Märsche der Flüchtlinge nach Mexiko wurden von Falla im Rahmen seiner Trilogie zur genealogischen Historisierung des *Pueblo* als „Exodus“ erzählt (vgl. Falla 1995: 33-38, 40ff, 56). Der Erzähler des IGE-Textes beschreibt die Exilsituation mit dem ebenfalls religiös geprägten Begriff der Herberge (*Posada*). Er verwendet den Begriff zur Kennzeichnung seines temporären Status in Chiapas, aber auch zur Beschreibung seiner Beziehung zur *Tierra* und zu den Menschen in Mexiko: „El 13 de marzo de 1984 llegamos en la colonia Jerusalén [en lado mexicano]. Construimos nuestra casa, pues un hermano mexicano me dio permiso de posada en su terreno, para hacer nuestro ranchito“ (IGE 1987: 153). In diesem Zusammenhang hebt der Erzähler auch die Bedeutung der katholischen Kirche für die

¹⁹¹ Auch Stepputat, der 1988 für eine Studie über die Situation von guatemalteken Flüchtlingen im Camp „Maya Tecún“ im mexikanischen Bundesstaat Campeche zahlreiche Interviews mit Vertriebenen führte, erwähnt, dass die Mehrheit der aus dem Ixcán Geflüchteten die Gegend als „heiliges Land“ bezeichnete: „[T]he name of ‚Ixcán‘ brings out myths, visions, and memories among refugees (Stepputat 1988: 9).

„Orientierung“ der Flüchtlinge hervor: „Quién nos da orientaciones? El Comité de la Iglesia [...]“ (ebd.)

Zusammenfassend ist zu sagen, dass die in den Text von IGE eingebaute Erzählung eines vertriebenen *Socio* der Kooperative Ixcán Grande die Spezifika der *Popular Community* als Sinn und Legitimität stiftendes Muster der Rückkehrbewegung zeigt: Dazu gehören erstens die verschiedenen Bedeutungen des Ortes Ixcán. Von der „tierra virgen“ wird er mit den Massakern und Vertreibungen zur „santa tierra“ und zum geschändeten Boden („Se llena de pozos de sangre“). Der Krieg bringt zudem die „heilige Ikone“ Woods sowie den Mythos der „Bruderschaft“ der *Socios* hervor. Ihr gemeinsames Schicksal bestimmt auch ihre gemeinsame Zukunft: den Kampf um den mit „dem Blut der gefallenen Brüder getränkten heiligen Boden“, die Rückkehr und Wiedereinnahme ihrer *Tierra*:

Cada hermano que se muere, cada hermano baleado, cada hermano masacrado es fuerza para nosotros para seguir luchando. Es así que de ninguna manera nos hemos hecho para atrás. Hemos sabido muy bien que en la realidad la tierra nos pertenece (IGE 1987: 198).

4.2.5. Weibliche Metaphern und Figuren

Die obigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass die dominante Erzählung der *Retornados/as* die *Popular Community* als „Bruderschaft“ der vertriebenen *Socios* repräsentiert. Sie bestimmen das Geschlecht des Geschichte machenden Subjekts der Gemeinschaft. Wie jede *Imagined Community* hält jedoch auch diese Erzählung weibliche Metaphern und Figuren bereit, deren Funktion darin besteht, die Schicksalsgemeinschaft als Familie mit der „Mutter“ im Zentrum und damit als einen Ort jenseits der Geschichte zu repräsentierten (vgl. 2.4.). Diese weiblichen Figuren und Metaphern, die ich im Folgenden kurz nachzeichne, wurden von Frauenflüchtlingsorganisationen wie MMQ aufgegriffen und zu weiblichen politischen Subjekten der „echten Flüchtlingsfrau“ bzw. der „Rückkehraktivistin“ umgedeutet (vgl. 3.4.) und finden sich auch in den biographischen Portraits von Martha Matías (4.3.1.) und Gabriela García (4.3.2.) als „Orte für das Subjekt“ wieder.

In Bezug auf weibliche Repräsentationen der „Natur“ der Gemeinschaft ist zunächst Falla zu nennen. Er versuchte das Leiden und die transhistorische Kontinuität des *Pueblo* mit dem Bild einer flüchtenden Frau zu visualisieren. Deren „geschundenes, aber wunderschönes Gesicht“ hebt er als Erinnerung an einen der langen Fußmärsche von Flüchtlingen ins mexikanische Exil, den Falla begleitet, besonders hervor: „La cara de la mujer que sudaba cuesta arriba de su bulto [...] tenía la hermosura de siglos y esos rasgos de valentia actual“ (Falla 1995: 34).

Im Text von IGE hingegen tauchen weibliche Repräsentationen in Verbindung mit dem Bild der „Schändung des heiligen Bodens“ auf, das Tod und Verlust beschreibt. Zu diesen Repräsentationen gehört vor allem die leidende, aber *sehende* „Witwe“. Sie symbolisiert zugleich die Schändung und die Erinnerung. Sie verkörpert nicht den Kampf um die *Tierra*, sondern den familiären Verlust und die familiäre Gewalt, die *el Pueblo* erleidet: „Cuando las viudas [...] tiemblan por el temor, por todo lo que han visto“ (IGE 1987: 134). In der Erzählung des Exils symbolisiert die Sorge für die Witwen und Waisen zudem die Einheit und die Solidarität der Gemeinschaft: „[En el refugio] hicimos nuestros ranchos como tambien el de las viudas. [...] Había momentos difíciles; que cuando los huérfanos tienen hambre, lloran porque quieren que sus padres les ayuden; tambien las viudas » (IGE 1987: 147). Die Figuren der „Mutter“ und insbesondere der „Witwe“ legitimieren auch sowohl die quasi naturgegebene Unmöglichkeit der Geflohenen permanent in Mexiko zu verbleiben als auch das Recht auf eine selbst bestimmte und kollektive Rückkehr sowie auf die Entmilitarisierung und Wiederansiedlung als exklusive *Comunidades*: Die vertriebene „Mutter“ und die „Witwe“ stehen für die Forderung nach „Privatheit“ im Sinne von Autonomie – nach sozialer Integrität und Sicherheit der Familie und *Comunidad*. So heißt es in Abgrenzung zu den staatlichen Repatriierungsprogrammen in der Stellungnahme eines Camps von 1987:

Nosotros creemos que es imposible vivir aquí [en México] en tierras ajenas, como también de igual manera volvernos ahora a nuestra tierra, tomando en cuenta todo lo que pedimos, porque somos producto de la violencia [...] También nos preguntamos ,que se hará con los huérfanos, viudas [...] ? Porque realmente han perdido vidas humanas y nosotros estamos seguros que ningún gobernante será capaz de reponer vidas ya perdidas. [...] Los refugiados preguntamos ,retornar a nuestro país sin que se reconzca cuales fueron los motivos de nuestra salida? [...] [P]orque sabemos bien de nuestros hermanos, que repatriaron voluntariamente el año pasado, fueron recibidos por los militares en la frontera [...] Ellos son humillados y obligados a pedir perdón de lo que nunca han hecho [...] Aceptaron ellos pasarse a vivir en las aldeas modelo, controlados por el ejército y allí abandonaron sus esposas e hijos para ir a patrullar por varios días, mientras que los ejércitos quedan aprovechándose de las mujeres (IGE 1987: 191-192).

4.2.6. Die Rückkehr der „Bruderschaft“

Die Repräsentation der Rückkehrbewegung als „Bruderschaft“ der vertriebenen *Socios* und als Familie wurde während des zweiten *Retorno* in das hoch militarisierte Gebiet der Kooperative Ixcán Grande im Dezember 1994 besonders deutlich. Dieser *Retorno* spielt auch für die Erzählung von Martha Matías (4.3.1.) eine zentrale Rolle als umkämpfter Mythos, weshalb ich diese Rückkehr im Folgenden exemplarisch nachzeichne. Von den „Ständigen

Vertretungen der guatemalteckischen Flüchtlinge in Mexiko“, den CCPP, und der Leitung der bereits seit 1991 erneut offiziellisierten Kooperative Ixcán Grande¹⁹² wurde die Rückkehr dieser Gruppe angesichts der Konfrontation mit den Militärs als Spektakel der „popular collective unity“ inszeniert (McClintock 1996: 273), in dem Vergangenheit und Zukunft zusammen fielen (vgl. auch 3.4.). Der Akt der Rückkehr wurde als Transformation der (männlichen) Körper repräsentiert: Aus den recht- und besitzlosen Flüchtlingen entstand in „wenigen Stunden“ („pocas horas“) der Körper eines *Pueblos*, dem die Zukunft eingeschrieben ist. So heißt es in einer gemeinsamen Erklärung der CCPP und der neuen Kooperativenleitung vom 9. Januar 1994:

[S]e ven las caras llenas de felicidad, esas caras que en pocas horas han venido transformándose. Ya no eran los rostros de los refugiados, eso había quedado atrás. Eran los rostros de quienes están empezando una nueva vida, al igual que la de los dos niños nacidos durante el retorno (CCPP 1993: 4).

Die Inszenierung der Rückkehr knüpfte an den Siedlermythos an, der von der Solidarität, des Widerstandes und der (Wieder-)Vereinigung der „Bruderschaft“ der *Socios* spricht. Sie führten, gemäß dieses Mythos, die in Raum und Zeit „fortschreitende Karawane“ an:

El día 9 de diciembre de 1993 llegamos al Centro Veracruz las 264 familias del segundo movimiento de retorno, encabezado por las Comisiones Permanentes y la Junta Directiva de la Cooperativa Ixcán Grande [...] [L]os socios empiezan a vivir el reencuentro con sus raíces y su pasado. Los recuerdos cruzan por sus mentes, mientras los autobuses recorren los lugares ya conocidos (a.a.O. 2-3).

Gleichzeitig wurde die Gemeinschaft als „Familie“ und damit als ein Ort jenseits der Geschichte inszeniert:

No obstante las grandes dificultades que entrana cada retorno y los sacrificios que implica para centenares de niños, ancianos y mujeres embarazadas, el viaje de una semana de duración se realizó en completo orden y dentro de un alto grado de organización (a.a.O.2).

Diese „Familie“ stellte ein Symbol der Erinnerung und der Mahnung dar:

¹⁹² Die vertriebenen *Socios* der Kooperative Ixcán Grande, darunter anerkannte Flüchtlinge in Mexiko, staatlich Repatrierte und intern Vertriebene der CPR versuchten seit 1990 mit Unterstützung der Diözese von Huehuetenango die Besitzverhältnisse zu klären und die Kooperative wieder offiziell anerkennen zu lassen. Dies war mit Auseinandersetzungen mit den Militärs und der Agrarbehörde INTA verbunden, die nach den Vertreibungen Anfang der 1980er Jahre neue Familien im Gebiet der Kooperative angesiedelt hatte. 1991 kam es zu einer Einigung: Die Kooperative wurden juristisch anerkannt sowie eine aus Repatrierten, Mexiko-Flüchtlingen sowie in den CPR lebenden ehemaligen *Socios* zusammen gesetzte neue Leitung ernannt. Die in Mexiko lebenden Mitglieder der neuen Kooperativenleitung waren zum großen Teil Funktionäre der CCPP (vgl. Garst 1993: 40-44).

[L]os soldados de tres destacamentos militares observan el paso de la caravana. Pero en el tercero, los efectivos castrenses escuchan las demandas y los sentimientos de estas familias, que nunca podrán olvidar lo que les hizo el ejército (a.a.O. 4).

Zudem formuliert der Text der CCPP die gemeinsame Zukunft als ziviles und friedliches Entwicklungsprojekt. Lokalisiert wurde dieses Projekt des Fortschritts in der *Comunidad* und in der wieder in Besitz zu nehmenden *Tierra*:

Con esto, además del carácter pacífico y civil del retorno, estamos demostrando la voluntad y capacidad de regresar a nuestra tierra a trabajar sin descanso en busca del progreso y del desarrollo para nuestras comunidades (a.a.O. 2).

Zwar führte die „Bruderschaft“ der *Socios* in diesem Text den *Trek* der Rückkehrer/innen an. Sie sind es hier, deren Körper in Raum und Zeit fortschreiten, ihr Wiedersehen feiern, mit den Militärs und den Institutionen verhandeln – Geschichte machen. Als Legitimation der Fortschrittlichkeit und Modernität der Rückkehrergemeinschaft wurde jedoch vor allem der hohe Bildungsgrad der Frauen angeführt: „Para las mujeres, la mayoría de ellas analfabetas antes de llegar en México, el aprendizaje también ha sido muy importante“. Im Exil, heißt es in dem Text weiter, seien die Frauen als Subjekte „erwacht“ und hätten „gelernt zu sprechen“ (a.a.O. 3).¹⁹³

4.2.7. Sehnsucht nach Modernität

Die oben nachgezeichneten von der AC geprägten Erzählmuster der *Counter Narrative* der Rückkehr konstruieren ein *Pueblo*, das sozial und religiös bestimmt ist. Das Forschungsinteresse von Le Bot (1995) galt einem eher ethnisch determinierten *Pueblo*. Im Bemühen seine Analyse der Ursachen, Spezifika und Folgen des Krieges in Guatemala von den sozialrevolutionären Diskursen der Guerilla sowie von der sozialreligiösen Erzählung der Befreiungstheologie abzugrenzen und ein Subjekt als Motor für Emanzipation, Entwicklung und Modernisierung in Guatemala zu bestimmen, entscheidet sich Le Bot für das Indianische – „la Indinidad“ (Le Bot 1995: 281). „Das Indianische“ stellt für ihn eine normative ethnische

¹⁹³ Das Motiv des „Erwachens“ der Frau als Akteurin der Geschichte wurde als eine Erzählstrategie in der Geschichtskonstruktion der Dekolonisierung von Fanon gekennzeichnet (vgl. 2.4.). Dieses Motiv findet sich allerdings auch in Texten, die die Wirkung der Geschlechter differenzierenden Programme in den Flüchtlingscamps im Süden Mexikos bewerten (vgl. 3.4.). Das bei Fanon zu findende Motiv der von einem Mann „erweckten Frau“ im Kontext der anticolonialen Revolution findet hier eine Aktualisierung: Es ist das transnationale Entwicklungsnetzwerk, das den Frauenflüchtlingen eine Stimme gab – sie „erweckte“. So sprechen auch die Autorinnen der von der NRO CIAM erstellten und in 3.4. analysierten „Profilstudie“ über die Frauenflüchtlinge von deren „erwachtem Genderbewusstsein“ (vgl. MMQ/CIAM 1994: 16 und 83). Frances Arbour verfasste 1995 eine eigene Studie über guatemaltekeische Frauenflüchtlinge im mexikanischen Exil. Auch sie verwendet das Motiv des „Erwachens“ bereits im Titel der Untersuchung, die sie „Out of a history of silence“ nennt (Arbour 1995).

Kategorie dar. Trotzdem nimmt er eine Klassen differenzierende Untersuchung der jüngsten Geschichte des Landes vor. Auch bei Le Bot bilden die Orte *Comunidad* und *Tierra* zentrale Orte zur Konstitution des *Pueblo*. Sein Schwerpunkt liegt auf der Auseinandersetzung mit der *Comunidad* als indigene Vergemeinschaftungsform. Er untersucht verschiedenste Faktoren für die Prozesse ihrer Reorganisation, Öffnung und Schließung sowie für restrukturierte Auffassungen von indianischer Identität. Zu diesen Faktoren zählt Le Bot den Staat, die Oligarchie, das Militär, die Guerilla und die Religion. In diesem Kontext beleuchtet er auch die historische Kooperative Ixcán Grande. Als Quelle für seine historische Abhandlung über die Entstehung, die Entwicklung und die Zerstörung des Projektes nutzt er unter anderem einerseits den genannten Text von IGE (1987). Andererseits kritisiert er die alt-testamentarischen Bilder, die die Missionare der AC bei den „Rekrutierungen“ in den *Comunidades* des Hochlandes benutzten, um Siedler für die Besiedlungsprojekte im Ixcán zu gewinnen:

Efectivamente, el Ixcán se presentaba como una ‚tierra prometida‘ para una población de campesinos pobres convertidos al neocatolicismo, y cuya necesidad de tierras se había canalizado en dirección de una utopía social, por pastores. [...] Casi todos [los colonos] habían pasados por el trabajo en las plantaciones y aspiraban de liberarse de él (Le Bot 1995: 123).

Le Bot kreiert dagegen in seiner Analyse der Kooperative Ixcán Grande andere und in seinen Augen modernere Siedlermythen rund um den Ort Mayalán, die er mit Formulierungen wie „Traum“, „Utopie“, „Ideale der Gleichheit“, „sozioökonomische Entwicklung“ sowie dem „Geist der Mayflower“, den die Kooperative geatmet habe, beschreibt:

Las cooperativas [...] [t]rataban de constituir en las tierras deshabitadas del bosque una sociedad que conjugara el impulso religioso y el dinamismo pionero, el espíritu comunitario, el ideal igualitario y el desarrollo socioeconómico. Reproducían los rasgos y los valores de las comunidades de los altiplanos, pero en un marco y formas nuevas. Mayalán tenía el espíritu del Mayflower unido al sueño de la utopía campesina, una invención moderna que también era una recreación de la tradición (a.a.O. 125).

Le Bot lokalisiert im Ixcán die Erschaffung einer neuen *Comunidad* als Modell für eine neue Gesellschaft in Guatemala: Er meint damit die translokal organisierten, aber ethnisch sortierten Kooperativen, die sich im friedlichen, kollektiven und multiethnischen Zusammenleben übten und modernisierte Formen der sozialen Organisation praktizierten:

Las colonias eran como retoños trasplantados de la unidad madre. La organización social respetaba, en la medida de lo posible, ese criterio de agrupamiento. Quedaba así asegurada la posibilidad de comunicación; se reproducían los nexos de interconocimiento y de solidaridad. [...] Indios de comunidades, etnias y hablas diferentes, así como una minoría de ladinos, coexistían así en condiciones de igualdad, nombrando a las autoridades comunes, tomando en conjunto las decisiones, enviando a

los niños en la misma escuela y reuniéndose en la misma capilla. Se formaba así [...] una sociedad multiétnica inédita: a la vez históricamente arraigada y innovadora (a.a.O. 125-126).

In der restrukturierten *Comunidad* wie sie sich in der Kooperativen Ixcán Grande zeigte lokalisiert Le Bot deshalb den Motor der Demokratisierung sowie der sozialen und ökonomischen Modernisierung Guatemalas:

El deseo de integración y la aspiración a la modernidad se manifestaban también en el pragmatismo económico. [...] Un afán de apertura al mercado y a la sociedad global que simbolizaban la utilización de las avionetas, el recurrir de relaciones por radio. [...] El reparto equitativo de las parcelas, la elección de los miembros de los comités y de los responsables, el funcionamiento de las diversas instancias demostraban un afán de democracia igualitaria que limitaba, sin anularlo, el paternalismo de los misioneros. Este componente habitual de la utopía campesina se presentaba en formas modernas (a.a.O. 128).

Der von Le Bot erzählte soziale Raum im Ixcán wird von ihm zum neuen Mythos der perfekten Gemeinschaft, zur zeitgenössischen Version der Suche nach dem „Land ohne Laster“ stilisiert und ist als Verdichtung seiner Idee des *Pueblo* zu sehen:

Esa red de comunidades pioneras, caracterizadas por una relativa diversidad étnica y una gran cohesión social, por una fuerte expresividad religiosa y un deseo tenaz de inscribir su acción en el presente y en el territorio, por el rechazo de una sociedad y el deseo de integración, podría analizarse como una versión contemporánea de la búsqueda de la 'tierra sin mal' (a.a.O. 128-129).

Le Bots Beispiel macht deutlich, dass die Kooperative Ixcán Grande als Modell für eine neue Form der *Comunidad* galt, in der ein Motor sozialer und ökonomischer Entwicklung gesehen wurde. Die *Comunidad* wurde in dieser Funktion auch von den nicht staatlichen Akteuren und Akteurinnen gesehen, die ab Ende der 1980er Jahre bedeutenden Einfluss auf die Transformationsprozesse in Zentralamerika nahmen (vgl. 1.2. und 3.4.). Mit dem Konzept des *Community Development* erhielten diese mit der *Comunidad* verknüpften Entwicklungsvorstellungen einen Namen. Freiwillige Repatriierung und *Community Development* wurden zum Paradigma des UNHCR und der NRO für die Flüchtlings- und Repatriierungspolitik in Südmexiko erklärt. Der *Community* orientierte Entwicklungsdiskurs ist deshalb ebenso Teil der dominanten *Counter Narrative* der Rückkehrbewegung wie die befreiungstheologisch geprägte Erzählung.

4.3. Suberzählungen

4.3.1. Martha Matías: Die „Rückkehraktivistin“¹⁹⁴

Martha Matías wird 1965 in Todos Santos Cuchumatanes des gleichnamigen Municipios (Department Huehuetenango) geboren. Sie bezeichnet sich selbst als Mam. 1966 migriert ihre Familie als eine der ersten in das neue Besiedlungsprojekt der katholischen Kirche im Tiefland des Ixcán. Marthas Vater gehört zu den Gründern der Kooperative Mayalán, der Kooperative Ixcán Grande und er ist der erste Präsident des Projektes. 1981 wird er von der Guerillaorganisation EGP ermordet, als er sich weigert, sich ihr anzuschließen. Marthas Mutter übernimmt seinen Landtitel und wird eine der wenigen Socias der Kooperative. 1982 bekommt Martha ihr erstes Kind, einen Sohn. Im Mai flüchtet sie mit dem Kind, ihrem Partner – einem Socio der Kooperative Mayalán – und ihrer Mutter, gemeinsam mit den meisten anderen Bewohner/innen des Ortes, in zuvor vorbereitete Verstecke, bevor das Militär einrückt. Sie verbringt mit ihrer Familie zwei Jahre in versteckten Camps im Ixcán. Währenddessen wird ihr zweites Kind, eine Tochter, geboren. 1984 geht sie mit ihrer Familie nach Chiapas. 1985 ziehen sie in eines von der mexikanischen Regierung neu eingerichteten Camps im mexikanischen Bundesstaat Campeche. Kurz darauf stirbt ihr Partner. Mit den Kindern und der Mutter zieht Martha in ein anderes Camp im Bundesstaat Quintana Roo. Sie arbeitet zunächst in der Touristenhochburg Cancún. Ende der 1980er Jahre beginnt Martha sich in einem Witwen- und Waisenkomitee in ihrem Camp zu organisieren. 1990 gehört sie zu den Gründerinnen der Frauenflüchtlingsorganisation Mama Maquín (MMQ). 1993/1994 kehrt sie mit dem zweiten Retorno von insgesamt 264 Familien in den Ixcán zurück. Sie wird Socia der neu gegründeten Kooperative und Rückkehr-Comunidad Mayalán. Ihr drittes Kind, ein Junge, wird geboren. Sie selbst geht in die Hauptstadt und wird dort Mitglied der ersten politischen Leitung von MMQ in Guatemala. 1998 kommt sie nach Mayalán zurück, gründet eine Regionalgruppe von MMQ und lernt ihren dritten Partner kennen. 1999 bekommt sie ihr viertes Kind, eine Tochter. 2000 zieht sie sich aus der Frauenorganisation MMQ nach einem Konflikt mit dem Leitungsgremium in der Hauptstadt zurück. Ihr fünftes Kind, ebenfalls eine Tochter, kommt zur Welt. 2002 ziehen Martha, ihr Partner und ihre drei jüngsten Kindern in ein neues Haus am Rande von Mayalán.

Martha erzählt zwei Geschichten: Eine ist die kollektive Geschichte der Frauenflüchtlingsorganisation MMQ. Diese Geschichte ist eine in Mexiko lokalisierte Erzählung des politischen Kampfes der „echten Flüchtlingsfrau“ um Rückkehr (vgl. 3.4.). Als Mitbegründerin von MMQ ist Martha eine exponierte Produzentin dieser kollektiven Erzählung. Marthas zweite Geschichte erzählt zum einen ihren Bruch mit dem kollektiven

¹⁹⁴ Das folgende biographische Portrait basiert auf mehreren Gesprächen, die ich zwischen April 1999 bis März 2002 mit Martha führte sowie auf einem narrativen Interview vom 25. Mai 2002. Sie fanden in Marthas Haus in Mayalán sowie an verschiedenen Orten statt, zu denen ich sie begleitete. Das narrative Interview dauerte nur etwa 25 Minuten. Weil Martha sich einverstanden erklärte, dass alle ihre Aussagen in dieser Untersuchung verwendet werden können, aber im narrativen Interview bei laufendem Tonband ausschließlich bereit war, ihre Geschichte mit der Frauenflüchtlingsorganisation *Mama Maquín* zu erzählen, fließen insbesondere schriftliche Gesprächsprotokolle in das vorliegende Portrait mit ein. Textpassagen der Gesprächsprotokolle zitiere ich in deutscher Sprache. Sie sind mit MM-GP (Martha Matías – Gesprächsprotokolle) gekennzeichnet. Passagen aus dem narrativen Interview sind in spanischer Sprache zitiert und mit MM-NI (Martha Matías – Narratives Interview) gekennzeichnet. Daneben habe ich Aussagen aus explorativen Interviews mit anderen Frauen der Rückkehr-Comunidad Mayalán und mit Marthas aktuellem Partner verwendet sowie schriftliche Dokumente und Materialien über die Geschichte der Kooperative Ixcán Grande, die Comunidad Mayalán und die Frauenflüchtlingsorganisation *Mama Maquín*.

Projekt der Rückkehr und zum anderen die Suche nach einer neuen Positionierung. Diese Erzählung ist in Guatemala lokalisiert. Sie beschreibt Marthas schwierige Beziehung zum entstehenden dominanten Sozialmodell in den Rückkehr-*Comunidades* im Ixcán.

4.3.1.1. Vom „Nichts“ zu „Martha, der Fegerin“

In einem Gespräch am 23. Mai 2002 erzählt Martha von den ersten Jahren nach ihrer Flucht aus Mayalán im Mai 1982: Sie verbringt zunächst mit ihrem ersten Kind, ihrem Partner und ihrer Mutter fast zwei Jahre in einem der klandestinen Camps im Ixcán, aus denen später die „geheimen Widerstandsdörfer“ (CPR) entstehen sollten. Nachdem ihr zweites Kind geboren ist entscheidet Martha aufgrund der permanenten Verfolgung durch das Militär und der prekären materiellen und gesundheitlichen Situation, Guatemala zu verlassen. Sie will nicht weiter im Ixcán bleiben und die *Tierra* verteidigen:

Unsere Gruppen wechselten permanent ihren Standort, zum Kochen konnten wir kein Feuer machen und mussten den Kindern Tücher in die Mäuler stopfen, damit sie nicht schreien und uns verraten. Ich sollte in Guatemala bleiben und Widerstand leisten, aber ich hielt es nicht mehr aus (MM-GP: 1).

1984 überqueren Martha und ihre Familie mit einer der organisierten „marchas de refugiados“ die Grenze nach Mexiko. Sie gehen zunächst in das Flüchtlingscamp „Puerto Rico“ im lakandonischen Urwald, in dem die meisten Vertriebenen aus dem Ixcán ankommen. Das Camp ist von mexikanischer Seite aus nur über die Verlängerung des Ixcán-Flusses, den „Río Lacantún“ zu erreichen und beherbergt rund 5000 Flüchtlinge, die bereits eine selbst organisierte Versorgungsstruktur aufgebaut und Repräsentanten aus den eigenen Reihen ernannt haben (vgl. Manz 1986: 325-326). Puerto Rico wird wiederholt von Einheiten der guatemaltekischen Armee angegriffen (vgl. Garbers 138-139). Die mexikanische Regierung versucht die Flüchtlinge in neu errichtete Siedlungen in den Bundesstaaten Campeche und Quintana Roo umzusiedeln, weil diese weiter von der Grenze entfernt liegen und leichter für die Flüchtlingsbehörde COMAR zu erreichen sind. Die Camps im lakandonischen Urwald sollen aufgelöst werden (vgl. 3.4.). Die militärisch gestützte Umsiedlungsaktion der mexikanischen Regierung und die Weigerung eines großen Teils der Flüchtlinge, sich weiter vom Gebiet der Kooperative Ixcán Grande zu entfernen ordnet Martha in ihrer Erzählung als Ereignis an, das den kollektiven Mythos der Einheit, des Leidens und des Widerstandes der Flüchtlinge in den ersten Jahren des Exils reproduziert:

Wir waren gerade aus Guatemala im Flüchtlingscamp Puerto Rico angekommen. Wir hatten Häuser aus Plastikplanen errichtet. [...] Da ging das Gerücht um, dass das mexikanische Militär kommen würde, um die Flüchtlinge zu deportieren. Wir ließen alles

zurück und überquerten den Ixcán-Fluss auf Brettern und Flößen. Auf der anderen Seite angekommen, flüchteten wir in die Berge. Doch bereits auf der Flucht wurden viele von den Marineeinheiten des mexikanischen Militärs erwischt. Die steckten sie in Boote und deportierten sie nach Campeche und Quintana Roo.

Der Rest der Flüchtlinge verstreute sich in die lakandonischen Berge. Als die Marinesoldaten dort nach uns suchten, versuchten wir Widerstand zu leisten. Und weil wir tausende und sie nur wenige waren, zogen sie wieder ab und brannten alle Häuser ab, die wir zurück gelassen hatten, damit wir nicht mehr zurückkommen konnten. Die Leute litten aber in den lakandonischen Bergen, sie wurden krank und es gab keine medizinische Unterstützung. Wir haben essbare Wurzeln gesucht, sie untereinander aufgeteilt und das bisschen, was es sonst zu essen gab. Aber unsere Situation hat sich schnell verschlechtert. Einige Familien gingen deshalb schon bald freiwillig nach Campeche und Quintana Roo (MM-GP: 5-6).

Den kollektiven Widerstand erzählt Martha als erfolgreich. Die mexikanische Regierung stellt die Deportationen ein. Sie versucht nun stattdessen mit den Flüchtlingen über eine freiwillige Umsiedlung in die neuen Camps zu verhandeln:

Dann kamen Vertreter der mexikanischen Regierung und von COMAR. Sie sagten, dass sie niemanden mehr zur Umsiedlung zwingen würden, aber es sei für die Flüchtlinge nicht gut, in der Nähe der guatemaltekischen Grenze zu bleiben, und die neuen Camps seien auch komfortabler. Auf Initiative von COMAR wurden Delegationen von Männern und Frauen gebildet, die die neuen Camps in Campeche und Quintana Roo besichtigen, den Zurückgebliebenen anschließend berichten, wie es dort sei, und sie motivieren sollten, auch dorthin zu gehen (MM-GP: 6).

Schließlich entscheiden auch Martha und ihre Familie nach Campeche zu gehen. Doch gleich nach der Ankunft verstirbt Marthas Partner überraschend bei der Essensausgabe.¹⁹⁵ Die Mutter erkrankt kurz darauf an einer Infektion. Sie muss in einem Krankenhaus in Mérida im Bundesstaat Yucatán operiert werden. Marthas Situation spitzt sich dramatisch zu.¹⁹⁶ Die Überlebensbedingungen in Campeche beschreibt sie als so schlecht, dass sie mit ihren Kindern in das Camp „Cuchumatanes“ nach Quintana Roo umzieht, weil sie gehört hat, dass das Land dort besser sei (vgl. auch Manz 1988: 246). Doch auch in Quintana Roo weiß sie zunächst nicht, wovon sie leben soll. Weil Martha kaum Spanisch spricht, gestaltet sich die

¹⁹⁵ Martha gibt an, ihr Partner sei an einer Erkrankung der Atemwege verstorben. Tatsächlich starben während oder kurz nach dem Transport von Chiapas nach Campeche und Quintana Roo Hunderte der insgesamt 18000 umgesiedelten Flüchtlinge. Ein Grund war der ohnehin geschwächte Zustand vieler Flüchtlinge. Zum anderen gab es während der wochenlangen provisorischen Unterbringung vor dem Bezug der neuen Camps keine ausreichende Versorgung mit Nahrungsmitteln und Medikamenten (vgl. Freyermuth/Godfrey 1993: 51-52).

¹⁹⁶ Die mexikanische Regierung setzte in den neuen Camps auf Selbstversorgung. Sie stellte den Flüchtlingen landwirtschaftliche Nutzflächen zur Verfügung und förderte die Einbindung in den lokalen Arbeitsmarkt (vgl. 3.4.). Die landwirtschaftliche Produktion gestaltete sich jedoch aufgrund der geringen Fruchtbarkeit der Böden und aufgrund von Dürreperioden vor allem in Campeche als schwierig (vgl. Manz 1988: 245). Die Förderung der Selbstversorgung von Haushalten mit weiblichem Vorstand bezog COMAR nicht in die Planung der Camps mit ein. So war es beispielsweise in den neuen Siedlungen nicht möglich hausnahe Gemüsegärten zu betreiben (vgl. Unger 1995: 93).

Arbeitssuche außerhalb des Camps als schwierig. Sie verlässt dennoch das Camp und geht nach Cancún (Yucatán), um dort in der expandierenden Hotelbranche nach Arbeit zu suchen: „Ich hatte gehört, dass in Cancún auf den Baustellen der großen Hotels Arbeitskräfte gesucht werden, auch Frauen zum Putzen und als Köchinnen für die Bauarbeiter“ (MM-GP: 6-7).

Die Ankunft in Cancún ordnet Martha als szenische Beschreibung an, als traumatisches Ereignis, das ihren Zusammenbruch beschreibt. Nicht mit ausführlichen Schilderungen des langen Fluchtweges nach Mexiko, des Todes ihres Partners oder der Krankheit der Mutter erzählt sie Exterritorialisierung, Enteignung, Verlust und Verzweiflung, sondern mit der Ankunftsszene in Cancún – der „Welt der Stadt“. Hier ist sie ein „Nichts“, sie weiß nicht mehr weiter und hat Angst. Mit der Hervorhebung der Ankunftsszene in Cancún formuliert Martha zugleich eine Vorstellung von „jemand sein“ und von Autonomie: Diese Vorstellung beinhaltet das Bild des Land besitzenden Kleinbauern (*Campesino*) über den kein Herr (*Patrón*) bestimmen und ihn kontrollieren kann. Diese Vorstellung bleibt für Martha nicht auf ein männliches Subjekt beschränkt. Sie sagt „wir“ und positioniert sich so im imaginierten Kollektiv der *Campesinos*:

Ich kam in Cancún an, setzte mich dort auf einen Platz, ich kannte niemanden, mein Mann war tot, meine Mutter krank, meine Kinder hatten nichts zu essen, ich wusste nicht, wo ich nach Arbeit suchen sollte. Da überkam mich plötzlich eine große Traurigkeit, aber eine Traurigkeit, die ich noch nie erlebt hatte. ‚Martha, dachte ich, ‚Martha, was sollst du nur tun.‘ Ich war ein Nichts. Es ging nicht mehr weiter. Was würde passieren, wenn ich keine Arbeit fände? Außerdem war ich es nicht gewohnt, mit einem Patrón zu arbeiten, der mir befiehlt, was ich zu tun habe. Wir sind zwar nur Campesinos und wir sind sehr arm gewesen, aber wir hatten unser Land und wenn wir nicht arbeiten wollten, dann haben wir nicht gegessen, aber niemand hat über uns bestimmt und uns kontrolliert. Wohin sollte ich jetzt gehen, um Arbeit zu suchen, in dieser Stadt, wo ich niemanden kannte. Ich hatte auch Angst (MM-GP: 6-7).

Der zweite Teil der szenischen Beschreibung handelt von der Überwindung der Krise und von einem neuen Anfang. Er beginnt mit einem Akt der Solidarität zwischen zwei Frauen: Eine andere junge Frau kommt zu Martha, spricht ihr Mut zu und sie ziehen gemeinsam weiter.

Da sagte eine junge Frau, sie war 17 und mit mir nach Cancún gekommen, sie sagte zu mir: ‚Martha, wir haben nichts zu verlieren, wir gehen los und fragen nach Arbeit und wenn wir es nicht aushalten, dann fahren wir wieder zurück.‘ Und so zogen wir los (MM-GP: 7).

Martha erzählt nun die Geschichte einer Frau, die hart arbeitet, es schnell zu etwas bringt und die mehr aushält als ihre Freundin (*Compañera*). Martha wird vom „Nichts“ zu „Martha, der Fegerin“:

In einer Hütte, einer Küche für die Arbeiter einer Baustelle, fragten wir die Frau, die dort kochte, wo es Arbeit gibt. Die Frau sagte, dass sie immer Leute brauche, die ihr helfen,

das Essen zu machen, Gemüse zu schälen, zu zerkleinern und sauber zu machen. Und so fingen wir in der Küche der Baustelle an zu arbeiten. Das war sehr hart, wir mussten den ganzen Tag arbeiten, bis elf Uhr in der Nacht, und wir verdienten sehr wenig Geld. Wir schliefen deshalb auf dem Boden in der Hütte. Meine Compañera hielt das nur eine Woche aus. Ich blieb drei Wochen.

Dann fragte mich eines Tages der Vorarbeiter der Baustelle, ob ich nicht dort fegen und saubermachen wolle. Wir würden einen geregelten Tag haben, von 7 Uhr bis 16 Uhr, etwas mehr Geld verdienen, müssten uns allerdings ein Zimmer suchen. Das sei der Nachteil. Aber wir nahmen die Arbeit an und teilten uns mit ein paar Muchachas ein Zimmerchen. Ich wurde zu ‚Martha, der Fegerin‘ (ebd.).

Nach wenigen Wochen bekommt Martha eine Arbeit, bei der sie Verantwortung trägt und etwas lernt: das Zählen und das Verwalten

Das machte ich ein paar Wochen und dann wurde die Person krank, die den Schuppen mit dem Werkzeug bewachte und aufpasste, dass alle Werkzeuge zurückkommen. Sie fragten mich, ob ich das aushilfsweise machen möchte. Ich sagte: ‚Ich weiß nicht, ob ich dazu fähig bin, denn das ist eine große Verantwortung.‘ Aber ich fing dort an und hatte auch ein ganz gutes Gehalt. Und als die Person nicht zurückkam, die diese Arbeit normalerweise machte, habe ich sie bekommen. Und ich konnte Überstunden machen, zu denen ich mich auch meldete, denn dann konnte ich auch mehr Geld sparen und nach Hause bringen und meine Kinder konnten essen. Und ich lernte, das Werkzeug zu verwalten und zu zählen (ebd.).

Ihre Zeit in Quintana Roo und Cancún bis Ende der 1980er Jahre, als überlokale Strukturen der politischen Vertretung der Flüchtlinge entstehen, überbrückt Martha mit wenigen Sätzen, die das positive Ende der Ankunftssituation in Cancún erzählen. Der Verweis auf das Heranwachsen der Kinder strukturiert in diesem Erzählabschnitt die Zeit und rafft sie zugleich. Der anekdotische Einschub über die Ankunft in der „Welt der Stadt“ endet mit einer Formulierung, in der Martha den politischen Kampf um die Rückkehr als individuelle und kollektive Bestimmung des Daseins als Flüchtling formuliert:

Ja, und dann waren die Kinder ein bisschen größer, meiner Mutter ging es wieder besser und sie konnte auch etwas beisteuern. Sie begann, Hühner und Schweine zu züchten. Und da ging ich zurück ins Camp und es ging uns ein bisschen besser. Und als sich unsere Situation beruhigt und verbessert hatte, da begann ich mit der politischen Arbeit, mit dem politischen Kampf (ebd.).

Martha setzt also die szenische Beschreibung der Ankunft in Cancún – der „Welt der Stadt“ – ein, um die Exterritorialisierung in ein Bild zu fassen. Cancún wird gleichsam zur verdichtenden Metapher für den transitorischen Raum, den Martha in Mexiko lokalisiert, in dem sie ein „Nichts“ ist, wo sie nicht hingehört, wo sie arbeitet, um zu überleben. Die Hervorhebung der Ankunftsszene ermöglicht ihr gleichzeitig in Abgrenzung zur „Welt der Stadt“ die Formulierung ihrer Vorstellung des autonomen Subjekts: des Land besitzenden

Kleinbauern, des *Campesino*. Sie reproduziert damit den kollektiven Mythos des „echten Flüchtlings“, der Mexiko als Transit konstituiert, und der, wenn die Situation reif ist, beginnt, für eine selbst bestimmte Rückkehr zu kämpfen (vgl. 3.4.). In diesem kollektiven Mythos fundiert Martha einen „Mythos von sich selbst“ – als *Campesina* und politische Aktivistin.

4.3.1.2. Die „echte Flüchtlingsfrau“ als politisches Subjekt

Im formalen Interview am 25. Mai 2002 erzählt Martha die Gründungsgeschichte von MMQ. Darin spiegelt sich die Veränderung des sozialen Raumes „Camp“ ab Ende der 1980er Jahre. Diese Veränderung habe ich als Transformation von einem exterritorialen zu einem postnationalen Raum – zur „Welt der Flüchtlinge“ – in Folge der Internationalisierung der Flüchtlingsfrage und der Öffnung der Camps für nicht staatliche Akteure und Akteurinnen beschrieben. Diese Öffnung beinhaltete auch, dass die Ideen der Menschenrechte, der entwicklungsorientierten freiwilligen Repatriierung und der Geschlechterdifferenzierung Eingang in die Flüchtlingsarbeit fanden (vgl. 3.4.). So initiierte COMAR in Campeche und Quintana Roo ab Ende der 1980er Jahre produktive Projekte speziell für „bedürftige Familien“. Dies waren in der Mehrheit Haushalte mit einem weiblichen Vorstand. Die „bedürftigen“ Frauen sollten sich in kleinen Gruppen organisieren und gemeinsam Gemüsegärten, Maismühlen und Nutztierzüchtungen betreiben.

Martha gründet mit ihrer Mutter und einigen anderen Frauen ein lokales Witwen- und Waisenkomitee, um als „bedürftiger Haushalt“ zu gelten. Vor diesem Hintergrund ist auch Marthas neue Konstitution des sozialen Raumes ihres Camps zu interpretieren, den sie in ihrer Erzählung mit der Formulierung „tuvimos un poco de espacio“ beschreibt. Dabei rekurriert sie auf die produktiven Projekte von COMAR und auf den neuen Menschenrechtsdiskurs jener Zeit:

Hubo algunos pequeños proyectos de parte de COMAR. Ellos nos promovieron un proyecto de hortaliza, y luego un proyecto de granja de pollos. Hay unos proyectos que se promovieron también de cerdos. Entonces a través de esos proyectos tuvimos un poco de espacio de poder estar en algunos talleres de derechos humanos y otras tareas, pues. Entonces allí nos conocimos con algunas compañeras, las que apoyaron también a construir nuestra organización (MM-NI: 3).

Marthas Positionierung als „Witwe“ öffnet ihrer Auffassung nach also einen Raum in den Camps, den sie mit den Formulierungen wie „es ging uns ein bisschen besser“, „nachdem sich unsere Situation beruhigt hatte“ und „un poco de espacio“ beschreibt. Es ist nach wie vor ein transitorischer Raum, in dem nun allerdings eine politische Artikulation möglich ist. 1990 gründet Martha mit 11 weiteren Frauenflüchtlings aus Chiapas, Campeche und Quintana

Roo in Palenque (Chiapas) die Frauenorganisation MMQ. Am Beispiel des Gründungsdokumentes von MMQ habe ich ausgeführt, dass dieser Text das kollektive und männlich konnotierte Subjekt der *Imagined Returned Community* – den „echten Flüchtling“ – um die „echte Flüchtlingsfrau“ ergänzt. Diese „echte Flüchtlingsfrau“ ist eine Reformulierung und Politisierung der weiblichen Figur der „Witwe“. Die Positionierung als „Witwen“ legitimierte die Frauenflüchtlingsorganisation MMQ als politische Repräsentation der Rückkehrbewegung (vgl. 3.4.). Mehr noch als der Gründungstext von MMQ betont Martha in ihrer Erzählung die historische Einheit und Gemeinsamkeit des Kampfes um Rückkehr, die zwischen den von Männern dominierten politischen Vertretungen der Flüchtlinge – den *Comisiones Permanentes* (CCPP) – und MMQ bestanden habe:¹⁹⁷

[C]uando ellos [las Comisiones Permanentes] iban a negociar con el gobierno, ya era un planteamiento conjunto con ellos. Era una lucha conjunta, no es una lucha por aparte. Claro que hay puntos específicos que la mujer también plantea, pero es una lucha conjunta de todos los refugiados en México (MM-NI: 3).

Martha führt ein weiteres legitimierendes Element für die von MMQ repräsentierte „echte Flüchtlingsfrau“ als politisches Subjekt im Kampf um Rückkehr an, indem sie den Kontext der Namensgebung von MMQ hervorhebt:

Entonces así empezamos la discusión, pues, de formar una organización. Entonces llegó a terminar de que hay – así de esa manera – formamos la organización de Mama Maquín. Como el hecho de que esta señora era una anciana de apellido Maquín. [...] Ella es Adelina Caal Maquín. Ella se murió del 1978 en la masacre en el Municipio Panzós (MM-NI: 2).

Adelina Caal Maquín war in den 1970er Jahren eine kleinbäuerliche Aktivistin im Department Baja Verapaz. Bei dem von Martha erwähnten Massaker der Armee im Ort Panzós wurden insgesamt 300 für Land und Lohn protestierende Menschen ermordet.¹⁹⁸ Mit dem Bezug auf Adelina Caal Maquín historisiert Martha die „echte Flüchtlingsfrau“ und MMQ als deren Repräsentation. Caal Maquín wird zur Märtyrerin. MMQ machte sie zur „heiligen Ikone“, die den männlichen „heiligen Ikonen“ wie Guillermo Woods (vgl. 4.2.) entgegengestellt wurde und deren Funktion darin bestand, die historische Kontinuität des politischen Aktivismus von Frauen in den sozialen Kämpfen der 1970er Jahre insbesondere um Land zu symbolisieren. Adelina Caal Maquín verkörpert also den Mythos der „echten

¹⁹⁷ Die Konflikte, die es bereits im Gründungsprozess von MMQ mit den CCPP um die Frage der Anerkennung der Frauenorganisation als zweite politische Repräsentation der Flüchtlinge gab, blendet Martha aus (vgl. 3.4.).

¹⁹⁸ Das Massaker von Panzós gilt als Gründungserzählung der landesweit organisierten Gewerkschaft von *Campesinos/as* (CUC), deren Mitglieder ab 1980 systematisch verfolgt wurden (vgl. CEH 1999, Kapitel 1: 93).

Flüchtlingsfrau“: die *Campesina*, die für ihr Recht auf Land und Autonomie kämpft und bereits ist, ihr Leben dafür zu opfern.

In dem Erzählabschnitt, in dem Martha über Adelina Caal Maquín spricht, präzisiert sie auch ihre Konzeptualisierungen von *Pueblo* und *Comunidad*. Die Textstelle macht zudem deutlich, dass Martha die kollektive Subjektposition der „echten Flüchtlingsfrau“ in einer Bewegung der Abgrenzung zu den staatlichen Repatriierungsprogrammen konstruiert. Dabei rekurriert sie auf die soziosymbolischen Bilder von Weiblichkeit und Frausein in der dominanten *Counter Narrative* der Rückkehrbewegung: die „Mutter“ und die „Witwe“ (vgl. 4.2.). Sie politisiert die mit diesen Bildern verbundenen Vorstellungen, indem sie als Mutter und Witwe *spricht* und die Demilitarisierung des projektierten Rückkehrgebietes Ixcán fordert:

El caso cuando se fundó Mama Maquín, en mi caso, pues, es cuando nosotros empezamos a ver la fundación de Mama Maquín, porque vimos que había una necesidad de luchar con una unidad con las Comisiones Permanentes desde el refugio, para poder negociar con el gobierno como podíamos regresar del refugio a Guatemala, en que condiciones podíamos [asegurar] nuestros derechos, para que los hijos, pues, de nosotros, para que no sean esforzados a la lucha militar.

Porque nos dimos cuenta que los hijos de los campesinos y de los obreros son los mismos que se integraban al ejército, y ellos mismos vinieron a masacarar, pues, a toda la gente pobre, a toda la gente indígena. Entonces para nosotros era una cuestión lástima, porque nosotros mismos nos estábamos matando a familiares y a hijos también. [...] Entonces habían necesidades [a organizarse por la desmilitarización] y [por] la vida de nuestros hijos [que] perdimos también.

Entonces nosotros creemos que de plano a través de eso teníamos que luchar desde el refugio. Y que en los campamentos o en los lugares de las comunidades retornados que se respetaban, pues, para que ellos [los militares/patrulleros] no entraban a circular o a empezar a tener un control, pues, de la gente. Que se respetarán las comunidades retornadas a que el ejército no se entraba. Entonces allí se crearon los objetivos principales más de Mama Maquín. Es la desmilitarización hacia las comunidades (MM-NI: 1-3).

Krieg und Gewalt konzeptualisiert Martha als (para-)militärische bzw. staatliche Gewalt gegen die Armen, als einen „Krieg gegen die Armen“. Die Armen – *Campesinos*, *Obreros* und *Indígenas* – werden von ihr als das legitime *Pueblo* konstruiert, welches die „Reichen und ihr Militär“ bekämpfen, sich die *Tierra* aneignen sowie Familie und *Comunidad* zerstören oder aneignen und kontrollieren wollen. Der „Krieg der Reichen gegen die Armen“ und der Kampf um die *Tierra* gehören zu den zentralen Elementen der Geschichtskonstruktion der *Imagined Returned Community* (vgl. 3.4. und 4.2.). Mit der Forderung nach der Entmilitarisierung des Ixcán formuliert Martha gleichzeitig Vorstellungen von einer gemeinsamen Zukunft. Sie lokalisiert in den projektierten Rückkehr-*Comunidades* des Ixcán einen Raum, in dem es möglich ist, „die Angst zu verlieren“ und zu „verstehen“: „Lo que

nosotros pensábamos es que nos dejarán [los militares] en paz un tiempo para que después la gente va a quitar el miedo y van a empezar a entender“ (MM-NI: 2).

Mit der beschriebenen Konstruktion der „echten Flüchtlingsfrau“, die die *gemeinsame* Geschichte des Leidens, des Wanderns und des Kampfes aller Flüchtlinge betont, legitimierte MMQ auch die Forderung nach gleichen Rechten für Frauen (vgl. 3.4.). So sind auch in Marthas Erzählung die Vorstellungen des Raumes, den sie in den projizierten autonomen Rückkehr-*Comunidades* lokalisiert mit der Gleichberechtigung der Frauen verknüpft. Hierzu zählt sie den Zugang zu Land, zu Gesundheit und Bildung sowie das Recht auf Stimme „voz y voto“:

*[Otros objetivos principales de Mama Maquín fueron] que se respeten los derechos de la mujer refugiada también, porque había muchas viudas, en todos que se ve que la mujer también tenga acceso a la tierra, a la salud, a la educación.
Y en cuanto a los proyectos de desarrollo que la mujer también tenga su participación y si hay asambleas o reuniones de la comunidades que la mujer tenga ‘voz y voto’ [...] En las comunidades que [las mujeres] sean electas y elegidas, o sea, en los niveles más pequeños desde las comunidades y hasta otros niveles, que puede llegar una participación de las mujeres (MM-NI: 3-4).*

Martha konstituiert zwar die „echte Flüchtlingsfrau“ als weibliches Rechtssubjekt. Dessen Legitimität knüpft sie jedoch an den Status der „Witwe“ („que se respeten los derechos de la mujer refugiada también, porque había muchas viudas“).¹⁹⁹

4.3.1.3. Rückkehr in den Ixcán: Der Kampf um den Mythos

In Kapitel 3.4. habe ich darauf hingewiesen, dass insbesondere während des ersten *Retorno* im Januar 1993 die Frauenorganisationen der Rückkehrer/innen eine *Pressure Group* waren, die eine Politik des „Fakten Schaffens“ und der sofortigen Rückkehr gegenüber den CCPP und der guatemaltekischen Regierung vorantrieben. Die Inszenierung der Rückkehr als *Trek* wurde hierbei zu einem zwischen Frauen und Männern umkämpften Mythos um das Geschlecht des Geschichte machenden Subjekts der Rückkehrbewegung. Dies zeigte sich besonders deutlich während des zweiten *Retorno* 1993/1994 in das Gebiet der Kooperative Ixcán Grande, der von den CCPP als Rückkehr der „Bruderschaft“ der vertriebenen *Socios* erzählt wurde (vgl. 4.2.). Martha hingegen, die mit ihrer Familie zu dieser Rückkehrgruppe gehörte, erzählt eine andere Geschichte:

Ihre Gruppe von insgesamt 1281 Personen erreicht im Dezember 1993 das Gebiet der historischen Kooperative Ixcán Grande. Hier finden, seitdem die erste Gruppe von

¹⁹⁹ Tatsächlich erhalten nach der Rückkehr in den Ixcán nur Witwen und/oder verwaiste Frauen das Recht auf einen Landtitel und die formale Repräsentanz in der Kooperative mit „voz y voto“ (vgl. 4.3.1.4.).

Flüchtlingen im Januar 1993 zurückgekehrt ist, wieder verstärkt militärische Operationen statt. Die Streitkräfte versuchen so, Druck auf die guatemaltekische Regierung auszuüben, keine weiteren *Retornos* in den Ixcán zuzulassen.²⁰⁰ Im Unterschied zur ersten Gruppe vom Januar handelt es sich bei Marthas Rückkehrgruppe fast ausschließlich um vertriebene *Socios* der historischen Kooperative Ixcán Grande, bzw. um deren Angehörige (vgl. 4.2.). Fast alle Familien verfügen über alte Landtitel aus den 1960er und 1970er Jahren. Erklärtes gemeinsames Ziel der Gruppe ist der Wiederaufbau der Kooperative Ixcán Grande nach historischem Vorbild (vgl. Garbers 2002: 168, Garst 1993: 41-44). Die Gruppe nimmt zwar im Unterschied zum *Trek* des ersten *Retorno*, der durch das ganze Land führte, den direkten Weg von der Grenze in den Ixcán. Dieser zweite *Retorno* ist jedoch nicht weniger spektakulär: Die Entmilitarisierung der projektierten Rückkehrorte muss bei der Ankunft erst noch durchgesetzt werden. Denn das Militär hat entgegen der Abmachungen des Vertrages vom 8. Oktober 1992 seine Stützpunkte und Posten nicht geräumt. So kommt die Rückkehrgruppe nur bis zur Wegkreuzung Veracruz, wo der UNHCR und die guatemaltekische Repatriierungsbehörde CEAR ein provisorisches Camp einrichten.

Die Rückkehrgruppe verbringt fast ein dreiviertel Jahr in dem provisorischen Camp an der Wegkreuzung Veracruz. Immer wieder versucht sie mit verschiedenen politischen Mitteln, einen Abzug der Militärs aus dem Gebiet von Ixcán Grande zu erreichen. Die Situation der Rückkehr ordnet Martha in ihrer Erzählung als Ereignis an und hebt sie damit hervor. In ihrer Erzählung sind es im Gegensatz zur Erzählung der CCPP allerdings die Frauen von MMQ, die die Gruppe anführen und die Entmilitarisierung in der direkten Konfrontation mit den Militärs forcieren. So liefern sie sich handfeste, aber unbewaffnete Auseinandersetzungen mit den Soldaten, schließen aber auch Bündnisse mit NRO und UN-Instanzen:

Cuando ya se realizó el retorno a Guatemala, entonces Mama Maquín, cuando llegó aquí, también entró en una lucha muy grande, porque jugó un papel muy importante, porque al llegar aquí en Guatemala, en el caso de las comunidades de las cooperativas en Ixcán Grande, estaba muy militarizada. Estaba el ejército y los destacamientos, y entonces Mama Maquín y otras organizaciones como de derechos humanos y otras organizaciones populares que también existían aquí en Guatemala, como CONAVIGUA, como COPMAGUA,²⁰¹ ya pudimos [crear] una red con ellos, para que si estos [oder éstos] nos pudieran apoyar en este sentido. Y en eso entonces, como estaba militarizado con las comunidades. En Mayalán, Pueblo Nuevo [y en] Cuarto Pueblo estaba el destacamiento militar donde era la comunidad de antes. Y allí mismo tenía que sentar la comunidad otra vez.

²⁰⁰ Im Mai 1993 kam es zu einem Selbstputsch des Präsidenten Elías Serrano. Er wurde kurz darauf abgesetzt und durch den ehemaligen staatlichen Menschenrechtsbeauftragten León Carpio ersetzt. Carpio besaß jedoch nicht die politische Kraft, sich gegen die ablehnende Haltung der Militärs und Großgrundbesitzer durchzusetzen (vgl. Garbers 2002: 167).

²⁰¹ „Koordination der Maya-Bevölkerung Guatemalas“ („Coordinación de Poblaciones Mayas de Guatemala“).

Entonces nosotros no queríamos entrar dentro de las fuerzas militares de una vez, nos tuvimos que quedar en medio del camino antes de llegar a las comunidades. En el caso allí quedamos en un lugar que se llamaba Veracruz. Es [la cruzada de] un camino pues. Hoy son tres tiendas, pero antes no había tres tiendas, solamente era, es puro camino, es pura monte. Pues allí quedaba la gente. Entonces los refugiados y las organizaciones empezaron a hacer denuncias para que el ejército retirará[?] las comunidades. Entonces si, nosotros llevábamos casi unos ocho, nueve meses allí en Veracruz, hasta que el ejército ya se movía de allí [...].

Y todo eso fue una coordinación dentro de Mama Maquín y estas personas. Y tuvimos que enfrentar también. En el caso de [Mayalán] hubo bastante pelea con el ejército, en el caso de Cuarto Pueblo también, para que ellos se retiraran. [Fue] un enfrentamiento muy serio, pues, con el ejército. Pero las que enfrentaban, pues, son las organizaciones de mujeres. Entonces para nosotras era una lucha, pues, bastante grande. Y pienso que en ese tiempo Mama Maquín jugó un papel muy importante y sí [?] lo hizo (MM-NI: 4-5).²⁰²

Marthas Schilderungen machen deutlich, dass es zwei Mythen der Rückkehr in den Ixcán gibt: die Rückkehr der „Bruderschaft“ der vertriebenen *Socios* (vgl. 4.2.) und die Rückkehr der „Schwesterschaft“. Dieser Kampf um den Mythos hat eine zentrale Bedeutung in Marthas Erzählung: Denn das Geschlecht des Geschichte machenden Subjekt dieses Mythos – dem Kampf gegen die „Reichen und ihr Militär“ – im Akt der Rückkehr bestimmte, wie ich im Folgenden zeigen werde, auch das Geschlecht des Subjektes der Rechte auf Land und auf die vollwertige Mitgliedschaft in den Rückkehr-*Comunidades* mit „voz y voto“.

Tatsächlich führen sowohl die Verhandlungsstrategie der CCPP als auch die Aktionen des zivilen Widerstandes und die Netzbildung von MMQ zum Abzug der Militärs: Nach neun Monaten werden die Militärstützpunkte in den projektierten Rückkehrorten Mayalán, Cuarto Pueblo und Pueblo Nuevo von der Armee geräumt. Die von den Militärs nach den Vertreibungen Anfang der 1980er Jahre dort angesiedelten Familien erhalten ersatzweise Land in anderen Teilen des Ixcán.

4.3.1.4. Die Kooperative und die Institutionalisierung der „Bruderschaft“

Nachdem das Militär seinen Stützpunkt in Mayalán geräumt hat, beziehen im Verlauf des Jahres 1994 rund 330 Familien, insgesamt 2650 Personen, den Ort. Im Zentrum werden die Gemeinschaftseinrichtungen gebaut.²⁰³ Um diesen Ortskern herum siedeln sich die

²⁰² Die Bedeutung von MMQ bei der Durchsetzung der Entmilitarisierung und insbesondere bei der Rückgabe des enteigneten Landbesitzes an die Rückkehrer/innen der Kooperative Ixcán Grande wird auch in einer Publikation der Organisation besonders hervorgehoben. So führten die Rückkehrerinnen unter Leitung von Mama Maquín mehrere Protestmärsche von Veracruz zu Militärstützpunkten durch, unter anderem am 12. Dezember 1993, „en donde 3 mujeres exigimos a los militares que dejen libres nuestras tierras y que respeten los acuerdos del retorno que incluyen el retiro de los destacamentos de las zonas del retorno“ (MMQ 1999: 39).

²⁰³ Dazu gehören ein Sportplatz, der Laden der Kooperative, in dem landwirtschaftliche Gebrauchsgegenstände und Nahrungsmittel erworben können, eine kleine katholische Kirche, ein Gesundheitsposten, ein Gemeinschaftshaus, die Schule und ein kleines Haus für internationale Begleiter/innen.

Rückkehrer/innen je nach Sprachgruppe und/oder Herkunfts-*Municipio* in Wohnvierteln (*Barrios*) an. Marthas Familie – dazu gehören ihre Mutter und ihre inzwischen drei Kinder – errichtet ein kleines Holzhaus im so genannten *Barrio Mam*, das in direkter Nähe des Zentrums liegt.²⁰⁴

Die im Folgenden beschriebene interne Organisation der *Comunidad* verdeutlicht, dass die Frauen den Kampf um den Mythos verlieren. Die politische Forderung von MMQ nach „voz y voto“ für die Frauen in den entstehenden Instanzen der lokalen Mitbestimmung und Entscheidung findet keine Berücksichtigung, während sich die männlichen Funktionäre der Rückkehrbewegung in diesen Instanzen als Repräsentanten ihrer Familie und des familiären Landbesitzes wieder finden. Die Repräsentation der Rückkehrergemeinschaft als Bruderschaft der vertriebenen *Socios* und Landeigner konkretisiert sich nach der Rückkehr in der Positionierung der Männer als Repräsentanten der politischen und ökonomischen Entscheidungen und der Positionierung der Frauen als Reproduzentinnen der „natürlichen“ Orte der Gemeinschaft jenseits der Geschichte: der Familie und der *Comunidad* (vgl. 3.4.).

Im Fall von Mayalán liegen die konkreten Gründe hierfür in der Geschichte der Kooperative Ixcán Grande: Die *Comunidad* wird nach dem Vorbild der historischen Kooperativen organisiert. Das bedeutet nicht nur, dass sie zunächst die offizielle Eigentümerin des Landbesitzes der *Comunidad* ist, sondern auch, dass sie zur einzigen Struktur mit politischer Macht, zur einzigen lokalen Mitbestimmungs- und Entscheidungsinstanz wird (vgl. 4.1.).²⁰⁵ Das Regelwerk der Kooperative sieht vor, dass nur die *Socios* der historischen Kooperative oder aber die Söhne verstorbener Gesellschafter, wenn sie minderjährige Kinder haben, *Socios/as* werden können. Frauen haben nur als allein stehende Witwe eines verstorbenen *Socio* das Recht auf diesen Status. Martha beantragt als Witwe eines verstorbenen *Socio* dessen Landtitel und erhält wie alle anderen Gesellschafter/innen 17, 5 Hektar Land, ein Grundstück im geplanten Ortskern, um ein Haus zu bauen, und das Recht auf „voz y voto“ in der Kooperative. Die formale Repräsentanz in der Kooperative als *Socio/a* ist gleichbedeutend mit „voz y voto“ in der *Comunidad*. Denn in Mayalán sind Landrechte, Mitgliedschaft in der Kooperative, lokales Mitbestimmungsrecht über ökonomische und infrastrukturelle Projekte, sowie die Teilnahme an politischen Entscheidungsprozessen identisch. Die einmal jährlich gewählte Leitung der Kooperative ist zugleich auch die höchste politische Autorität der

²⁰⁴ Außerdem entsteht ein *Barrio Chuj*, ein *Barrio Kanjobal* sowie am Ausgang des lang gezogenen Ortes eine Siedlung von Haushalten, die sich keiner Sprachgruppe zuordnen.

²⁰⁵ 287 Haushaltsvorstände erhalten den Status der *Socios/as* (vgl. Hurtado Paz y Paz 2001: 60). Weil die Kooperative offiziell Eigentümerin des Landes ist, erhalten die *Socios/as* keine Eigentums-, sondern Nutzungstitel. Sie können das Land bis zum Jahr 2000, als die Eigentumsverhältnisse verändert werden, nicht individuell veräußern. Im Falle des Ausstiegs aus der Kooperative verlieren sie ihr Recht auf ihre Parzelle, ihr Grundstück und ihr Haus.

Comunidad („autoridad máxima“). Die Mitgliedschaft in der Kooperative ist also das einzige Kriterium für die Konstitution des Rechtssubjekts, für lokale Bürgerschaft. Die Regelung, dass nur allein (Kriegs-)Witwen mit minderjährigen Kindern *Socia* werden können, schließt die Mehrheit der Frauen von der lokalen Bürgerschaft aus. Doch auch für die Witwen ist „voz y voto“ eher eine Belastung denn ein Recht. Denn mit der formalen Repräsentanz in der Kooperative sind auch viele Pflichten verbunden. So werden alle anfallenden Gemeinschaftsarbeiten („mano de obra“)²⁰⁶ unter den *Socios/as* als unentlohnte verpflichtende Arbeitsstunden verteilt. Die „mano de obra“ muss selbst abgeleistet oder eine andere Person dafür bezahlt werden. Die Leitung der Kooperative, die Amtsinhaber verschiedener Komitees der Kooperative²⁰⁷ sowie die Repräsentanten der aus den so genannten sozialen Sektoren hervorgegangenen sozialen Institutionen²⁰⁸ sind von einem Teil der verpflichtenden Gemeinschaftsarbeit freigestellt.²⁰⁹ Die Aktivitäten der Frauen in einer Frauenorganisation wie MMQ, die sich ebenfalls um kommunale Projekte wie Maismühlen, Kindergärten etc. bemüht, werden weder als „mano de obra“ noch als kommunitäre Dienstleistungen („servicios comunitarios“) anerkannt. Aus den genannten Gründen entscheiden sich viele Witwen und allein stehende Mütter, denen der Status der *Socia* prinzipiell gewährt würde, gegen eine formale Repräsentanz in der Kooperative, gegen einen eigenen Landtitel, gegen die Partizipation in einer Frauenorganisation oder aber gegen alles. In Mayalán haben deshalb außerordentlich wenige Frauen den Status der *Socia* (vgl. Cabarrus 2001: 111).²¹⁰

Martha benennt als Hintergrund für den faktischen Ausschluss der Frauen aus der Institution der formalen politischen Repräsentation und aus den Besitzstrukturen in Mayalán²¹¹ die erste Phase der Ansiedlung. Während die männlichen Repräsentanten der Rückkehrbewegung nun mit den anderen *Socios* in Ixcán Grande die Besitzverhältnisse klären, über das genaue Regelwerk der Kooperative diskutieren und mit NRO verhandeln, gehören die Reproduktion der Familie und der *Comunidad* zu den „natürlichen“ Tätigkeitsbereichen der Frauen. Die Bedingungen für diese Reproduktion sind zunächst jedoch höchst prekär und mit einem

²⁰⁶ Darunter fallen die Beantragung und die Durchführung von lokalen Entwicklungs- und Infrastrukturprojekten wie der Hausbau, die Wasserversorgung, der Bau von Straßen, Schulen und Gesundheitsposten sowie die Verpflichtung zur Übernahme von Ämtern in den entsprechenden Komitees.

²⁰⁷ Dazu gehören die Komitees, die sich um ein Hausbauprojekt und die kommunitäre Wasserversorgung bemühen.

²⁰⁸ Hierzu gehören die Bildungs- und die Gesundheitspromotoren und –promotorinnen.

²⁰⁹ Die Bildungspromotoren und –promotorinnen erhalten einen kleinen Lohn, von dem sie ihre Arbeitsstunden bezahlen statt sie selbst abzuleisten.

²¹⁰ Die genaue Anzahl der *Socias* in Mayalán konnte ich weder über die Literaturrecherche noch über Befragungen von Bewohner/innen des Ortes ermitteln.

²¹¹ Das gleiche gilt für alle Rückkehr-*Comunidades* der Kooperative Ixcán Grande.

großen Zeit- und Kraftaufwand verbunden. Zu den Problemen gehören Lebensmittel- und Wasserknappheit sowie weite Wege für die Frauen, die für die Essenszubereitung, für die Feuerholz- und Wasserbeschaffung zuständig sind. Weitere Schwierigkeiten liegen im Bereich der Gesundheitsversorgung und der Einrichtung des Schulunterrichts für die Kinder.²¹² Auch Martha reproduziert diese Vorstellung von der geschlechtlichen Arbeitsteilung. Denn sie benennt die Probleme beim Aufbau einer Basis-Infrastruktur als „Frauenprobleme“ und reflektiert rückblickend, MMQ hätte nach der Rückkehr die Ziele des „Kampfes“ redefinieren und sich stärker als soziale Institution in den Rückkehr-*Comunidades* verankern müssen:

Yo pienso que los objetivos de Mama Maquin en una lucha refugiada fue muy diferente. Pero ahora al llevar a Guatemala entonces ya hubo una lucha de una necesidad, como la alimentación. [...] Teníamos un gran problema las mujeres, porque había una crisis de agua, había una crisis de alimentación, había una crisis de medicamentos, había un problema bastante de la salud y de la educación, porque los niños no podían estudiar, entonces era una lucha bastante para poder ver todas las necesidades que teníamos (MM-NI: 6).²¹³

Martha selbst lebt jedoch zunächst nicht in Mayalán. Mit den anderen zurück gekehrten Gründerinnen von MMQ geht sie nach Guatemala-Stadt. Dort baut sie eine zentrale Leitung und eine landesweit in den Rückkehr-*Comunidades* verankerte Struktur der Frauenorganisation auf. Deshalb verbringt sie die ersten drei Jahre nach der Rückkehr von 1994 bis

²¹² Verschiedene Studien zum Aufbauprozess der Rückkehr-*Comunidades* kommen zu dem Schluss, dass es die prekäre Situation bezüglich des Aufbaus einer sozialen Basisinfrastruktur und das Ende der Geschlechter differenzierenden Flüchtlingsarbeit gewesen sei, die für die Frauen zu einer starken Arbeitsüberlastung geführt haben, sodass sie ihr politisches Engagement nicht mehr oder nicht in gleicher Weise fortsetzen konnten. So seien die Forderungen von MMQ im Exil nach gleichen Rechten von Frauen und insbesondere nach dem Zugang zu Land und nach „voz y voto“ im Aufbauprozess der *Comunidades* zunächst ohne große Gegenwehr *de facto* unterlaufen worden (vgl. u.a. Cabarrus et al. 2001: 105-112, Worby 2002: 39-46). Ich bin dagegen der Meinung, dass zum einen das Vorhaben der Rekonstruktion der Kooperative Ixcán Grande und ihrer Teilkooperativen nach dem historischen Vorbild, in denen die Familie als kleinste unternehmerische Einheit mit einem Mann als Repräsentanten des Haushaltes und des Landbesitzes instituiert wurde, den wichtigeren Grund für die Exklusion der Frauen aus den Räumen der Entscheidungsfindung nach der Rückkehr darstellt. Als einen weiteren Grund sehe ich die Auswirkungen der Geschlechter differenzierenden Flüchtlingsarbeit des UNHCR und der NRO im Exil (vgl. 3.4.). Sie trugen zur Verortung von MMQ im Bereich des Sozialen bei, indem sie die politischen Forderungen der Organisation in Projekte übersetzten, die der Ökonomisierung des Sozialen im Sinne des *Community Development* dienten. Die Frage der geschlechtsspezifisch exkludierenden Struktur der Kooperativen wurde hingegen von den NRO wenig thematisiert.

²¹³ María Guadalupe García, eine weitere Mitgründerin von MMQ, bezeichnet die interne Organisation der Rückkehr-*Comunidades* im Ixcán als kapitalistisches Unternehmen (vgl. auch 3.4.) und sieht hierin den Ausschluss der Frauen begründet: „In der Rückkehrphase haben wir die Dörfer nicht kollektiv aufgebaut, sondern wie ein Unternehmen. Die Frauen waren bei der Ankunft damit beschäftigt, sich um die Kinder zu kümmern, das Essen zuzubereiten, das Wasser von entlegenen Stellen zu holen etc. Unsere Zeit wurde komplett von diesen Tätigkeiten in Anspruch genommen. Die Männer sagten uns: ‚Wenn ihr Gesellschafterinnen der Kooperative sein wollt, dann müsst ihr auch alle Pflichten erfüllen. Ihr müsst monatliche Beiträge zahlen, ihr müsst Arbeitsstunden ableisten, ihr müsst am Aufbau der Infrastruktur mitarbeiten.‘ Dabei wurde übersehen, dass wir z.B. für jede Vollversammlung das Essen zubereiteten. Das wird uns nicht als Arbeitsleistung angerechnet, ebenso wenig wie die Arbeit bei Aussaat und Ernte. Wir liefen sozusagen unbezahlt nebenher. So wurden die Kooperativen ohne unsere Beteiligung aufgebaut“ (zitiert nach Burba 2003b: 191).

1997/1998 in der Hauptstadt.²¹⁴ Nur gelegentlich fährt Martha am Wochenende nach Mayalán, eine Reise, die zwei bis drei Tage dauert. Ihre Mutter und ihr nachbarschaftliches Netzwerk des *Barrio Mam* übernehmen die Versorgung der Kinder und unterstützen sie bei der Erfüllung ihrer Pflichten in der Kooperative.

4.3.1.5. Die „echte Flüchtlingsfrau“ als Bedrohung

Noch während der ersten Phase der Ansiedlung kommt es zu einem Konflikt zwischen den Funktionären der CCPP, von denen sich wie erwähnt viele in den Leitungen der Kooperativen wieder finden und den Sprecherinnen von MMQ. Der Verlauf dieses Konflikt macht deutlich, dass die Exklusion der Frauen aus den Besitzstrukturen und aus den Institutionen der Repräsentation der Rückkehr-*Comunidades* nicht nur mit dem Kraft- und Zeitmangel der Frauen während des Ansiedlungsprozesses zu erklären sind. Vielmehr zeigt sich in der Auseinandersetzung, dass die Exklusion der Frauen Programm ist. Mehr noch: Der politische Aktivismus von Frauen wird nach der Rückkehr in den Ixcán zur Bedrohung der Einheit des *Pueblo* stilisiert. Martha markiert in ihrem Text den Konflikt mit den CCPP und den neuen Kooperativenleitungen als Bruch mit der kollektiven Erzählung von der Solidarität der *Imagined Returned Community*. In der narrativen Anordnung dieses Konfliktes zeigen sich auch der Wandel ihres politischen Bewusstseins und ihre Rekonzeptualisierung von Gewalt.

Obwohl sich der Konflikt mit den CCPP bereits im Exil abzeichnete, lokalisiert Martha in ihrer Erzählung den Bruch im transitorischen Moment des Rückkehraktes, also während des Aufenthaltes ihrer Rückkehrgruppe an der Wegkreuzung Veracruz. So schließt sie die Darstellung des erfolgreichen Kampfes der Frauen für die Wiederinbesitznahme des Landes für die Entmilitarisierung mit einem zeitlichen Markierer ab und fügt übergangslos eine Darstellung des Beginns des Konfliktes an: „Pero luego dentro de eso empezó una lucha política, pues, que no tenía nada que ver con Mama Maquín. Que era un problema entre las Comisiones Permanentes y la URNG“ (MM-NI: 5).²¹⁵

Der Hintergrund ist folgender: Mit der Etablierung der zurück gekehrten Funktionäre der CCPP als Leitungsgremien der Teilkooperativen und der Großkooperative Ixcán Grande ist auch deren Anspruch verbunden, als einzige Struktur der formalen politischen Repräsentation des Zusammenschlusses der Rückkehr-*Comunidades* im Ixcán von der guatemaltekischen Regierung anerkannt zu werden. In diesem Kontext nehmen sie eine öffentliche Distanzierung

²¹⁴ Außerdem vertritt sie MMQ in der Frauenkommission der 1994 gegründeten „Beratenden Versammlung der Entwurzelten Bevölkerung“ (ACPD), deren Sitz sich ebenfalls in der Hauptstadt befindet.

²¹⁵ „Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca“ („Nationalrevolutionäre guatemaltekische Einheit“). Die URNG war der 1982 gegründete Zusammenschluss der vier Guerillaorganisationen Guatemalas.

von der Guerillaorganisation URNG vor. Sie starten eine Diffamierungskampagne in den Rückkehr-*Comunidades* und propagieren dort die Notwendigkeit der Annäherung an die Regierung und an die im Ixcán verbliebenen Einheiten der Armee. An diese Kampagne erinnert sich Martha wie folgt:

Entonces ellos empezaron que la URNG ya no tenía una capacidad política y que era incorrecto seguir hacer una lucha armada y que todos los que luchaban eran ... era una cuestión en vano, y que la lucha no sirvió para nada, y que la lucha de 36 años solo fue una pérdida de vida y se quedaron las cosas perdidas y que fue una mentira de la URNG y que no vamos a seguir luchando, lo que hay que hacer de acuerdo es apoyar al gobierno, apoyar al ejército (MM-NI: 5).

In dem sich anbahnenden Konflikt geht es um die Kontrolle des Landes der Kooperative und um die Definition und Hierarchisierung des Sozialen und des Politischen. So soll die Kampagne der CCPP zur politischen Delegitimierung der Guerilla auch die so genannten „sozialen Sektoren“ der Rückkehr-*Comunidades* politisch delegitimieren, indem man sie zu Unterstützer/innen der Guerilla erklärt. Diese „sozialen Sektoren“ hatten in den letzten Jahren des Exils eigene Strukturen der Repräsentation aufgebaut und vertraten die „Basis“ in den Camps. Sie hatten auch die Rückkehr am stärksten forciert (vgl. 3.4.). Sie beanspruchen deshalb, nun auch in den Rückkehr-*Comunidades* als formale politische Repräsentation mit „voz y voto“ neben den Leitungsgremien der Kooperativen anerkannt zu werden. Zu den Organisationen dieser „Sektoren“ werden die Nachfolgeorganisation der AC, die Gesundheits- und Bildungskomitees sowie MMQ gezählt. Die „Sektoren“ lehnen eine offizielle Distanzierung von der Guerilla und eine Annäherung an die guatemaltekische Regierung und an die Armee ab. Sie halten fest an der Erzählung der Einheit des *Pueblo* im Kampf gegen die „Reichen und ihr Militär“.²¹⁶

Die Rückkehr-*Comunidades* im Ixcán werden zum Ort, an dem die Kämpfe um die Deutung der „gemeinsamen Geschichte“, um die Konstitution von Geschlechterdifferenz, um die Definition politisch legitimer Subjekte sowie um die Formen der politischen Repräsentation ausgetragen werden. In diesem Kontext definiert Martha ihr Verständnis des Politischen neu. Der Begriff „lucha política“, den sie im Exil für den gemeinsamen Kampf aller Flüchtlinge um Rückkehr verwendete, erhält nun die Bedeutung von Konkurrenz, Kontrolle, Parteipolitik und Spaltung. Ihrer Auffassung nach repräsentierten die CCPP die Gemeinschaft der Rückkehrer/innen nicht mehr, sondern sie kontrollieren und manipulieren die Menschen: „Las

²¹⁶ Politisch delegitimiert werden sollen auch die Bewohner/innen der „geheimen Widerstandsdörfer“ (CPR). In den CPR finden sich viele ehemalige *Socios* der historischen Kooperative Ixcán und sie weisen historisch eine enge Verbindung zur Guerilla auf, sind nun aber um ihre Anerkennung als zivile Bevölkerung bemüht. Ziel der Diffamierungskampagne der CCPP ist, ihnen ihr Recht auf Land und auf den Status der *Socios/as* in der wieder aufgebauten Großkooperative abzusprechen.

Comisiones [...] tenían bajo control todos los refugiados. Entonces ya empezó una competencia en la lucha política” (MM-NI: 6). Martha identifiziert „lucha política“ nicht nur mit den CCPP, sondern auch als männlich. Dieser männlichen „lucha política“ stellt sie mit dem Begriff der „lucha positiva“ eine Auffassung von „Kampf“ gegenüber, der sich aus der Erinnerung, aus der gemeinsamen Erfahrung des Leidens der „echten Flüchtlingsfrau“ und den daraus resultierenden Rechten speist. Es ist auch ein Verständnis von Kampf, das sich an den sozialen Bedürfnissen der Frauen in den *Comunidades* orientiert. So versucht MMQ, wie Martha erzählt, sich als „unabhängig“ und „unpolitisch“ im Konflikt mit den CCPP zu positionieren:

Y nosotras las mujeres como Mama Maquín, nosotras dijimos: 'Vamos a ser muy independiente, porque nosotras no estamos por una lucha política. Simplemente nosotras queremos una lucha positiva con hechos. Lo que hemos sufrido es lo que vamos a luchar. Entonces para nosotras no nos afectarían sus problemas políticos.' Todo lo que nosotras quisimos era seguir luchando, pues, enfrentando nuestras necesidades. Entonces nosotros [MMQ] pensábamos que nosotros somos independientes (MM-NI: 6).

Mit ihrer begrifflichen Unterscheidung zwischen „lucha política“ und „lucha positiva“ wendet sich Martha auch gegen die Annäherung der CCPP an die Regierung und an die Militärs. Sie betont die Verantwortung für das kollektive Gedächtnis und für die Erinnerung an die Verbrechen des Nationalstaates. Aus der gemeinsamen Erfahrung des Leidens der *Retornados/as* resultiert Marthas Ansicht nach der Kampf gegen das Vergessen: „Lo que hemos sufrido es lo que vamos a luchar.“

Die Strategie von MMQ, sich als unpolitische „Mütter“ und „Witwen“ zu positionieren, geht jedoch nicht auf und der Konflikt wird zu einem Geschlechterkonflikt. Die Körper der Frauen verwandeln sich in privilegierte Orte, an denen die „lucha política“ um politische Repräsentanz und Entscheidungsmacht, um die Kontrolle des Landbesitzes und um die Deutungshoheit der Geschichte ausgetragen wird. Die CCPP-Funktionäre versuchen die *sprechende* Frau, die an die Ursache des gemeinsamen Leidens erinnert, zum Schweigen zu bringen. MMQ wird zur Gefahr für die Einheit der Rückkehrer/innen, zum bedrohlichen „Anderen“, stilisiert. Die Diffamierungskampagne der CCPP gegen die Guerilla verwandelt sich in eine Diffamierungskampagne gegen MMQ, die an die Strategien der Militärs zur Konstruktion und Abspaltung des weiblichen „Anderen“ als einer diffusen Bedrohung der Gemeinschaft erinnert (vgl. 3.3.). Die Funktionäre denunzieren die Aktivistinnen von MMQ als Repräsentantinnen der „Subversion“, als diejenigen, die weiter Krieg führen und den Frieden in den *Comunidades* gefährden wollen. Martha reflektiert nun, dass MMQ zur Akteurin in der „lucha política“ geworden ist:

Entonces las Comisiones Permanentes ... allí fue una lucha ya política ... es un problema político que nos [afectaba]. Porque entonces las Comisiones Permanentes ya empezaron a manipular a la gente: 'Que Mama Maquín no estaba consciente de dejar esa lucha política de la URNG, porque nosotros todavía queríamos la guerra, no queríamos una paz a Guatemala, que queríamos seguir ehh, apoyando a la guerra guatemalteca.' Entonces mucha gente empezaron a entender, o sea ya, mal interpretando (MM-NI: 6).

Der Konflikt erreicht seinen Höhepunkt im Juni 1997, als Bewohner der Rückkehr-*Comunidad* Pueblo Nuevo unter Mitwirkung der lokalen Vertreter der CCPP und der Kooperativenleitung das Gemeinschaftshaus von MMQ abbrennen und ein Kreuz mit der Aufschrift errichten, dass MMQ dort begraben liege (vgl. Garbers 2002: 201). Zunehmend wenden sich auch die Frauen der Rückkehr-*Comunidades* in Ixcán Grande von MMQ ab:

Y entonces, nosotras habíamos logrado una pequeña casita en Pueblo Nuevo. [...] Es una casita muy sencilla de madera y todo. Era nada más como son inicios de trabajo. Y en ese entonces, la gente se enojaron con la organización [MMQ], que ya no querían ver a las mujeres organizadas, que hay que destruir esa organización. Y hay otras mujeres también que los manipularon. Entonces si dijeron ellas también que no están de acuerdo 'porque de plano Mama Maquín todavía quiere apoyar la guerra y nosotras ya no queremos, lo que queremos es paz'. Entonces quemaron la casita (MM-NI: 6).

Das Abbrennen des Gemeinschaftshauses von MMQ führt zu einer Dichotomisierung des Raumes, welche die geschlechtsspezifische Strukturierung der lokalen Öffentlichkeit kennzeichnet und für alle Rückkehr-*Comunidades* von Ixcán Grande Symbolcharakter hat: Die Frauen sollen unsichtbar werden und schweigen („ya no querían ver a las mujeres organizadas“). Man will die „echte Flüchtlingsfrau“ und Rückkehraktivistin nicht mehr sehen. Dieser Prozess kommt einer „Zensur der Erinnerung“ gleich.²¹⁷ Doch, wie erwähnt, wenden sich auch die Frauen in den Rückkehrorten von MMQ ab. Es kommt zu einer Legitimitäts- und Repräsentationskrise der Organisation:

Cuando nos quemaron la casita muchas compañeras que habían luchado, que ya no nos venían apoyando la lucha de Mama Maquín, empezaron a desintegrarse, a salirse de la organización. Porque ellas ... ya el marido empezó a ... pues, que 'eso no es bueno.' Entonces muchas se desintegraron (MM-NI: 7).

Das Abbrennen des Gemeinschaftshauses wird nicht geahndet, obwohl MMQ den Fall bei verschiedenen Instanzen vorbringt. In diesem Kontext rekonzeptualisiert Martha auch ihre Auffassung von Gewalt. Die folgende Textpassage zeigt, dass Martha die Erfahrung der staatlichen und militärischen Gewalt gegen Frauen mit der jüngsten Erfahrung der männlich

²¹⁷ In der Rückkehr-*Comunidad* Pueblo Nuevo droht den Familien der Aktivistinnen von MMQ auch der Ausschluss aus der Kooperative und der Entzug des Landtitels (Notizen Feldstudie).

konnotierten Gewalt gegen MMQ, für die niemals jemand zur Rechenschaft gezogen wird, verknüpft:

Y hubo denuncias en contra de todos los [que quemaron la casita]. O sea, aquí en Guatemala nadie les va hacer caso de las mujeres. Nadie les hace caso a las mujeres, es de, nadie les hace caso a una violación de derechos humanos. Entonces a nosotros nadie nos hizo caso (ebd.).

Martha definiert Gewalt nicht mehr nur als staatliche Repression und als Element des Krieges der „Reichen gegen die Armen“, sondern als Teil einer allseits anerkannten Kultur der Gewalt gegen Frauen in Guatemala (vgl. Schirmer 1993: 62). In Guatemala lokalisiert sie einen Raum der Unsichtbarkeit und Rechtlosigkeit der Frauen. Mit dem Satz „hay una buena parte de los hombres que ya no nos no querían ver, pues, se terminaba“ formuliert sie den Bruch mit den Vorstellungen einer gemeinsamen Zukunft des *Pueblo* der *Comunidades*, das einen Raum konstituieren sollte, in denen die Frauen Rechtssubjekte mit „voz y voto“ sind.

4.3.1.6. Die Rückkehraktivistin: Eine krisenhafte Subjektposition

Marthas Bruch mit den Vorstellungen einer kollektiven Zukunft der Rückkehrgemeinschaft und die Legitimationskrise von MMQ ist auch eine Krise von Marthas Konstitution des sozialen Selbst als „echte Flüchtlingsfrau“. Es ist eine Krise des „Mythos“ von sich selbst“. Narrativ bearbeitet Martha diese Krise, indem sie das Abbrennen des Gemeinschaftshauses von MMQ und die Generalversammlung der Frauenorganisation ein Jahr später, bei der sie aus der nationalen Leitung abberufen wird, mit dem Einsetzen eines zeitlichen Markierers („y luego entonces“) zu einem einzigen Ereignis verdichtet, das für Martha das Verschwinden der legitimen politischen Aktivistin von MMQ besiegelt.

Se terminó la quemada de la casita y luego, es de nosotros las fundadoras estábamos así, en una oficina en la capital y estuvimos trabajando, luchando, aunque ya había empezado una debilidad en el trabajo, un bajón pues, entonces no había una fuerza muy grande. Y luego entonces, se hizo una asamblea y se cambiaron todas las [compañeras fundadoras] que enfrentaron todos estos problemas (MM-NI: 7-8).

Hier wird der Eindruck erzeugt, es habe kein demokratisches Verfahren gegeben, sondern Martha sei ausgetauscht worden. Stattdessen handelt es sich zum einen um einen Generationenwechsel und zum anderen um das Bemühen jüngerer Frauen, die auf wenige „Ikonen“ wie Martha fokussierte vertikale Struktur der Organisation zu dezentralisieren (vgl. MMQ 1999: 62). Martha hingegen ordnet ihre Erfahrungen so an, dass die nicht geahndete Zerstörung des Gemeinschaftshauses der Frauen als direkte Verbindung zu ihrer Abwahl aus dem Leitungsgremium erscheint.

Der neuen Leitung spricht Martha die Legitimität ab, die Rückkehrerinnen zu repräsentieren, wobei sie auf ein normatives Konzept des sozialen Seins der Flüchtlingsfrau rekurriert, auf einen Kodex von sozialem Handeln und moralischen Standards, das dazu dient, das soziale Selbst als „echte Flüchtlingsfrau“ und legitime politische Aktivistin in Abgrenzung zur neuen Generation junger Frauen zu rekonstituieren. Martha führt die Geschichte ihres Leidens und die Ausrichtung ihres Lebens auf den Kampf um Rückkehr an, um sich von der neuen Generation von Aktivistinnen abzugrenzen. Ihnen unterstellt sie mit ihren Ämtern individuelle materielle Interessen zu verfolgen und von NRO korrumpiert zu sein, während die Gründerinnen von MMQ sich der „gemeinsamen Sache“ gewidmet hätten:

Y todas las que vinieron desde el refugio, las fundadoras y todo eso, pues, hubo un cambio. Ellas se retiraron, entonces quedaron nuevas compañeras. Y las nuevas compañeras son compañeras que eran bien muchachitas, pues. Cuando salieron del refugio tal vez tenían unos sus doce años, tenían unos sus trece años. Pero realmente el sufrimiento y todos los problemas que enfrentamos en el refugio, ellos no lo vivieron, porque fueron a trabajar, unos fueron a Cancún [...] y todo eso. Más que todo, ellos crecieron en otro ambiente diferente.

Y allá en el refugio, en el caso de Chiapas, se promovió el proyecto de la alfabetización. Algunas [de las muchachitas] fueron alfabetizadoras [de] CIAM. CIAM, pues, hay una institución, una ONG, que apoya también allá en México, pues CIAM. Ellos dieron un, o sea, a las alfabetizadoras, le dieron un pequeño iniciativa, un pequeño apoyo. Entonces ellas [las muchachitas] desde su integración al trabajo de Mama Maquín, con la lucha de ser alfabetizadora, ellos recibieron un pequeño apoyo. Entonces, ya, ellas nunca, nunca dieron tiempo pues al trabajo, así nada mas (MM-NI: 8).

Zur Verortung des „Andersseins“ der neuen Leitung konstruiert sie einen anderen Raum, in dem diese aufgewachsen seien: „Más que todo, ellos crecieron en otra ambiente diferente“. Dieses „ambiente diferente“ lokalisiert sie in Cancún, der „Welt der Stadt“, in die eine *Campesina* nicht gehört (vgl. oben). Auch in der Hauptstadt von Guatemala, in der Martha selbst drei Jahre lebte und arbeitete, lokalisiert sie nun diesen Raum – die „Welt der Stadt“ –, der vergessen macht, wo die *Indígena* hingehört: „Wer zu lange in der Hauptstadt ist, auch wenn man *Indígena* ist, vergisst die Realität auf dem Land, wenn man nicht aufs Land fährt“ (MM-GP: 3). Dies ist die Überleitung zur Begründung für ihre Rückkehr nach Mayalán 1998. Es ist nun die lokale „Welt der *Comunidades*“, an die sie ihre Vorstellungen von sozialer Entwicklung knüpft. Den Kampf um Frauenrechte wie „voz y voto“ bezeichnet sie in diesem Kontext als eine abstrakte „cuestión política“, welche die neue Leitung von MMQ in der Hauptstadt verfolge, die aber mit der lokalen sozialen Entwicklung nichts zu tun habe:

Entonces, como que hasta ahora, actualmente Mama Maquín todavía existe la oficina²¹⁸, pero ya no hay una [...] lucha en las comunidades. Ya no hay base suficientes. [...] [N]o

²¹⁸ In der Hauptstadt.

hay una fuerza bastante, pues, que existe ahora en las comunidades. [Lo que hace falta es un trabajo] comunitario de Mama Maquín. Yo pienso que también es importante de estar allá en en la oficina, pero yo pienso que lo que se necesita es más interés al trabajo, compañeras que tengan más capacidad o ... experiencia para poder levantar este trabajo. Que está muy abandonado digo yo (MM-NI: 9).

Yo pienso que también la política de Mama Maquín debe ser muy diferente ahora, porque ya hay que pensar en las necesidades y en el desarrollo de las comunidades. Porque ya están allí toda la vida²¹⁹, que hay que estar luchando una cuestión política, y que los derechos de la mujer, pues todo eso lo conocemos, que nosotras las mujeres nos tienen olvidados pues y abandonados, pues, y luego nuestros derechos [hay que conocerlos]. Pero tienen que ir a la par económicamente con un trabajo. Porque sí no hay un trabajo económicamente donde gira un ingreso, tampoco las mujeres van a poder luchar y apuntar sus problemas. Porque yo pienso que sin un apoyo económico, también nadie puede comer. No puede uno comerse de aire (MM-NI: 10).

Die Kappung der Kommunikation zwischen *Comunidades* und Hauptstadt und die Schließung des translokalen Raumes zwischen den Rückkehr-*Comunidades* und der Hauptstadt, dessen Entstehung MMQ mit der Rückkehr verband, führt Martha nun nicht mehr auf die Repression der CCPP gegen die Frauenorganisation zurück, sondern auf das kulturelle „Anderssein“ der neuen Leitung von MMQ, die sie der „Welt der Stadt“ zuordnet und die die „Welt der *Comunidades*“ nicht kenne („porque fueron a trabajar en Cancún“). Zum einen reproduziert Martha damit die dichotome Vorstellung der „zweigeteilten Welt“. Zum anderen projiziert sie die Ursache für die Repräsentationskrise von MMQ auf die neue Leitung, die Marthas Auffassung nach nicht aus „echten Flüchtlingsfrauen“ besteht.

Nach ihrer Rückkehr aus der Hauptstadt nach Mayalán, gründet Martha eine lokale Frauengruppe, die sie ebenfalls MMQ nennt. Die Gruppe bemüht sich um den Aufbau eines Kindergartens und um ein Alphabetisierungsprogramm für erwachsene Frauen in der Rückkehr-*Comunidad*. Die Europäische Union finanziert das Projekt. Das Geld wird über die nationale Koordination von MMQ kanalisiert (vgl. MMQ 1999: 49-50). Im Jahr 2000 kommt es zu einem offenen Konflikt zwischen Marthas lokaler Frauengruppe und der Leitung von MMQ in der Hauptstadt um die Frage der Weiterführung des Kindergartens, für den es keine weitere Finanzierung geben soll. Die nationale Leitung beschließt entgegen Marthas Meinung, die Schließung des Kindergartens:

Unsere lokale Struktur von Mama Maquín arbeitete viel an dem Kindergartenprojekt. Nach einiger Zeit lief die Finanzierung aus, die Erzieherinnen wollten aber weiter genauso bezahlt werden. Es blieben noch 12000 Quetzales²²⁰ von der ersten Finanzierung übrig und unsere lokale Gruppe wollte den Kindergarten damit weiterführen und während dessen nach einer anderen Finanzierung suchen. Ich habe verschiedene Lösungen vorgeschlagen. Dann ist eine Vertreterin der Hauptstadtkoordination von Mama Maquín

²¹⁹ Das Büro von MMQ in der Hauptstadt.

²²⁰ Der Quetzal ist die guatemalteckische Währung. 12000 Quetzales entsprachen 2002 etwa 3000 US-Dollar.

gekommen und hat bestimmt, dass das Projekt nicht weiterläuft und das Restgeld ausgezahlt wird. Für jedes Kind gab es 100 Quetzales und der Kindergarten wurde geschlossen. Unsere lokale Gruppe musste sich dem Beschluss der Hauptstadt-Koordination beugen, obwohl sie die lokale Realität nicht kennt (MM-GP: 4).

Enttäuscht davon, dass ihre lokale Gruppe sich der Entscheidung der nationalen Koordination nicht widersetzt, beendet Martha nach der Schließung des Kindergartens alle Aktivitäten in Frauengruppen, nimmt aber als *Socia* weiter gelegentlich an den Versammlungen der Kooperative in Mayalán teil. Kurz darauf erkrankt sie schwer. Ein Magengeschwür wird ihr diagnostiziert. Die Krankheit manifestiert in Marthas Erzählung ihren individuellen Bruch mit MMQ, die sie einmal mitbegründet hatte: „Ich habe starke Magenschmerzen und kann seit Wochen kaum etwas essen. Der Grund dafür ist der Ärger und der Streit mit Mama Maquín“ (MM-GP: 2).

4.3.1.7. Der Rückzug in die Familie

Während Martha die Mutterschaft in Bezug auf ihre ersten drei Kinder kaum thematisiert, stehen ihre neue Mutterrolle und die Partnerschaft mit dem Vater ihrer beiden jüngsten Kinder im Mittelpunkt ihrer Schilderungen, die seit ihrer Rückkehr aus der Hauptstadt und dem Bruch mit MMQ in Mayalán lokalisiert sind.

Mit dem Vater der beiden Kinder kommt Martha 1998 in Mayalán zusammen. Er ist etwa 10 Jahre jünger als sie und hat kein Anrecht auf ein Haus und auf Land, weil er unverheiratet und kinderlos ist. Seine Mutter hat ihm ein Grundstück am Rande des Ortes überlassen. Das gemeinsame erste Kind, eine Tochter, wird Anfang 1999 geboren. Der Partner zieht ins *Barrio Mam* in das Haus von Martha und ihrer Familie. Als Martha im Jahr 2000 ihr fünftes Kind bekommt, leben acht Menschen in dem einräumigen Haus. Es kommt zu Spannungen. Marthas Partner spricht keine der indigenen Sprachen. Sie dagegen ist bilingual und spricht zwar sehr gut Spanisch, aber in ihrem *Barrio* und in der häuslichen Sphäre, pflegt sie mit ihrer Mutter und ihren drei ersten Kindern *Mam* zu sprechen. Martha erzählt, dass es ihrem Partner nicht gefalle, wenn sie mit ihrer Familie und vor allem mit den beiden gemeinsamen Kindern *Mam* spreche. Mit Marthas Mutter kann er sich kaum verständigen, weil sie kaum Spanisch gelernt hat. Martha geht dazu über, mit ihren älteren Kindern *Mam* und mit den beiden gemeinsamen Kindern Spanisch zu sprechen, auch wenn der Partner nicht im Hause ist. Er selbst gibt den Versuch, *Mam* zu erlernen, nach kurzer Zeit auf. Martha reflektiert die Auseinandersetzung um die Alltagssprache als einen Machtkonflikt zwischen den

Geschlechtern, bei dem sich ihrer Meinung nach der *Machismo* mit dem Phänomen der im Ixcán dominierenden Multilingualität ungünstig verbindet:

Der Machismo führt dazu, dass der Mann es der Frau verbietet, ihre Sprache mit den Kindern zu sprechen. Weil aber vor allem die Frauen im Alltag mit den Kindern zu tun haben, lernen die Kinder Spanisch oder die Sprache, die der Mann und die Frau miteinander sprechen, also die Sprache des Mannes. COPMAGUA ist deshalb der Meinung, dass die indigenen Sprachen in etwa 40 Jahren aus dem Ixcán verschwunden sein könnten (MM-GP: 8).

Der Partner entscheidet nicht nur die Frage der Alltagssprache. Während Marthas fünfter Schwangerschaft beginnt er Druck auf sie auszuüben, dass sie die Arbeit auf ihrem Acker (*Parcela*) aufgibt. Sie soll die Kinder versorgen. Die *Parcela* liegt etwa vier Stunden Fußmarsch vom Ortskern entfernt. Bislange war Martha oft alleine, mit ihrer Mutter oder ihrem Partner für mehrere Tage dorthin zum Arbeiten gegangen.²²¹ Nun bleibt sie im Ort bzw. im Haus in Mayalán. Ihr Partner bearbeitet stattdessen Marthas Land. Im Jahr 2002 verlässt Martha das *Barrio Mam* und zieht mit ihrem Partner und ihren drei jüngsten Kindern in ein neues Haus auf die andere Seite des weit auseinander gezogenen Ortes, das auf dem Grundstück der Mutter des Partners gebaut worden ist. Es liegt etwa 20 Minuten vom Zentrum entfernt am Ortsausgang. Die Häuser in diesem Teil der *Comunidad* liegen versteckt und relativ weit voneinander entfernt, sodass „man sich nicht so leicht trifft“ wie Martha meint (GP-MM: 5). Für sie bedeuten hier die Hausarbeit und die Versorgung der Kinder eine größere Belastung, denn der Weg zur Wasserstelle ist nun weiter als zuvor. Von ihrem familiären und nachbarschaftlichen Netzwerk des *Barrio Mam* hat sie sich geographisch entfernt, zu den neuen verstreut lebenden Nachbarn kaum Kontakt. So stellt sie auch ihre Teilnahme an den Versammlungen der Kooperative weitgehend ein:

Soweit vom Dorfzentrum entfernt, nehme ich auch kaum mehr an den Aktivitäten dort teil und auch nicht mehr an den Versammlungen der Kooperative. Dort werden jedoch die politischen Entscheidungen über kommunale Angelegenheiten getroffen. Aber der Weg dorthin dauert mit den kleinen Kindern eine halbe Stunde. Wenn wir dort angekommen sind, werden die Kinder müde und fangen an zu quengeln (MM-GP: 12-13).

Mit dem Umzug in das neue Haus gibt der Partner die Arbeit in der Landwirtschaft aufgrund des niedrigen Kaffee- und Kardamonpreises auf dem Weltmarkt auf. Er erntet nicht einmal den angepflanzten Kaffee. Marthas *Parcela* liegt brach, ihr Partner nimmt eine Arbeit als Schlosser in der *Cabecera Municipal* des Ixcán in Cantabal (Playa Grande) an. Cantabal liegt zwei Stunden Fahrt von Mayalán entfernt. Der Partner hat deshalb dort ein kleines Zimmer gemietet, das er mit einem anderen Pendler aus Mayalán teilt, und wohnt nur noch zwei

²²¹ Auf der *Parcela* steht eine Hütte, in der übernachtet werden kann.

Wochen im Monat in Mayalán. Trotzdem verschlechtert sich die ökonomische Situation der Familie dramatisch. Als Grund gibt Martha an, dass sie keine Subsistenzwirtschaft mehr betreibt, weil sie sich nun allein um die Kinder kümmern muss:

Mein Mann geht nicht mehr aufs Feld, sondern wohnt zwei Wochen im Monat in Cantabal und arbeitet dort als Schlosser. Weil ich mich um die Kinder kümmern muss, kann ich auch nicht mehr aufs Feld gehen. Deshalb müssen wir jetzt alles kaufen. Der Hausbau kostet aber soviel Geld, dass wir selbst nicht mehr genug zu Essen haben, das erste Mal seit der Rückkehr haben wir nicht genug zu essen. Wir befinden uns in einer ökonomischen Krise (MM-GP: 12).²²²

Marthas Partner hat eine geschlechtliche Arbeitsteilung innerhalb von Marthas neuer Familie durchgesetzt, die Martha zuvor nicht lebte. Trotz aller Verwerfungen und Konflikte im Rückkehrprozess war Martha aktive *Socia* und betrieb in begrenztem Umfang Landwirtschaft. Die Reproduktionsarbeit im Haus und bei der Versorgung der Kinder übernahmen ihre Familie und ihr nachbarschaftliches Netzwerk. Mit der von ihm durchgesetzten Arbeitsteilung in der Partnerschaft, die Martha auf das Haus verweist, legitimiert der Partner seinen Widerstand gegen ihre gelegentlichen politischen Aktivitäten, die vom Haus wegführen. In seiner Argumentation, die Martha in der folgenden Textpassage wiedergibt, spiegeln sich auch seine Bevorzugung von individuellen Lösungen für die ökonomischen Probleme sowie seine Abkehr von Vorstellungen des *Pueblo* und der *Comunidad*:

Ich bin nach Cantabal gekommen, um an einem regionalen Treffen für den Ixcán von COPMAGUA und MINUGUA²²³ über das Thema der indigenen Frage im Ixcán teilzunehmen. Eingeladen waren die Rückkehraktivisten von früher, weshalb ich auch kam. Außerdem hat mir das Thema gefallen. Mein Mann hat politisches Bewusstsein, er verbietet mir nicht, mich politisch zu engagieren und zu Versammlungen zu fahren, aber er sagte: „Hör zu, ich arbeite hart hier in Cantabal und kann nicht bei meiner Familie sein, damit das Haus fertig wird und die Kinder essen. Ich arbeite nicht für das Pueblo, die Comunidad oder die schönen Ideen von COPMAGUA. Ich arbeite für meine Töchter und das ist hart genug (MM-GP: 8).

Martha akzeptiert ihre auf das Haus verwiesene Rolle als Mutter und Hausfrau auch deshalb, weil sie Schuldgefühle gegenüber ihren beiden ersten Kindern hat. So reinterpretiert Martha ihren politischen Aktivismus im Exil und während der Rückkehr als Versagen in der Mutterrolle, wie die folgende Textstelle deutlich macht:

²²² Marthas Aussagen zufolge arbeitet bereits ein Viertel der fast 300 *Socios/as* aus Mayalán in den USA und ein weiteres Viertel in Orten wie Cantabal. Eine Studie der Sozialwissenschaftlerin Laura Hurtado Paz y Paz stellt für das Jahr 2001 fest, dass Mayalán die Wiederansiedlungsgemeinde im Ixcán ist, die den höchsten Prozentsatz an Migranten in den USA aufweist. Die Mehrheit von ihnen sind junge Männer mit Familie (vgl. Hurtado Paz y Paz 2001: 63, 66).

²²³ „Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala“ – „Menschenrechtsmission der Vereinten Nationen für Guatemala“.

Es schmerzt mich und ich fühle mich schuldig, dass ich so wenig bei meinen beiden großen Kindern sein konnte, immer nur ein paar Tage. Deshalb wollten die beiden großen Kinder auch nicht mit mir in das neue Haus ziehen, sondern bei ihrer Großmutter bleiben. Es ist ihre Entscheidung gewesen, aber es tut mir weh. Deshalb habe ich mich nun dafür entschieden, den Tag damit zu verbringen, den Kleinen Essen zu machen (MM-GP: 5).

4.3.1.8. Resümee

Martha fundiert im kollektiven Mythos der „echten Flüchtlingsfrau“ ihren Mythos von sich selbst: als *Campesina*, „Witwe“ und Rückkehraktivistin. Sie konstruiert Mexiko als transitorischen Raum und das soziale Selbst als weibliches Rechtssubjekt der *Popular Community* der Rückkehrbewegung, deren natürliche Bestimmung und gemeinsame Zukunft mit der Rückkehr in den Ixcán und mit dem Aufbau autonomer Siedlungen verbunden ist. Den Akt der Rückkehr erzählt sie zum einen als weiblicher Mythos, als das Voranschreiten der Frauen und zukünftigen Siedlerinnen, aber auch als Moment des Bruchs mit der Vorstellung der kollektiven Zukunft einer translokalen und zugleich in der *Comunidad* verankerten Gemeinschaft der Rückkehrer/innen. Die Formen der Exklusion der Frauen aus den Institutionen der politischen Repräsentation nach der Rückkehr identifiziert Martha zwar als männliche Gewalt, sie projiziert die Ursachen für die Repräsentationskrise von MMQ aber auf andere Frauen, denen sie mit moralischen Argumenten die politische Legitimität abspricht. In diesem Kontext nimmt sie eine Trennung des Lokalen und des Überlokalen und des Politischen und des Sozialen vor. Im Lokalen, der *Comunidad*, verortet sie nun die „lucha positiva“ der legitimen politischen Subjekte, der *Campesinos* und *Indígenas*, die an das Leiden erinnern und sich um die lokale soziale Entwicklung bemühen. Als das Überlokale identifiziert sie die „Welt der Stadt“. Dort verortet sie den Verlust von Erfahrung und Erinnerung, die „cuestión política“, materielle Interessen, Korruptierbarkeit und „falta de interés al trabajo“. Doch auch ihre Vorstellungen von sozialer Entwicklung in der *Comunidad* lassen sich nicht umsetzen. Sie wird schwer krank. Schließlich sucht sie eine neue Positionierung als Mutter und Lebensgefährtin. Sie gründet eine neue Familie und baut ein Haus. Das Projekt der Kleinfamilie ist jedoch aufgrund der prekären ökonomischen Situation der Rückkehrgemeinden ebenfalls kaum zu verwirklichen. Ihre Situation fasst sie mit der Formulierung des „Nichts“ zusammen, mit der sie auch ihr Gefühle der Exterritorialisierung Anfang der 1980er Jahre beschreibt. Dieses „Nichts“ bezieht sich auf Zeit und Raum: „Si, hasta allí, hasta hora, estamos ahora sin nada. Así estamos“ (MM-NI: 10).

4.3.2. Gabriela García: Die *Mother of Community*²²⁴

Gabriela García Aguilar wird 1942 im westlichen Hochland in der 700 Menschen zählenden Comunidad Buena Vista im Municipio Santa Ana Huista (Department Huehuetenango) geboren. Sie selbst bezeichnet sich als Jakalteka. Ihre Familie ist sehr arm. 1947 stirbt ihr Vater. Ihre Mutter ist gewalttätig und schlägt die Kinder. Gabriela verlässt immer wieder das Haus ihrer Mutter und verbringt ihre Kindheit hauptsächlich bei Verwandten und in anderen Haushalten im Ort. 1959 heiratet sie Anastasio Camposeco aus Buena Vista. Sie bekommt mit ihm fünf Kinder. 1971 geht Gabriela mit ihrer Familie für ein paar Monate in das Kooperativenprojekt der katholischen Kirche in den Ixcán. Ihr Mann erhält ein Stück Land in dem Besiedlungsprojekt. Bald erkrankt Gabriela schwer. Die Familie geht zurück nach Buena Vista. 1982 flüchten Gabriela, ihr Mann und drei ihrer Kinder infolge mehrerer Massaker der Armee in der Gegend nach Mexiko. In den ersten Wochen der Flucht bekommt Gabriela ihr fünftes Kind, eine Tochter. Die folgenden 16 Jahre verbringt sie in verschiedenen Flüchtlingscamps im Municipio Frontera Comalapa (Chiapas). 1998 kehren sie, ihre Familie und weitere 146 Familien nach Guatemala zurück. Sie siedeln sich im Süden des Landes im Department Escuintla an, wo sie über die staatlichen Rückkehr- und Wiederansiedlungsprogramme eine private Kaffeeländerei erworben haben. Die Gruppe, mehrheitlich Familien, die selbst oder deren Eltern aus Buena Vista kommen, gründen die Kooperative „Union Huista“ und nennen ihre Siedlung „La Trinidad 15 de Octubre“.

4.3.2.1. Buena Vista und die Lokalisierung des Leidens

Gabriela erzählt ihr Leben als eine Geschichte des Leidens. Im formalen Interview leitet sie ihre Erzählung mit der Feststellung ein, dass sie sich kaum erinnern könne, seit wann sie leide. Sie leide, seit sie sehr klein sei – seit immer: „A veces cuando me acuerdo todavía lloro de ponerme a pensar, que desde cuando en mí vida estoy sufriendo, desde chiquita“ (GG-NI: 1). Dieser erste, von Gabriela selbst strukturierte Erzählabschnitt beginnt mit einer Beschreibung und Interpretation ihrer Kindheit. Diese ist nach dem Tod des Vaters von extremer Armut, von der Gewalt der Mutter gegen die Kinder, der Suche Gabrielas nach einem Ort, an dem sie schlafen und essen kann, sowie von ihrem Wunsch nach schulischer Grundbildung geprägt. Gabriela erzählt, sie habe sich Verwandten und Nachbarn im Dorf als Arbeitskraft angeboten, um der gewalttätigen Mutter zu entkommen, um versorgt zu werden, aber auch in der Hoffnung, zur Schule geschickt zu werden. An einzelnen Stationen und Personen lokalisiert sie ihre Sehnsucht nach formaler Bildung: Dazu gehören ein Onkel, der sie in sein Haus aufnimmt und sie zur Schule schickt, eine Tante, die ihr Hefte und Stifte

²²⁴ Das folgende biographische Portrait von Gabriela García basiert auf einem Vorgespräch vom 20. Mai 2002 und auf einem narrativen Interview vom 20. Juni 2002, die ich im Haus von Gabriela führte und die etwa 90 Minuten dauerten. Die Passagen aus dem narrativen Interview sind in spanischer Sprache zitiert und mit GG-NI (Gabriela García-Narratives Interview) gekennzeichnet. Die Passagen aus dem schriftlichen Protokoll des Vorgesprächs sind in deutscher Sprache zitiert und mit GG-GP (Gabriela García-Gesprächsprotokoll) gekennzeichnet. Diese Gespräche habe ich durch explorative Interviews mit anderen Mitgliedern der Rückkehr-Comunidad „La Trinidad 15 de Octubre“ sowie mit Vertreter/innen von NRO und mit Ergebnissen der teilnehmenden Beobachtung in der Gemeinde sowie durch schriftliche Materialien zu ihrer Geschichte und sozialen Organisation ergänzt.

schenkt, und die Haushalte der Lehrer, zu denen sie Kontakt sucht, in der Hoffnung, dass diese ihr den Schulbesuch ermöglichen.

Cuando yo tenía cinco años se murió mi papá. Quedé sola con mi mamá. Sólo tardé un año con mi mamá. Teníamos mala vida, mala situación. Uno: que no teníamos quién nos diera de comer. Otro: mi mamá fue muy brava con nosotros, en vez de darnos, nos pegaba, nos corría con machete. Entonces yo me salí de donde mi mamá y me regalé con otra gente. Donde me querían, yo trabajaba, trabajaba mucho, aunque mis fuerzas no me ayudaban. Yo hacía el esfuerzo de porque sabía que si no trabajaba, no me daban de comer. Entonces yo así fui creciendo. De repente me regalé con un mi tío, que está muerto ya, y ahí me metió a la escuela, porque a mí me gustaba mucho la escuela. Pero sólo un año pude estar cuando estaba con él. De ahí me enfermé y me entregó con mi mamá.

Estando con mi mamá, mi mamá ya no quería que fuera a la escuela, cuando yo iba a la escuela, ese día no me daba de comer, porque yo iba a la escuela. Lo que ella quería era que yo trabajara con ella, pero como no le ayudaba sino que me iba a la escuela, entonces no me daba de comer. Entonces yo a puras penas saqué segundo grado, por pura necesidad de hambre. Tenía una tía muy buena, ella me regalaba un cuaderno cuando se me acababa, ella me compraba un lápiz, así me fue manteniendo mi tía. Pero de repente vi que mi tía también es mujer sola y estaba sosteniendo a su niño también en la escuela. Dije yo, ‘no puedo ser que estoy ajustando a ella, mejor no, me voy a regalar con otra persona que me ayude.’

Según yo me regalé con los maestros, pensando que los maestros sí me van a meter a la escuela, pues sólo unos días me tuvieron en la escuela y de ahí me metieron a la cocina, a barrer a lavar platos, lo que yo podía hacer. Saber si lo hacía bien o no, pero según yo estaba trabajando. Gracias a ellos también que me enseñaron a trabajar. Ya no pude estar en la escuela, yo atendía la cocina. En eso tuvieron ellos su primer hijito, yo le hacía su mamila, yo le cambiaba pañales y todo. Yo ya no pude estar, de siete años ya no pude estar, de siete a ocho años ya no pude estar (GG-NI: 1).²²⁵

Die zitierte Passage erfüllt in Gabrielas Erzählung zwei Funktionen: Erstens gründet sie mit der Lokalisierung ihres Leidens in einer weit zurückliegenden Zeit und an einem weit entfernt liegenden Ort die „Dramatisierung des Selbst“ (Chanfrault-Duchet 1991: 78) auf zwei als normativ gesetzte Kennzeichen des „echten Flüchtlings“: die Erfahrung des Leidens – der Armut, der Gewalt und der Wanderung – und der Wille zur Entwicklung – die Sehnsucht nach Bildung. Zweitens ist Gabrielas spezifische Verwendung der Formulierung „regalar con“ hervorzuheben: „Regalar con“ bezeichnet in Guatemala die Praxis armer Familien, ihre Kinder an Verwandte, Nachbarn oder an andere ökonomisch besser gestellte Haushalte in der *Comunidad* oder in einem Nachbarort abzugeben, damit sie dort arbeiten und als Gegenleistung versorgt werden. Gabriela verwendet jedoch nicht die Formulierung, sie sei „verschenkt worden“ („me regalaron con la gente“), sondern sie sagt, sie habe „sich

²²⁵ Die Mutter wird von Gabriela nachfolgend nicht mehr erwähnt. Aber auch sie floh nach Mexiko, verbrachte 16 Jahre im Exil und kehrte mit Gabriela und ihrer Familie 1998 nach Guatemala zurück. In der Rückkehr-*Comunidad* La Trinidad gilt sie als verrückt, als *Loca*. Sie lebt in einer kleinen Hütte am Rande des Ortes und wird von ihren Enkeltöchtern reihum versorgt (Notizen Feldstudie).

geschenkt“ („me regalé con la gente“). Dies ist als narrative Form zur Individuierung des Selbst zu interpretieren.

Zwischen ihrem achten und 17. Lebensjahr fehlen in Gabrielas Erzählung fast zehn Jahre. Sie setzt wieder ein, als sie 1959 den mehr als 15 Jahre älteren Anastasio Camposeco aus Buena Vista heiratet. Die fehlenden Jahre überbrückt sie mit der Zeit raffenden Formulierung „y así fui creciendo“ (GG-NI: 1) und leitet zu der – wie eine Rechtfertigung anmutenden – Begründung über, warum sie bereits mit 17 Jahren heiratet: „De repente me casé, a los diecisiete años, tal vez muy pequeña, pero la necesidad me hizo casarme, porque andaba con la gente, después me casé y tuve mis hijos“ (GG-NI: 2). Die Reflektion, sie sei sehr jung gewesen, als sie geheiratet habe, und die Rechtfertigung, die Notwendigkeit habe sie dazu gezwungen, sind als ein Effekt der Disziplinierung durch die Diskurse der geschlechterdifferenzierenden Programme des Camp-Management für Flüchtlingsfrauen zu interpretieren. Dort galten Eheschließungen und die Mutterschaft vor der Volljährigkeit als Kennzeichen rückständiger kultureller Modelle (vgl. 3.4.). Demgegenüber gilt in den meisten ländlichen Gegenden Guatemalas eine Frau unter 18 Jahren, die eine Partnerschaft oder Ehe mit einem Mann eingeht, bis heute nicht als sehr jung.

Die genaue Bedeutung der Verknüpfung „la necesidad me hizo casarme, porque andaba con la gente“ konnte ich nicht rekonstruieren. Im guatemalteckischen Kontext hat die Zuschreibung „andar con la gente“ für ein junges Mädchen keine positive Konnotation und ist eher eine stigmatisierende Bezeichnung: Eine solche Frau ist nicht in einer Familie oder in einem Haushalt lokalisierbar. Andererseits beschreibt die Formulierung einen Zustand der Schutz- und Statuslosigkeit, insbesondere wenn der erste Halbsatz, „la necesidad me hizo casar“ hinzu gezogen wird. Fest steht, dass es für Gabriela die Notwendigkeit gab zu heiraten und eine Familie zu gründen, unter anderem auch, um Zugang zu Land zu erhalten. „Me regalé con la gente“ und „andaba con la gente“ haben zwar unterschiedliche Bedeutungen: Die erste Formulierung bezeichnet ein Verhältnis, in dem das Kind zur Ware wird, die zweite charakterisiert eine nicht an den für sie vorgesehenen Orten lokalisierbare Frau. Beiden Formulierungen ist gemeinsam, dass Gabriela damit auf ihre Ort- und Statuslosigkeit als Kind und Jugendliche hinweist.

Der Ehemann erscheint in Gabrielas Erzählung nicht als konkrete Person. Nicht einmal seinen Namen erwähnt sie. Gleich im nächsten Satz taucht stattdessen erneut das Motiv der Sehnsucht nach Bildung auf, das als Wille zur Entwicklung gekennzeichnet wurde und als eine Sinn stiftende Fundierung des sozialen Selbst gelten kann. Gabriela reflektiert, dass sie selbst nicht zur Schule gehen konnte. Deshalb wollte sie – auch unter Opfern – allen ihren

Kindern den Schulbesuch ermöglichen. Der im Jahr 1960 geborene erste Sohn soll sogar eine weiterführende Schule (*Básico*)²²⁶ in Santa Ana Huista, wo sich die Verwaltung des *Municipio* befindet besuchen, damit er später eine „ehrwürdigere Arbeit“ („un trabajo mas honorable“) (GG-NI: 2) annehmen kann, als die des Kleinbauern oder Tagelöhners ohne Landtitel. Nach Santa Ana Huista führt zu dieser Zeit noch keine Straße. Der Weg ist mit einem zweistündigen Fußmarsch verbunden. Dies bedeutet, dass der Sohn die Woche über in Santa Ana Huista leben und versorgt werden muss, womit zusätzliche Kosten für die Familie verbunden sind. Das vor allem von Gabriela und nicht von ihrem Partner forcierte Projekt der höheren formalen Bildung für den Sohn scheitert: Obwohl Gabriela erzählt, dass sie hart dafür arbeitet, „kann sie irgendwann nicht mehr“. Aus Geldmangel muss der Sohn nach kurzer Zeit die weiterführende Schule abbrechen:

Dije, como yo tenía gusto de la escuela, entonces dije: ‘Yo no pude estar en la escuela, pensé, pero yo sí ahora a mis hijos los voy a poner a la escuela, y así con sacrificios.’ En eso nos fuimos al refugio, unos se fueron de segundo grado, otros de tercero, mis primeros hijos ya habían pasado su sexto grado. Uno [de mis hijos] probamos que estudiara en básico, en Santa Ana [Huista].

Pero vimos que fue muy duro con mí hijo, ya era más el gasto, de primaria lo podía yo sostener, de básico ya no sé qué pasó, donde él [mi esposo] vio que yo ya no pude. ‘Mejor’, dijo, ‘que ya no va a seguir.’ Y yo también decidí, diciendo: ‘Nosotros que mejor no’. El [hijo] se agachó en la silla y empezó a llorar, miré, así también yo empecé a llorar: ‘Mí hijito aunque queramos pero ya no se puede.’ Y el dijo: ‘Si mamá, yo sé que a usted le gusta ayudarme pero ahorita ya no se puede.’

Y dejó su estudio solo un ano de básico y muy listo mí hijo. Si nosotros hubieramos tenido cómo, él hubiera terminado sus estudios y tuviera algún trabajo más honorable, porque es bien listo pues, pero no se pudo. En eso se puso jodida la situación en Buena Vista, en Santa Ana Huista, en todas las regiones de Huehuetenango que fue lo más duro que pasó (GG-NI: 2).

Die ausführliche szenische Beschreibung der Situation in wörtlicher Rede ist ein dramatisierender anekdotischer Einschub. Er weist darauf hin, dass das Ende der schulischen Laufbahn des Sohnes Gabriela nach wie vor emotional präsent ist. Die Motive „Leiden“ und „Wille zur Entwicklung“ verschmelzen in einem einzigen traumatischen Ereignis. In diesem Kontext ordnet Gabriela die Zeit neu. Die Chronologie der „großen Ereignisse“ der *Counter Narrative* sieht nun – Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre – die Abwanderung des Tagelöhners und verarmten Kleinbauern aus dem westlichen Hochland ins „versprochene Land“ – das Besiedlungsprojekt der *Acción Católica* im Ixcán – als transformatorische Bewegung zur Subjektwerdung, zum Landbesitzer, vor (vgl. 4.2.). Obwohl Gabriela und ihre Familie tatsächlich zu dieser Zeit in den Ixcán abwanderten, fügt sie in ihrer Darstellung des

²²⁶ *Básico* wird die dreijährige weiterführende Schule nach der sechsjährigen Grundschule (*Primaria*) genannt.

Scheiterns des Bildungsplanes stattdessen zwei zeitliche Markierer ein („en eso nos fuimos al refugio“ und „en eso se puso jodida la situación en Buena Vista“). Diese zeitlichen Markierer ermöglichen es Gabriela, zur Erzählung über die Flucht ins mexikanische Exil überzuleiten. Gabriela strukturiert die Zeit, indem sie den Grad der Schulbildung ihrer Kinder benennt und das traumatische Ereignis des Scheiterns zur Ursache der Vertreibung und Exterritorialisierung macht. Die Verknüpfung des gescheiterten Entwicklungsplanes auf persönlicher bzw. familiärer Ebene mit der Flucht ins mexikanische Exil verbindet die kollektive mit einer individuellen Leidensgeschichte und gibt Gabrielas Erfahrungen Kohärenz. Ebenso wie Gabrielas Mutter taucht auch der älteste Sohn in der weiteren Erzählung nicht mehr auf.

4.3.2.2. Exterritorialisierung und die Geburt der *Mother of Community*

In den 1960er und 1970er Jahren kann die *Acción Católica* in Buena Vista Fuß fassen. Zahlreiche Männer des Ortes lassen sich zu Katecheten, Gesundheits- und Bildungspromotoren ausbilden. Es werden Spar- und Kreditkooperativen und Komitees in den Bereichen Gesundheit und Bildung gegründet. Buena Vista erhält im *Municipio* eine wichtigere Bedeutung als die *Cabecera Municipal* Santa Ana Huista. Die Priester der *Acción Católica* können in Buena Vista zudem viele neue Siedler für ihr Besiedlungs- und Kooperativenprojekt im Ixcán gewinnen. Der Ort ist einer der Knotenpunkte des Netzwerkes translokaler *Comunidades* zwischen dem westlichen Hochland und den neuen Siedlungen im Ixcán. Ab Mitte der 1970er Jahre ist auch die Guerilla-Organisation EGP in der Gegend aktiv. Ende der 1970er Jahre gerät Buena Vista deshalb ins Visier der Aufstandsbekämpfungsprogramme unter Präsident Lucas García, die zunehmend auf die Bevölkerung ganzer Orte zielen. Die *Comunidad* Buena Vista wird zum *Pueblo Blanco*, zum militärischen Angriffsziel. 1980 verübt das Militär in Buena Vista ein erstes Massaker und beginnt, den Landkreis zu militarisieren. Die ersten Aktivisten der *Acción Católica* gehen ins Exil nach Mexiko, viele Familien beginnen mit einem quasi klandestinen Leben. Sie verstecken sich in Unterkünften für saisonale Wanderarbeiter/innen in der Nähe der mexikanischen Grenze und kommen nur noch selten in ihre Häuser. Im Januar 1981 werden in Santa Ana Huista 16 Menschen hingerichtet, und es wird im Ort ein Militärstützpunkt errichtet. Im Juli 1982 beginnt das Militär im Rahmen der Offensive „Victoria `82“ mit *Sweeping Operations* im Department Huehuetenango. Im August erreichen die Einheiten das *Municipio* Santa Ana Huista. Die *Cabecera Municipal* Santa Ana Huista sowie fast alle *Comunidades* des *Municipio* werden von der Armee besetzt und niedergebrannt. Die Armee verfolgt die Vertriebenen in ihren Verstecken, richtet in den verlassenen Orten Militärposten ein,

exekutiert alle, die noch nicht geflohen sind oder rekrutiert sie für paramilitärische Verbände (vgl. 4.1.).

Die Flucht der Menschen aus Buena Vista ist vorbereitet und organisiert. Die Armee findet ein nahezu leeres Dorf vor und beginnt, die Vertriebenen bis an die mexikanische Grenze zu verfolgen. Dies erinnert auch Gabriela:

Nosotros primero salimos del día de nuestra casa y llegamos en un lugar de la frontera, más cerquita, ya solo se cruzaba. Ahí estuvimos, dijimos que tal vez no iba a llegar el ejército. De repente llegó y estaba haciendo cosas, quemando los ranchos, que no eran casas que teníamos, echó fuego (GG-NI: 2).

Im September überqueren die hochschwangere Gabriela, ihr Partner und drei ihrer Kinder die Grenze nach Mexiko:

[S]alimos a las nueve de la noche para México, llegamos a las doce de la noche a las primeras casas de Dolores²²⁷ que ya era parte de México, y estando ahí, todos por grupos nos fuimos, cada quién sabía cómo se defendía, ya en un lugar ahí nos mirábamos todos, y llegamos (GG-NI: 2).

Gabrielas Erzählung der ersten Wochen und Monate im Exil sind zum einen von der Situation der Illegalisierung geprägt. Sie erzählt, dass sich die Flüchtlinge vor der mexikanischen Migrationspolizei verstecken mussten. Zum zweiten berichtet sie von permanenten Ortswechseln und von desaströsen Bedingungen, die Hygiene und die Ernährung betreffend:

*Fue una vida bastante triste porque los señores ahí donde llegamos, nos dieron posadita sólo para un rato, y para dos días ya no había posada, y había, pero no nos daban los espacios, nos dijeron que nos metierámos entre el monte, donde no llegara la migración, ahí entre el monte vivíamos y cada quién en su campamentito, con sus hijos y todo ahí. Estuvimos tres días en ese charralero que nos dijeron los mexicanos: ‚Aquí no va a mirar la migración, porque si los ve la migración nos va a preguntar, porque los estamos refugiando, entonces también a nosotros nos van a fregar, así que mejor escondidos.‘
Bueno, estuvimos ahí por tres días. Después nos fuimos a la orilla de un río, una planada, ahí estuvimos todos. Los demás compañeros tardaron casi dos meses. Yo no aguanté, sólo veinte días, porque no aguanté entre toda la gente, cuando iban al baño era un desastre, no se aguantaba. No aguanté porque iba embarazada, tenía siete meses de Yolanda, fue mi última hija (GG-NI: 2-3).*

Im Zentrum der Textpassage zur Flucht stehen die Umstände der Geburt ihrer Tochter Yolanda. Gabriela ordnet die Erfahrungen der Exterritorialisierung, des permanenten Ortswechsels und der bevorstehenden Geburt mit Hilfe der Aktualisierung eines Erzählmusters an, das sich auch in der dominanten *Counter Narrative* findet. Dieses Muster ist von den befreiungstheologischen Ideen der *Acción Católica* beeinflusst. Der Anthropologe und Jesuit Ricardo Falla wurde in 4.2. als exponierter Agent, als „Wanderer“, Systematisierer

²²⁷ Dolores ist ein Grenzort im *Municipio Frontera Comalapa* (Chiapas).

und als „Übersetzer“ der fragmentierten Erfahrungen der Flüchtlinge in eine kohärente Erzählung charakterisiert. Diese Erzählung weist anthropologische und religiöse Elemente auf: Als Anthropologe Erstens übersetzt Falla Exterritorialisierung, Exil und Rückkehr als kollektiven und individuellen Passageritus. Die Bewegung im Zeit-Raum der Exterritorialisierung charakterisiert er als „tiempos de sueños“, als Liminalität, in der eine Person nicht mehr ist, was sie war, und noch nicht das ist, was sie sein wird: „[N]os encontrábamos fuera, en terreno de nadie“ (vgl. Falla 1995: 24). Als Jesuit komponiert Falla die Erfahrungen der Vertriebenen zu einem Evangelium, zum religiösen Epos und zur Trilogie (vgl. Falla 1995: 40-41). Im Zentrum der als religiöses Epos angeordneten Passage steht die über die Wanderung verlaufende Transformation des männlichen Subjekts – des Tagelöhners respektive des vertriebenen Siedlers zum autonomen Kleinbauern und Landbesitzer. Die soziosymbolischen weiblichen Bilder, die die *Counter Narrative* bereithält, sind die leidende, aber sehende „Witwe“ und die „Mutter“ (vgl. 4.2.). Sie sind zum einen Metaphern für das vertriebene *Pueblo* und das „geschändete heilige Land“ und zum anderen Repräsentationen für die symbolische und biologische Reproduktionsfähigkeit einer zugleich transhistorischen *und* Geschichte machenden Gemeinschaft.

Gabriela bedient sich des Bildes der Mutter und aktualisiert den Passageritus und das religiöse Epos der *Counter Narrative*, um ihre Erfahrungen der Vertreibung und des permanenten Ortswechsels narrativ anzuordnen: Sie erzählt die Umstände der Geburt als eine Neuauflage der Geburt Jesu. Der von ihr verwendete Ausdruck *posada* („beherbergen“) hat hier die gleiche Bedeutung und beinhaltet ähnliche Bilder wie in der neutestamentarischen religiösen Erzählung: Ihr Partner und sie ziehen umher und suchen eine Herberge, wo sie ihr Kind zur Welt bringen kann. Sie finden diese Herberge in einem leer stehenden *Rancho*, einer Art Stall:

Y le dije a mí esposo, que si vamos a seguir aquí yo no voy aguantar, me va a pasar algo, mejor buscar otra posada. Entonces él me metió más para dentro. [...] Ahí buscó una posada, ahí estuve más tranquila, pensando que ahí iba a tardar en esa casa y ahí me iba a aliviar del niño, y no fue así, porque en eso llegó la migración ahí, diciendo que ahí no puede estar ningún guatemalteco, sino se tienen que concentrar al otro lado de la carretera, más lejos.

Salimos de ahí y nos fuimos donde estaba otro grupo de compañeros acampamentados en una casa sola, una casona, ahí llegamos. Entonces le dije a mí esposo, yo ya llegaba quince días más de ocho meses, ya iba ajustando los nueve meses, dije: ‘Aquí tal vez me voy a componer, vos, ya no quiero estar andando, con carga.’ Pero resulta que no, salimos de ahí y nos fuimos a otro lugar, en Guadalupe Victoria, ahí se vio él con su hermano, que vivía en Guadalupe, y dijo [el hermano]: ‘Vamos para allá donde vivo yo, ahí hay un señor que da posada.’

Pero no quedamos en Guadalupe, nos fuimos a un rancho que se llama Coyugual, y a los quince días que llegamos ahí me alivié de mí hijita. No había gente, yo me pasé la noche mala, sin comadrona, nada y ahí solita sentada contra el fuego y mí esposo ahí acompañando, sólo entraron los animalitos que andan en la noche, tecolotes que le dicen,

cantan en la noche, solo entraban a dar vuelta y salían, y yo mala. Entonces dijo mi esposo: ‘Mejor quedáte y yo me voy a traer la comadrona allá en el pueblo, pero hasta que amanezca porque yo no me voy a quedar solita.’ Tuvimos qué esperar hasta que amaneciera, cuando aclaró yo igual estaba, llegó el hermano de él [del esposo]:

- ‘¿Cómo está tu mujer?’

- ‘Ahí pasó bien mala pero no se ve bien si ya se va a componer.’

- ‘Qué estás haciendo desde que aclaró en vez de ir ya al pueblo, andá traé la comadrona y yo me quedo aquí, cuidando a ella, pero mirá ... cuando pienso que vas es porque ya venís ... y traete dos jugos porque está bien deshidratada.’

Mí esposo ahí cambiándose ropa buscando sus cositas, mejor mí cuñado se fue, y se fue a traer la comadrona. Desde que llegó destapó un jugo y ahí me dio la inyección. Poniéndome la inyección sólo me enbroqué en la cama así, y me bajo, y como me habían puesto y lienzo por si ... pero no pasaba nada.

Y ahí me sané a las siete de la mañana, y ya quedé bien y llegó mi cuñada a verme ese día. Me dio de comer. Al otro día no llegó luego él [el esposo] y tenía hambre [yo]. Me tuve qué levantar. Me levanté y me senté junto al fuego, y puse un costalito y ahí compuse el fuego. Me sentía débil y a los dos días, me levanto también, y mí esposo molía en el molino y yo lo torteaba (GG: 3-4).

Diesem Abschnitt kommt eine zentrale Bedeutung in Gabrielas Erzählung zu. Ähnlich wie die Inszenierung des Scheiterns des Bildungsplanes inszeniert sie auch die Umstände der Geburt ihrer Tochter mit Hilfe der wörtlichen Rede als Ereignis, in diesem Fall als Passage. Die Geburt ihrer Tochter begründet ihren individuellen Mythos, das Herz der Singularität ihrer lebensgeschichtlichen Erzählung. Es ist ein Mythos, der auf dem im kollektiven Mythos enthaltenen weiblichen soziosymbolischen Bild der „leidenden Mutter“ basiert. Die als religiöses Epos angeordnete Passage bringt ein neues Subjekt eines neuen Kollektivs hervor: die *Mother of Community*.²²⁸

Die Bedeutung von Gabrielas individuellem Mythos als *Mother of Community* wird deutlich, wenn der Erzählabschnitt über die Umstände der Geburt der Tochter mit dem nachfolgenden verknüpft wird. Die Geburt und die Kindheit der jüngsten Tochter erhalten in Gabrielas Erzählung eine wichtige Funktion zur Strukturierung der Zeit und zur Konstitution von Raum. Sie erzählt die langen Jahre in Mexiko und den Kampf um Rückkehr in stark geraffter Form und in Begriffen des Heranwachsens ihrer Tochter:

Así fue nuestra vida y así creció nuestra hijita y todo. Salimos de Guadalupe, nos fuimos a los campamentos, se hizo nuestra casita. Hicimos fuerza para luchar para un retorno, que entonces fue la firma de paz, y donde dijeron que sí había oportunidades para los que querían regresar a sus tierras, que había oportunidad de luchar para conseguir un pedazo de tierra. Cinco años luchamos regresarnos otra vez, ya mí hijita ya venía [a

²²⁸ Gabrielas „Mythos von sich selbst“ bestimmt auch ihren Ort in der Rückkehr-Comunidad „La Trinidad 15 de Octubre“. Dort ist Gabriela eine unumstrittene soziale Institution der lokalen mündlichen Geschichte, unabhängig davon, ob sie ein formales Amt innehat oder nicht. So wurde ich mit dem Hinweis, sie habe eine lange Geschichte des Leidens zu erzählen, an sie verwiesen, als ich im Dorf das Thema meines Forschungsprojektes darlegte (Notizen Feldstudie).

Guatemala] de diecisiete años. Diecisiete años tuvimos en México, la edad que ella tiene, porque a los quince días que llegué a Coyugual ella nació, y ya grande ella se vino, y así hemos pasado el tiempo (GG-NI: 4).

Die zitierte Passage zeigt, dass Gabriela in Mexiko einen liminalen Zeit-Raum des Transits und des Übergangs zu etwas Neuem synthetisiert. Dieser Zeit-Raum wird umrahmt und markiert durch die Hinweise auf die Geburt, das Heranwachsen und das Alter der Tochter bei der Rückkehr. Die narrative Konstitution von Zeit und Raum über die Geburt und das Heranwachsen der Tochter ist nicht nur eine Form der Individuierung, sondern Geburt und Heranwachsen sind auch Metaphern für die Imagination der kollektiven Zukunft als Gemeinschaft: „Hicimos fuerza para luchar para un retorno“, „cinco años luchamos regresarnos otra vez“.

So hat der „Mythos von sich selbst“ als *Mother of Community*, als Mutter der Gemeinschaft, auch eine politische Bedeutung. McClintock (1996), Radcliffe/Westwood (1993) und Schirmer (1993) haben auf verschiedene Strategien zur Umdeutung und Politisierung der Mutterschaft subalterner Frauen unter Rückgriff beispielsweise auf katholische Bilder hingewiesen, die mit dem Bild der passiven Mutter der Nation konkurrieren, aus dem subalterne Frauen ausgeschlossen sind (vgl. 2.4. und 3.3.). Gabriela politisiert die Mutterschaft nicht im Sinne einer kollektiven Strategie wie beispielsweise die Witwenorganisation CONAVIGUA. Gabriela politisiert die Mutterschaft in ihrer „Erzählung von sich selbst“: Diese Erzählung ist vor dem Hintergrund des „Nationalen Planes für Sicherheit und Entwicklung“ (PNSD) zu sehen. In der den PNSD begleitenden Erzählung von der „Heilung der Nation“ symbolisierte die Mutterschaft der subalternen Frau eine Gefahr für die Nation:

Low-income groups, subordinated ,ethnic groups' and diverse women have had to struggle against policies controlling their fertility, health and freedom of movement of the body. Violence under military regimes has been directed against individuals who epitomized 'the other', the threat to the nation. Thus, countries with emergency laws such as [...] Guatemala at the present time, peasant women are subject to rape and torture by national soldiers in their actions against 'terrorists' (Radcliffe/Westwood 1993: 14).

So ist Gabrielas Hervorhebung der Schwangerschaft und Geburt auch ein Statement für das Recht auf Mutterschaft, auf die Integrität der Familie und des Körpers.

4.3.2.3. Rückkehr als Übertritt in ein „anderes Leben“

Den letzten Teil ihres ersten selbst strukturierten Erzählabschnittes leitet Gabriela mit einem zeitlichen Markierer ein. An den Schluss ihrer gerafften Erzählung zum Thema Exil in Mexiko („y así hemos pasado el tiempo“) knüpft sie übergangslos die Formulierung „ahorita como si estamos en otra vida“ an (GG-NI: 4). Gemeint ist das Leben seit der Rückkehr ihrer Gruppe „Nueva Huista“ – mehrheitlich Familien aus Buena Vista – zwischen August und Oktober 1998 nach Guatemala, der Gründung der Siedlung „La Trinidad 15 de Octubre“ und der Kaffeekooperative „Union Huista“. ²²⁹ Die Rückkehr der Gruppe „Nueva Huista“ ist einer der letzten *Retornos* und die Zeit der spektakulären *Treks* lange vorbei. Die Gruppe kommt weitgehend unbeachtet von der Presse nach Guatemala zurück.

„Ahorita como si estamos en otra vida“ ist ein weiterer zentraler Satz in Gabrielas Erzählung. Er bringt zum Ausdruck, dass die individuelle und kollektive Passage mit der Rückkehr abgeschlossen ist. Gabriela, ihre Familie und die *Comunidad* sind jetzt etwas anderes als das, was sie einmal waren: sie sind in einem „anderen Leben“. Während die Rückkehr selbst den Übergang in das neue Leben markiert, sind die Vorstellungen von diesem anderen Leben eng an den eigenen Landbesitz („tierra propia“) und an das eigene Haus (*Casa*) gebunden. Trotz offensichtlicher Probleme und Schwierigkeiten im Ansiedlungs- und Aufbauprozess – so gibt es ähnlich wie in Mexiko kein Geld, unerfüllte Bedürfnisse und Armut – lokalisiert Gabriela am Ort *Casa* einen Raum, den sie mit Formulierungen wie „Zufriedenheit“, „Schutz“ und „Verteidigung“ beschreibt:

Ahorita como si estamos en otra vida, porque ahorita ya tenemos más o menos una vivienda donde nos protegemos más, aunque no muy bien, porque a nosotros nos falta todavía qué arreglar la vivienda, no tenemos las ventanas. [...] Estamos todavía incompleta nuestra casa, pero más o menos ya nos protege algo y estamos pues, yo en mi pensamiento, ahora me encuentro más contenta aunque sufriendo otras necesidades porque como estamos recién venidos, todavía estamos empezando a agarrar fuerzas aquí en el lugar, pero poniendo a pensar que ya tenemos una vivienda donde más o menos nos defendemos del agua (GG-NI: 4).

Mit dem Ort *Tierra* sind Projektionen in die Zeit verbunden. Das eigene Land symbolisiert die Zukunft. Der Ort *Tierra* dient Gabriela auch zur Differenzierung zwischen dem Leben ohne

²²⁹ Zu der privaten Kaffeeländerei, die die Gruppe nach fünf Jahren zäher Verhandlungen mit der guatemaltekischen Regierung über den „Nationalen Friedensfonds“ („Fondo Nacional para la Paz“ – FONAPAZ) erwerben konnte, gehörten eine kleine verlassene Siedlung mit einigen Wohnhäusern, Trocknungs- und Lagerungsanlagen für Kaffee sowie land- und forstwirtschaftliche Nutzflächen. Die Länderei liegt im Süden Guatemalas, im *Municipio* und Department Escuintla, an der so genannten *Boca Costa*. Die *Boca Costa* gilt als sehr fruchtbare und ertragreiche Gegend. Seit dem 19. Jahrhundert gibt es hier zahlreiche Agrarexportplantagen, auf denen insbesondere Zuckerrohr, aber auch Kaffee angebaut wird. Eine teilweise asphaltierte Straße führt von „La Trinidad“ nach Escuintla. Die Stadt ist mit dem Bus, der auch in La Trinidad eine Haltestelle hat, in einer halben Stunde zu erreichen (Notizen Feldstudie).

Zukunft in Mexiko und dem Leben mit Zukunft in Guatemala. In Mexiko konnte kein Land besessen, sondern nur gepachtet werden. Dort wurde das Land zum Überleben bearbeitet. Hier wird es für die Zukunft bearbeitet:

Tenemos un pedazo de tierra para trabajar, propio, para comer. Porque cuando estábamos en México las tierras donde se trabajaba, era pagado el alquiler, alquilado. Así teníamos nuestra comida, y ahora tenemos un pedacito de tierra. La tierra sólo quiere trabajo nada más. No estamos pagando el alquiler. Y cada año nuestras siembras de raíz están creciendo y cada año nos vamos a ir favoreciendo con algunas otras frutas que siempre (GG-NI: 4).

Die „tierra propia“ ist auch ein Ort, um den herum Gabriela das Selbst als Subjekt von Entwicklung konstituiert. Sie betont, ihre *Comunidad* seien „personas“, die mehr benötigten als Mais und Bohnen. Sie haben größere Ansprüche und denken an die Zukunft ihrer Kinder, die einmal nicht so leiden sollen wie sie selbst – nicht „gleich“ sein werden:

Como somos personas que necesitamos no sólo maíz ni frijol, también las frutas, las hierbas ... De todo necesitamos, ya nos produce nuestra tierra, algunas todavía estan creciendo pero así, me imagino que cada vez nos vamos a sentir mejor. Ojalá que voy a alcanzar a ver esa felicidad que va haber algún día, que no van a sufrir nuestros hijos lo que hoy sufrimos. No es que estamos sufriendo, pero estamos conscientes que aunque sufrimos pero los que van a aprovechar son nuestros hijos, para ellos se está trabajando y algún día ellos no van a ser igual (GG: 4-5).

Die „tierra propia“ ist für Gabriela auch eine Projektionsfläche für ihren „Willen zur Entwicklung“ (vgl. Stepputat 1997: 11) und für die Vorstellung, den einst gescheiterten Plan der höheren Schulbildung für ihre Kinder doch noch umsetzen zu können.

4.3.2.4. „Persona“ und die Konstruktion des „Anderen“

Die Formulierung „como somos personas que necesitamos no sólo maíz ni frijol, también las frutas, las hierbas“ beinhaltet gleichzeitig die Konstruktion des „Anderen“. Im folgenden Zitat wird die Konstruktion des „Eigenen“ als „personas“, als fortschrittliche und moderne Subjekte von Landeignern und Landeignerinnen, die hart arbeiten, etwas schaffen und aufbauen – sich entwickeln – noch deutlicher:

Dort [in Mexiko] arbeiteten wir zum Leben, hier arbeiten wir für die Zukunft unserer Kinder. Deshalb arbeiten wir viel. Wir mussten Häuser, die Comunidad und die Gemeinschaftseinrichtungen bauen, auf dem Feld arbeiten. Aber während wir Alten kaum etwas haben, werden unsere Kinder die Früchte unserer Arbeit ernten und sie werden vor allem die Sicherheit des Landbesitzes haben. Wir arbeiten dafür, wir leiden, dass unsere Kinder etwas haben, es besser haben. Aber schon jetzt haben wir unsere Häuser, wir kaufen keine Zitronen und keine Früchte mehr, das haben wir schon. [...] Wir arbeiten viel, entwickeln uns und erreichen etwas. Wir haben bereits organischen Dünger [...] Viele brennen ihre Felder nicht mehr ab (GG-GP: 3).

Im Subtext des Zitats wird das „Andere“ als eine Aktualisierung des *Indio* konstruiert und eine diskursive Abgrenzung vollzogen. In Guatemala gilt es als Zeichen von extremer Armut, kultureller Rückständigkeit und „indianischer Sturheit“, nur Mais und Bohnen anzubauen und zu essen. Die Konstruktion der modernen, an Entwicklung orientierten und fortschrittlichen Rückkehrerin im Gegensatz zum rückständigen „Anderen“, der bloß *überlebt*, von der Hand in den Mund, funktioniert allerdings nur in der Verschränkung mit den Erfahrungen des Exils. Dort waren die Rückkehrer/innen im sozialen Raum als Flüchtlinge, als Subjekte im Transit positioniert. Sie arbeiteten „nur zum Leben“. Die Rückkehr als Übergang in ein neues Leben, in dem für die „Zukunft der Kinder“ gearbeitet wird, ermöglicht die Abgrenzung zum Flüchtling. Die Konstruktion des rückständigen „Anderen“ und die Selbstlegitimierung als „persona“, als fortschrittlich und modern, wird nun, nach der Rückkehr, vor allem über die im Exil angeeigneten Rationalitäten des *Self Management* und des *Community Development* Konzeptes vollzogen: Dies beinhaltet das Wissen über die Verantwortung der Individuen für ihren Körper und für die Umwelt, nachhaltige landwirtschaftliche Methoden, organischen Dünger etc. (vgl. 3.4.).²³⁰ Die Äcker vor der Aussaat abzubrennen und chemischen Dünger zu verwenden, gilt als rückständig, unbewusst und verantwortungslos. Bei der Zuschreibung der Rückständigkeit wird das Stereotyp des *Indio* aktualisiert und diesem imaginären Wesen angeheftet.

Die Rationalitäten des *Self Management* und des *Community Development* als Modus der Konstruktion des „Eigenen“ als modern und des indianischen „Anderen“ als rückschrittlich haben auch Eingang gefunden in das Repertoire lokaler kultureller Praktiken der *Comunidad La Trinidad*. Die guatemaltekeische Sozialwissenschaftlerin Margarita Hurtado (2002) hat eine Gemeindestudie über die Geschichte und die soziale Organisation der *Comunidad* verfasst. Sie ist der Meinung, dass die meisten Familien der *Comunidad* sich als *Jakaltekos/as* definieren, spiegele die lokale Identifikation der Bewohner/innen mit dem Landkreis Santa Ana Huista. Diese Selbstdefinition beruhe nicht auf deskriptiven Merkmalen wie einer gemeinsamen indigenen Sprache, die nicht mehr gesprochen, oder traditioneller Kleidung, die nicht mehr getragen wird. Die kollektive Selbstdefinition beruhe vielmehr auf gemeinsamen kulturellen Ausdrucksformen wie der Festkultur und der Musik des *Municipio* Santa Ana Huista, der Tradition des mündlichen Erzählens oder so genannter *Cómicos*, kürzere

²³⁰ So finanziert das evangelische Hilfswerk „Brot für die Welt“ in La Trinidad ein umfangreiches Projektpaket zur Umstellung der Subsistenzproduktion, aber auch der Umstellung der Kooperative auf Anbaumethoden unter Gesichtspunkten der organischen, nachhaltigen Landwirtschaft. Verwaltet, koordiniert, angeleitet und ausgeführt werden diese Projekte, darunter auch ein Wiederaufforstungsprojekt und ein Projekt des organischen Kaffeeanbaus von der guatemaltekeischen NRO „Capacitación y Desarrollo Comunitario“ (CADECO).

komödiantische Theaterstücke und Sketche zum lokalen Zeitgeschehen. Diese kulturellen Ausdrucksformen werden aktualisiert durch die Erfahrungen der Vertreibung und des Exils sowie durch die Reflexion der aktuellen Situation:

La mayoría de las familias de la comunidad se definen a sí mismos como jakaltekos y aunque no usan traje ni hablan el idioma [...] [h]an mantenido sus fiestas tradicionales, su música, sus canciones, su fuerte tradición oral, sus cómicos y sus bailes. Ahora que ya se sienten asentados de manera definitiva, han ido incorporando nuevas fechas y símbolos ligados al proceso de retorno [...] (Hurtado 2002: 8).

Insbesondere die *Cómicos* werden auch in La Trinidad wieder aufgegriffen und auf Festen der *Comunidad* aufgeführt. Einer dieser *Cómicos* verdeutlicht die Identifikation der *Comunidad* mit der organischen, nachhaltigen Landwirtschaft und die damit verbundene Konstruktion des rückständigen „Anderen“. Der Plot ist folgender: Ein Mitglied der *Cómico*-Gruppe betritt in der Rolle des „traditionellen“, indianischen Kleinbauern die Bühne. Um als solcher erkennbar zu sein, trägt er verschiedene Accessoires: eine Tracht (*Traje*) aus dem westlichen Hochland, ein Spritzgerät, mit dem Pflanzungen mit Chemikalien besprüht werden. Zudem imitiert er den Akzent indigener Menschen, die lediglich gebrochen Spanisch sprechen. Ein Teil der Gruppe ist als Maiskolben verkleidet und wird unter Weh- und Klagerufen mit einem imaginären Gift aus dem Spritzgerät besprüht. Nun tritt Gabriela auf. Sie trägt so genannte „amerikanische“ Kleidung („ropa americana“) anstatt der *Traje* und spricht ein akzentfreies Spanisch. Vor allem aber demonstriert sie ökologisches Bewusstsein: Sie stoppt den Giftsprüher und rettet die Maiskolben (Notizen Feldstudie). Der Sketch ist ein performativer Akt. Der *Indio* wird zur Parodie und zur Maskerade, um die eigene Fortschrittlichkeit und Modernität der *Comunidad* La Trinidad zu demonstrieren. Was in den 1960er Jahren im Rahmen der Agrarreform als fortschrittlich und modern galt – die Verwendung von chemischem Dünger und Pflanzengift –, gerät nun zum Kennzeichen für Verantwortungslosigkeit und Rückständigkeit.

4.3.2.5. *Comunidad*, Kooperative und „persona de derecho“

Es ist deutlich geworden, dass La Trinidad 15 de Octubre als Reterritorialisierung der *Comunidad* Buena Vista charakterisiert werden kann. Dies zeigt sich an der Selbstdefinition ihrer Bewohner/innen als *Jakaltekos/as* sowie an den Kontinuitäten ihrer kulturellen Ausdrucksformen. La Trinidad ist jedoch gleichzeitig als modernes Unternehmen zu kennzeichnen, ein Begriff, mit dem Stepputat (1997: 12) die formalisierte interne Organisation der Rückkehr-*Comunidades* benennt. Diese interne Organisation zeichnet sich aus durch die geschlechtsspezifische Trennung zwischen sozialen Institutionen einerseits und

politischen bzw. ökonomischen Institutionen andererseits. Die Institutionen formalisieren die Geschlechterdifferenz und die geschlechtliche Arbeitsteilung. Diese Arbeitsteilung basiert auf der Repräsentation von Weiblichkeit und Männlichkeit in der dominanten *Counter Narrative* der *Imagined Returned Community*, die sich im Exil in der Zuweisung des politischen Aktivismus von Frauen zum Bereich des Sozialen – zu den „sozialen Sektoren“ – und der Abspaltung der sozialen Sektoren von den Strukturen der formalen politischen Repräsentation in Form der CCPP konkretisierte (vgl. auch 4.3.1.). Konzepte von lokaler Bürgerschaft in den Rückkehr-*Comunidades* habe ich als männlich konnotiert analysiert (vgl. 3.4.). Im Folgenden zeichne ich die Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen sowie ihre Bedeutung für die Konstitution von Geschlechterdifferenz und Konzepte lokaler Bürgerschaft in ihrer konkreten Umsetzung in La Trinidad 15 de Octubre nach.²³¹ Anschließend analysiere ich auf dieser Grundlage die Bedeutung von Gabrielas Formulierung, sie sei eine „persona de derecho“.

Das Organigramm der *Comunidad* unterteilt diese in „Sektoren“. Ein Sektor ist die Kooperative, weitere Sektoren sind Frauen, Gesundheit, Bildung, Jugend und *Catequistas*. Die Gründung der integralen Landwirtschaftskooperative („Cooperativa Integral Agrícola“) „Unión Huista“ wurde von den Repräsentanten der Rückkehrgruppe „Nuevo Huista“ bereits im Exil diskutiert und beschlossen (vgl. Hurtado 2002: 8). Alle Haushalte mit minderjährigen Kindern sind automatisch in der Kooperative vertreten. Damit verbunden ist das Anrecht auf eine Parzelle zum Anbau für den Eigenbedarf, auf eine weitere für den Anbau von Kaffee, der individuell vermarktet werden kann, auf ein Grundstück für den Hausbau sowie auf eine Beteiligung an den Einkommen beispielsweise der kollektiven Kaffeewirtschaft der Kooperative auf dem Gemeinschaftsland. Zu den Pflichten gehören die Teilnahme an den Versammlungen der Kooperative und die Übernahme von Ämtern in ihren Gremien sowie das Ableisten einer bestimmten Anzahl unbezahlter Arbeitsstunden („mano de obra“) in den Einrichtungen und Projekten der Kooperative.²³² Über diese Verpflichtungen hinaus kann auch gegen Entgelt in den Einrichtungen und Projekten der Kooperative gearbeitet werden. Außerdem können die obligatorischen Arbeitsstunden gegen Entgelt einer anderen Person übertragen werden.

²³¹ Hierzu ist anzumerken, dass erstens alle volljährigen Frauen der Rückkehrgruppe „Nuevo Huista“ den Kaufvertrag über das erworbene Land mit unterzeichneten und zweitens, dass die Rückkehrgruppe „Nuevo Huista“ nicht von den CCPP repräsentiert wurde, sondern 1996 im Exil eine eigene Struktur der formalen politischen Repräsentation ins Leben rief, deren Vertreter mit der guatemaltekischen Regierung verhandelten: die „Koordination der Rückkehrblöcke“ (CBRR).

²³² Dazu gehören die Pflege der Kaffeesträucher, die Ernte, die Säuberung, die Lagerung, die Buchführung, der Dienst im Verkaufsladen der Kooperative und der Telefondienst.

Eine Person vertritt den Haushalt in der Kooperative als Gesellschafter/in (*Socio/a*) mit Stimme und Stimmrecht („voz y voto“). Auf den Namen dieser Person laufen der Landnutzungstitel und der Titel auf das Grundstück und das Haus, auch wenn ein Mann und eine Frau als Vorstände eines Haushaltes den Kaufvertrag über das Land unterzeichnet haben. Das Statut der Kooperative stellt es verheirateten Paaren eines Haushaltes frei, ob der Mann oder die Frau den Haushalt als *Socio/a* in der Kooperative vertritt. Witwen und allein stehende Frauen mit minderjährigen Kindern sind automatisch *Socias*, wenn sie zum Zeitpunkt der Rückkehr keinen Partner hatten. Die jährliche Generalversammlung der *Socios/as* wählt die fünfköpfige Leitung der Kooperative (*Junta Directiva*). Wer ein Amt in diesem Gremium innehat, wird von der „mano de obra“ freigestellt.

Die Sektoren Frauen, Gesundheit, Bildung, Jugendliche und *Catequistas* bilden die sozialen Institutionen der *Comunidad (Comités)*.²³³ Alle Frauen über 16 Jahre gehören formal dem Frauenkomitee an, das eine Kooperative zum Betreiben eines Dorfladens gegründet hat. Zu den Pflichten des Frauenkomitees gehören auf die Gemeinde bezogene reproduktive Tätigkeiten.²³⁴ Das Bildungskomitee ist ein Elternkomitee, das die örtliche Grundschule verwaltet: Es entscheidet über die Einstellung von Lehrer/innen, bis zu einem gewissen Grad auch über die Lehrinhalte, verwaltet einen von der deutschen „Kreditanstalt für Wiederaufbau“ (KfW) bereitgestellten Etat zur Bezahlung der Lehrer/innen und koordiniert die Zubereitung der Schulmahlzeiten durch die Mütter. Das Gesundheitskomitee koordiniert die Arbeit der Gesundheitspromotor/innen, beantragt Förderungen und verwaltet den Etat für Medikamente. Die sozialen Sektoren werden repräsentiert vom „Komitee für lokale Entwicklung“ („Comité de Desarrollo Local“), das aus sieben Personen besteht und einmal jährlich auf der Versammlung aller Männer und Frauen über 16 Jahre ernannt wird. Das „Comité de Desarrollo“ kümmert sich um die Beantragung und Koordination infrastruktureller Projekte wie Straßen- und Häuserbau, Wasser- und Stromversorgung. Es koordiniert auch die unbezahlte und für jeden Haushalt der *Comunidad* verpflichtende Arbeit, die in den infrastrukturellen Bereichen anfällt. Wie im Fall der Kooperative ist es auch hier

²³³ Der Sektor Jugend ist nur formell ein Sektor, das Jugendkomitee ist nicht aktiv. Über das Komitee der *Catequistas* liegen mir aufgrund von dessen semi-klandestinem Habitus gegenüber Außenstehenden kaum Informationen vor, aber es ist ein höchst politisiertes Komitee, das von Zeit zu Zeit engagierte Pamphlete über die zu erwartenden desaströsen sozialen Auswirkungen der „Gesamtamerikanischen Freihandelszone“ (FTAA) oder über die nach wie vor ungelöste Landfrage in Guatemala verfasst und in der *Comunidad* verteilt.

²³⁴ Darunter fallen die Koordination der Verköstigung der Schüler/innen, der Lehrer/innen, der Gesundheits- und Agrarberater/innen externer NRO, der Gäste der *Comunidad* und der Teilnehmenden bei Versammlungen. Außerdem ist das Frauenkomitee zuständig für die Säuberung der öffentlichen Einrichtungen (Dorfplatz, Basketballplatz, Gesundheitsposten etc.).

möglich, eine andere Person für diese Arbeiten anzustellen und zu bezahlen. Die Leitung des „Comité de Desarrollo“ ist von dieser Arbeit freigestellt.

Die Übernahme eines Amtes bzw. die Partizipation in einem der Komitees ist ebenfalls für jeden Haushalt der *Comunidad* verpflichtend. Die damit verbundene Arbeit wird jedoch nicht als Arbeit („mano de obra“), sondern als kommunitärer Dienst („servicio comunitario“) bezeichnet. Zusätzlich sind alle Frauen, unabhängig davon, ob sie in einem anderen Komitee aktiv sind oder als *Socia* ihren Haushalt repräsentieren, sowie neben ihren reproduktiven Tätigkeiten in der Familie, qua Geschlecht Mitglieder im Frauenkomitee. Die Mitgliedschaft im Frauenkomitee wiederum bedeutet ausschließlich Pflichten: das Säubern der öffentlichen Anlagen, die öffentliche Verköstigung von Lehrer/innen, Schüler/innen, Besucher/innen, NRO-Vertreter/innen etc. Diese Tätigkeiten zählen weder als Ersatz für Arbeiten im Infrastrukturbereich, noch als Ersatz für die „mano de obra“ in der Kooperative oder für die Tätigkeiten im Bildungs- und Gesundheitskomitees.²³⁵ Auch die Arbeit in der Frauenkooperative wird nicht als „mano de obra“ gewertet (vgl. Notizen der Feldstudie). Die Pflichten des Frauenkomitees gelten also nicht einmal als „servicio comunitario“, sondern als natürliche Ressource der *Comunidad*. Das Frauenkomitee als soziale Institution ist eine Formalisierung der weiblich konnotierten Reproduktion der *Comunidad*, der die Vorstellung der Familie und der *Comunidad* als einem Raum jenseits der Geschichte zugrunde liegt (vgl. 3.4.).

Das Unternehmen La Trinidad 15 de Octubre ist konzipiert als ambitioniertes lokales Entwicklungsprojekt, das auf der Basis einer „Normalfamilie“ als kleinste unternehmerische Einheit und mit der Formalisierung der Nichtbewertung der auf die Gemeinde bezogenen Tätigkeiten der Frauen in Form des Frauenkomitees funktionieren soll. Das wurde bereits im Exil so beschlossen. Diese Rückkehr-*Comunidad* ist deshalb ein Vorzeigeprojekt für die „Ökonomisierung des Sozialen“ mit Hilfe der maximalen Nutzung der den Frauen zugewiesenen Tätigkeiten in den produktiven, reproduktiven und auf die Gemeinde bezogenen Bereichen. Das komplexe System verpflichtender Ämter und Dienste ist weniger ein Ergebnis indigener Traditionen als vielmehr Effekt des Entwicklungskonzeptes *Community Development* des transnationalen Entwicklungsnetzwerkes in den Camps. Für weibliche Haushaltsvorstände bedeuten die vielen Verpflichtungen eher eine starke Belastung, und auch die meisten in Partnerschaft lebenden Frauen entscheiden sich aus Gründen der Überlastung gegen eine formale Repräsentanz in der Kooperative.

Oben habe ich die Bedeutung der „tierra propia“ und des eigenen Hauses für die Selbst-

²³⁵ Die Gesundheitspromotoren und -promotorinnen erhalten eine kleine Aufwandsentschädigung.

wahrnehmung von Gabriela als „persona“ analysiert. *Tierra* und *Casa* werden als formales Eigentum jedoch nur mit dem Besitz eines Titels aktiv, der wiederum nur als *Socio/a* der Kooperative zu erhalten ist. Die Mitgliedschaft in einem der Komitees hingegen bedeutet weder das Recht auf einen Landtitel noch auf „voz y voto“. So sind der formale Besitz von *Tierra* und *Casa* sowie die Entscheidungen in eigentumsrechtlichen Fragen an die formale Repräsentation in der Kooperative als *Socio/a* gebunden. Die Kooperative ist auch die Instanz, die über Ausschluss aus der *Comunidad* und Aufnahme in sie entscheidet. Ausschluss bedeutet *de facto* den Entzug des Landtitels, und Aufnahme die Gewährleistung desselben. Nur wer *Socio/a* der Kooperative ist, ist eine Rechtsperson und vollwertiges Mitglied der *Comunidad*. Die formale Repräsentanz in der Kooperative ist deshalb eine Art lokale Bürgerschaft, die über ein an formale Eigentumsrechte gebundenes „voz y voto“ definiert werden kann.

Gabriela ist Gesellschafterin der Kooperative, sie repräsentiert ihren Haushalt dort als *Socia* mit „voz y voto“. Sie definiert sich deshalb nicht nur als „persona“, sondern auch als „persona de derecho“ (Rechtsperson). Weil es ungewöhnlich ist, dass im Falle einer Partnerschaft die Frau den Haushalt repräsentiert, hat Gabriela mit ihrem Partner, wie sie sagt, Verträge („acuerdos“) geschlossen. Sie und ihr Partner sind Vertragspartner. Sie nimmt zwar derzeit an den Versammlungen der Kooperative mit „voz y voto“ teil und er verrichtet ihre Arbeitsstunden in der Kooperative. Dennoch handeln Gabriela und ihr Partner die Frage der Repräsentanz in der Kooperative in der Partnerschaft immer wieder neu aus. Sie definieren in diesem Dialog die Bedeutung von „de derecho“ neu:

Fíjese que nosotros ahorita, eso dije a [mi esposo] ayer. Mirá quedó toda la semana para pensar quién va a ser el socio porque ahora van a hacer nuevo listado en la cooperativa.

- 'Y vos,' dijo él, 'vos tenés qué seguir,' dijo él.

- 'Pues por eso yo te doy la preferencia, que tal que querés que ya no yo, y querés ya ser vos el socio, pues podés ir a inscribirte,' yo, así le dije a mi esposo.

Como yo soy la socia de la cooperativa. Sólo socios sí pero los dos somos del derecho. Por ejemplo yo participo en las reuniones, yo tengo voz y voto, el que no es socio no tiene voto, no puede opinar y no puede votar cuando hay votación, y como yo soy la socia yo tengo voz y voto y yo participo. Él sólo se encarga de hacer los trabajos de mano de obra. Yo oigo en la reunión y yo le digo a él:

- 'Mirá dicen que tal día van al café, la cooperativa. Esto van a hacer'

- 'Está bueno,' dice él.

Pero dijimos nosotros porque entramos en acuerdos, 'así y así va a ser', pero como hay personas que tienen problemas, ahí no pueden, si el hombre es el socio la mujer no puede intervenir. [...] Estamos yo y mi esposo, porque estamos los dos, si él se muere un día, tengo derechos, y si yo me muero, tiene derechos él, porque no los dos nos vamos a morir juntos, puede ser que él, puede ser que yo. Yo como soy socia y si yo me voy primero? Pero ahí en la cooperativa le tienen qué tomar en cuenta a él, o si él se va primero y él es el socio, me lo tienen que pasar a mí, pero así (GG-NI: 13).

Den Aushandlungsprozess ihrer „Verträge“ in der Partnerschaft ordnet Gabriela erneut in inszenierter wörtlicher Rede an. Das erste und einzige Mal in ihrer Erzählung im Rahmen des formalen Interviews sprechen sie und ihr Partner direkt miteinander – als „personas de derecho“.

4.3.2.6. Die Pathologisierung des Raumes

Gabrielas Erfahrungen mit der internen Migration 1971 in die Kooperative Ixcán Grande blendet sie in ihrer selbst strukturierten Erzählung ganz aus, ihr Leben in verschiedenen Camps im Süden Mexiko zwischen 1984 und 1998 wird von ihr stark gerafft erzählt. Beide Erfahrungen thematisiert sie erst nach gezielt gestellten Fragen. Sowohl den Ixcán als auch Mexiko verknüpft sie eng mit der Geschichte ihrer chronischen Krankheit: unerträgliche Kopfschmerzen. Sie synthetisiert beide Orte zu „kranken“ Räumen. Diese Pathologisierung des Raumes ist insbesondere in Bezug auf den Ixcán als eine Verweigerung und Transgression der dominanten Erzählung der Rückkehr zu sehen, in der der Ixcán die Bedeutung des „versprochenen“ und nach der Vertreibung die des „heiligen Landes“ erhielt (vgl. 4.2.).

1970 wird die Kooperative Ixcán Grande offiziell anerkannt. In diesem Jahr entschließen sich ein Cousin von Gabrielas Partner, Pedro Enrique Camposeco, sowie seine Brüder, Chus und Felipe, mit ihren Familien Buena Vista zu verlassen, in den Ixcán zu gehen und in der Kooperative *Parcelarios* und *Socios* der Kooperative Ixcán Grande zu werden. Sie versuchen, Anastasio zu überreden, ebenfalls mit seiner Familie Buena Vista zu verlassen und in den Ixcán zu gehen, wie Gabriela berichtet:

Frage: Quién llegó para informarlos que hay tierras en el Ixcán?

Gabriela: Nuestra familias, los hermanos de mi esposo, Chus Camposeco, él vivía allá, tenía su parcela, en Mayalán, y por otro tío que está en México, se llama Felipe. También él es parcelista en Ixcán (GG-NI: 7).

Im Vorgespräch erzählt Gabriela, dass sie zunächst dagegen ist, in den Ixcán abzuwandern. Sie möchte Buena Vista nicht verlassen. Es ist ihr Partner, der in der Migration einen Ausweg aus der Armut sieht. Als er vorschlägt, zunächst alleine zu gehen, ein Haus zu bauen, eine erste Ernte einzufahren und sie später nachzuholen, bekommt sie Angst. Sie will nicht alleine in Buena Vista bleiben:

Mein Schwager ging dorthin [in den Ixcán] und wollte, dass wir auch gehen. Ich wollte nicht, aber ich wollte auch nicht alleine bleiben, als mein Mann dies vorschlug, um zu säen und ein Haus zu bauen und uns später zu holen. Ich wollte nicht alleine bleiben, denn es gab jemanden im Ort, der mich geschlagen hatte und ich wollte ihn nicht jeden

Tag sehen. Also sagte ich zu meinem Mann: ‚Lass uns zusammen gehen, davon vergesse ich es vielleicht‘ (GG-GP: 5).

Im formalen Interview dagegen beschreibt Gabriela die Frage des Bleibens oder Gehens als eine von ihr und ihrem Partner gemeinsam getroffene Entscheidung. Den Ausschlag für die Entscheidung geben die von den Priestern der *Acción Católica* vermittelten Vorstellungen von materiellem Wohlstand und einer Zukunft für die Kinder jenseits der Armut im Ixcán. Gabriela bindet diese Vorstellungen zwar an die Qualität des Landes, nicht aber an den eigenen Landbesitz:

Nosotros tomamos una decisión con mí esposo. Porque siempre nosotros queríamos ver la mejoría de nuestros hijos. Que no estuvieran en un lugar donde se trabajaba mucho y casi no se cosechaba, y como decían que el lugar del Ixcán era una tierra muy buena, que poco se trabajaba y se cosechaba algo, o sea, que el interés de mis esposo por las dos cosechas al año. Porque en Buena Vista casi siempre se cosecha una vez al año y hasta el otro año, muchos no tienen suficiente, el maíz y los frijoles se terminaban, comprábamos, pero ya viviendo en el Ixcán, como hay dos cosechas, en lo que estamos comiendo una cosecha viene la otra y no vamos a sufrir necesidad para los hijos, y siempre pensando en los hijos, por el amor para los hijos, comida y todo (GG-NI: 5-6).

1971 verlassen Gabriela und Anastasio schließlich mit den beiden 1966 und 1970 geborenen Töchtern Buena Vista. Der mehrtätige Weg in den Ixcán, den die Familie zum großen Teil zu Fuß zurücklegen muss, wird von Gabriela als sehr anstrengend beschrieben. Anders als in der dominanten *Counter Narrative* verwendet sie die Überquerung des Ixcán-Flusses, der das Hochland vom Tiefland trennt, nicht als eine Metapher für den Übertritt in ein neues Leben ins „versprochene Land“, in dem man auf „blühende Pflanzungen“ und „zufriedene Herren“ trifft und sich die Passage des schmutzigen Tagelöhners zum autonomen Kleinbauern vollzieht (vgl. 4.2.). Ganz im Gegenteil, die Überquerung des Ixcán-Flusses ist in Gabrielas Erzählung eine Metapher für eine Reise der Angst, für den Eintritt in eine Welt voller Hitze, Krankheit und Siechtum:

Also gingen wir. Nur bis Santa Cruz de Barillas gab es ein Auto.²³⁶ Ab dort mussten wir mehrere Tage zu Fuß gehen. Von Barillas zum Rio Ixcán hinunter, dann über den Fluss über eine riesige Hängebrücke, mit all unseren Sachen, wo ich solche Angst hatte. Und ehrlich gesagt, ich mochte den Ixcán nicht, ich vertrug ihn nicht, die Hitze, schon ab morgens um acht. Die Leute trinken dort Wasser und nicht Kaffee, weil sie ihn nicht vertragen, die Moskitos, die Männer wurden krank, ganz bleich und dünn sahen sie aus (GG-GP: 5).

Anastasio und Gabriela siedeln sich zunächst im gleichen *Centro* wie die Brüder und der Cousin von Anastasio an. Nach vier Monaten der „Probe“ bekommt Anastasio eine Parzelle

²³⁶ Barillas ist das *Municipio* im Department Huehuetenango, das an den Ixcán anschließt.

in einem anderen *Centro* des gleichen Siedlungsmoduls zugewiesen (vgl. 4.1.). Dominierend in Gabrielas Erzählung der folgenden Monate im Ixcán ist ihr Heimweh, ihre Traurigkeit und vor allem ihre Krankheit, die nach kurzer Zeit beginnt und die sie ihr Leben lang begleiten wird. Sie konstituiert den Ixcán als geschlossenen und als kranken Raum. Sie fühlt sich eingesperrt, sieht keinen Ausweg und bekommt unerträgliche Kopfschmerzen: „Und ich wurde traurig und krank. Ich dachte: ‚Wie komme ich zurück in mein *Pueblo*, zu meinen Leuten, der lange Weg und die Hängebrücke.‘ Und ich wurde immer kränker, ich hatte solche Kopfschmerzen“ (GG-GP).

Im formalen Interview spricht Gabriela nicht über den Weg in den Ixcán, sondern verknüpft die Wiedergabe der mit dem Ixcán verbundenen Versprechen auf Wohlstand übergangslos mit dem Beginn ihrer Krankheit: „Pero estando en Ixcán no me hallaba, al inicio no conocía bien pero a los tres meses empecé a enfermar. Dilaté como seis meses enferma, bien mala“ (GG-NI: 6). Gabriela betont hier, sie habe anfangs nicht gewusst, dass der Ixcán kein Ort für sie sei. Diese Perzeption, am falschen Ort zu sein, bringt sie mit der Formulierung „no me hallaba“ zum Ausdruck. Der Beginn ihrer Krankheit bekommt die Funktion des Hinweises, dass sie am falschen Ort ist. Gabrielas narrative Konstitution eines pathologischen Raumes in der Kooperative Ixcán Grande, den sie mit Bildern von kranken, bleichen, ausgemergelten Menschen und mit ihrer eigenen Krankheit beschreibt, steht im krassen Gegensatz zu den Bildern der „Heilung“, mit denen die *Acción Católica* die Kooperative als Raum konstituiert: „El sistema de cooperativas es máxima medicina que sana la economía de las comunidades pobres y nivela a la sociedad en diversos aspectos“ (IGE 1987: 44). Mit „empecé a enfermar“ markiert Gabriela ihre Dissidenz zur dominanten Erzählung. Nachdem Gabriela monatelang krank ist und es ihr immer schlechter geht, entscheidet die Familie, den Ixcán wieder zu verlassen und nach Buena Vista zurückzukehren. Die Entscheidungsfindung inszeniert Gabriela wieder in wörtlicher Rede, bei der sie die Familienangehörigen des Partners statt sich selbst als Sprecher/innen einsetzt: Sie spricht in dieser Szene nicht selbst, sondern die Verwandten überreden Anastasio, den Ixcán zu verlassen und Gabriela in ein Krankenhaus einzuliefern:

Entonces mi cuñada dijo a mi esposo: ‘No dejes que esté enferma ella, porque no se halla, mejor llevala antes de que se muera aquí, porque si muere aquí, ella tiene familia y a quién va a culpar la familia sino a ti, no a otro, la familia tiene qué hablar. Y no la vayas a llevar a Buena Vista. Llevala a la emergencia del hospital a Huehue[tenango]’ (GG-NI: 6).

Mit einem Flugzeug der Kooperative wird Gabriela aus dem Ixcán ausgeflogen. Die nächsten Monate verbringt sie in verschiedenen Krankenhäusern:

En avión salimos de Ixcán a Huehue[tenango]. El [esposo] se llevó a las niñas a Buena Vista y yo me quedé [en el hospital de Huehuetenango]. A los quince días llegué a la casa. Pero la enfermedad igual sentía yo. Llegué a mi casa y tardé como diez o quince días y de vuelta al hospital de Jakaltenango, y seguí todavía con la enfermedad (ebd.).²³⁷

Im Vorgespräch wird deutlich, dass Gabriela einen Schlaganfall erlitten hat: „Drei Monate war ich im Krankenhaus in Huehuetenango. Am ersten Tag konnte ich noch sprechen, doch dann konnte ich nicht mehr sprechen, es kamen keine Worte mehr aus meinem Mund, aber ich erkannte die Leute“ (GG-GP). Die Formulierung „doch dann konnte ich nicht mehr sprechen“ ist darüber hinaus eine Metapher, die das Gefühl, ein „Nichts“ zu sein, keine Stimme zu haben, zum Ausdruck bringt. Der Ixcán erscheint in Gabrielas Erzählung also ein Ort, der sie krank, stimm- und sprachlos, zu einem Nichts, gemacht hat. Gabriela schließt die Darstellung der ersten Jahre ihrer Krankheit mit einer eigenen Interpretation für deren Ursache ab: Es sei die Traurigkeit, die sie so krank gemacht habe. In diesem Zusammenhang konstituiert sie auch Mexiko als pathologischen Raum:

Ich weiß nicht, ob es wegen der Traurigkeit ist, in Mexiko ging es wieder los, da wurde ich wieder krank. Auf der einen Seite sehe ich schlecht und spüre meine Hand und mein Bein kaum, aber ich kann alles bewegen. Ich habe drei Jahre Vitaminspritzen bekommen, das hat etwas geholfen (GG-GP: 6).

Gabriela hat Strategien entwickelt, mit der Krankheit umzugehen. Es sind gleichzeitig ihre individuellen Legitimationsstrategien, sich dem sozialen Modell in La Trinidad zu verweigern. Dieses Modell sieht, wie erwähnt, eine geschlechtliche Arbeitsteilung vor, die den Frauen reproduktive Tätigkeiten in der Familie und in der *Comunidad* zuweist. Die Tätigkeiten sind unterbewertet und gelten als natürliche Ressource zur Reproduktion der Familie und der *Comunidad*. Gabriela lokalisiert nicht nur im Ixcán und in Mexiko einen pathologischen Raum, sondern auch im Haus. Sie hält es im Haus buchstäblich nicht aus. Sie bekommt bei der Hausarbeit unerträgliche Kopfschmerzen und überträgt deshalb die Hausarbeit auf ihre jüngste Tochter. Oben habe ich die Bedeutung des eigenen Hauses als Ort, an dem Gabriela einen Raum der „Verteidigung“, des „Schutzes“ und der „Zufriedenheit“ lokalisiert, analysiert. Doch konkret hält sie es dort in der ihr zugewiesenen weiblichen Rolle, als Hausfrau, nicht aus. Das eigene Haus hat also in Gabrielas Fall eher eine symbolische Bedeutung. Es ist ein Ort, um sich als „persona“ zu positionieren. Besser fühlt sie sich draußen, bei der Arbeit auf dem Feld, ihrer „tierra propia“, und insbesondere, wenn sie in Bewegung ist.

²³⁷ Jakaltenango ist wie Santa Ana Huista ein *Municipio* der Region Huista im Department Huehuetenango.

Y seguí, todavía tengo la enfermedad, ya no me compuse. [...] Empecé en el Ixcán, ahora ya no hago cuentas, ese mal ya lo dejé por un lado y hago de olvidar. Y por eso yo no paro porque cuando estoy en la casa yo me siento mal. Si estoy aquí en la casa pues estoy haciendo oficio pero siempre siento mal, pero cuando salgo y me voy al campo, me voy a la finca o al cafetal, estoy distrayéndome y como que la enfermedad se me olvida, y no me viene nada del dolor de mi cabeza, cuando estoy ahí entre el monte, las siembras, distrayéndome, y como lo dicen los doctores: 'Usted ya no necesita medicamento, su medicina va a ser que usted salga al campo, la enfermedad cada vez se le va a ir retirando más sin medicina' (GG-NI: 6).

In Kapitel 3.3. bin ich zum einen auf die Bedeutung von *el Monte* als unspezifischer Ort der „Wildnis“, des „Bösen“, als diffuse Gefahr und Bedrohung für die nationale Sicherheit im Rahmen der dichotomen Raumkonstitution der guatemalteckischen Militärs eingegangen eingegangen und zum anderen auf die Konzeption von Weiblichkeit als zu domestizierender, einzuschließender, zu fixierender Körper. In Gabrielas Erzählung erhält *el Monte* eine neue Bedeutung. Gabriela verbindet mit diesem Ort Schmerzfreiheit, Zerstreuung und vor allem freie Bewegung.

4.3.2.7. Das Flüchtlingscamp als Transit

Gabrielas Erfahrungen in den langen Jahren zwischen 1984 und 1998, die sie in verschiedenen Flüchtlingscamps in Chiapas verbringt, thematisiert sie ebenfalls erst aufgrund gezielter Nachfragen. Wie erwähnt konstituiert sie Mexiko entweder als pathologischen Raum oder als einen transitorischen Raum des Übergangs zu etwas Neuem. Diesen Zeit-Raum des Übergangs kennzeichnet sie mit dem Begriff *Posada*. Dieser religiös geprägte Begriff wird zur Metapher sowohl für die Konstruktion des diskursiven Körpers des „echten Flüchtlings“ als auch für die Entstehung der dominanten Erzählung – für die *Counter Narrative* der Rückkehr. „Estar posado“ bezeichnet moralische Standards und Normen des sozialen Handelns. Der Begriff bringt zum Ausdruck, dass ein „echter Flüchtling“ seinen Aufenthalt in Mexiko als einen vorübergehenden begreift und sich nicht zu sehr mit dem Leben in Mexiko identifiziert. Anders gesagt: Die Gemeinschaft der Vertriebenen findet in Mexiko eine Herberge, aber kein Zuhause. Auch die Beziehung zur *Tierra* in Mexiko drücken die Flüchtlinge mit dem Begriff *Posar* aus: es handelt sich nicht um die „tierra propia“, sondern um eine „tierra posada“ (vgl. 3.4. und 4.2.).²³⁸ Die spezifischen Bedeutungen des Wortes *Posar* verweisen also auf einen kollektiven Mythos der Vertriebenen in Mexiko, der den Ort Mexiko als Transit konstituiert. Dies ist ein Mythos, den auch Gabriela reproduziert. Den

²³⁸ Mit den Begriffen *posar* und *posada* bezeichneten die Flüchtlinge auch die Solidarität, die viele mexikanische Kleinbauern und Kleinbäuerinnen ihnen entgegenbrachten.

Flüchtlingscamps misst sie deshalb vor allem die Funktion eines Ortes der Sammlung und politischen Organisation der Flüchtlinge aus Buena Vista für den Kampf um die Rückkehr bei:

[Estuvimos] dispersos, donde las familias nos daban posada y trabajo ahí nos quedábamos, pero de repente nos fuimos juntando, y buscamos un campamento donde ahí podíamos vivir todos. Entonces cuando ya nos organizábamos para retornar, ya fue fácil, porque ya fue por campamento, ya nos estábamos regados (GG-NI: 10).

Infolge der Umsiedlungskampagne der mexikanischen Regierung 1984 finden sich Gabriela und ihre Familie mit weiteren 60 Familien aus Buena Vista in einem Camp namens „La Flor“ zusammen. Nach den ersten *Retornos* zwischen 1993 und 1995 und der damit verbundenen Abwanderung vieler Flüchtlinge reorganisieren sich die Verbliebenen in wenigen, größeren Camps. Gabriela und ihre Familie verlassen La Flor und sammeln sich ebenfalls mit anderen Familien aus dem Landkreis Santa Ana Huista einem neuen Camp. Dieses Camp nennen sie „Nuevo Huista“, ebenso wie die offizielle Rückkehrgruppe, die sie nun ins Leben rufen.²³⁹

Die Rückkehr nach Santa Ana Huista und nach Buena Vista ist jedoch weder gewollt noch möglich. Die Flüchtlinge besitzen keine Landtitel und das Militär hat nach den Vertreibungen zu Anfang der 1980er Jahre Vertriebene aus anderen Gegenden in Buena Vista angesiedelt, die nun dort die Felder der Flüchtlinge bearbeiten. Zudem droht der aktuelle Bürgermeister von Santa Ana Huista mit einem neuen Krieg („a sangre“), wenn *Retornados/as* in sein *Municipio* kommen und Anspruch auf Land anmelden sollten (vgl. GG-GP). Die Gruppe Nuevo Huista möchte zudem nicht unbedingt ins Department Huehuetenango mit seinen kargen Böden zurück zu kehren. So zeigen sich auch in Gabrielas Begründung dafür, an einen anderen Ort zu gehen, Überlegungen der Effizienz. Die Gruppe will nicht in ein „versprochenes“ oder „heiliges Land“, sondern dorthin, wo die besten Bedingungen zur Ansiedlung vorhanden sind:

En Chaculá así se dio el problema. En Fray, está muy lejos, no quisimos. Y en Lupita, tampoco. Mejor como erámos los últimos, nos unimos [...] Digamos que ,nosotros lo pensamos muy bien para venir', los lugares donde no nos gustaba no teníamos por qué ir, por ejemplo los que iban a Chaculá ... No nos gustó ahí porque no se da el maíz, ninguna clase de siembra se da, sólo el repollo se da [...] (GG-NI: 9).²⁴⁰

²³⁹ Die Rückkehrgruppe Nuevo Huista setzt sich aus etwa 725 Flüchtlingen zusammen, die mehrheitlich aus Buena Vista kommen und in fünf verschiedenen Camps im Landkreis Frontera Comalapa leben. Die Gruppe wird von einer eigens gegründeten Rückkehrorganisation, den CBRR repräsentiert. Die CBRR treten in direkte Verhandlungen mit der guatemaltekischen Regierung und erreichen 1997 eine Modifizierung der Rückkehrverträge vom Oktober 1992, die zum einen das Ende der kollektiven Rückführungen auf 1999 festlegt, zum zweiten auch nicht registrierte Flüchtlinge in Chiapas mit einbezieht, und zum dritten eine Rückkehr in Gegenden außerhalb der ehemaligen Konfliktgebiete unter den günstigen Kreditbedingungen des Vertrages von 1992 zum Landerwerb beinhaltet (vgl. 3.4.).

²⁴⁰ Chaculá ist eine Rückkehr-*Comunidad* im Norden des Departments Huehuetenango. Die Rückkehr-*Comunidad* „Fray“ heißt korrekt „Nueva Libertad“. Sie liegt im Landkreis Fray Bartolomeo de las Casas

Die Vorstellungen der Gruppe Nuevo Huista von der Bedeutung der Rückkehr sind weniger politisiert und mit dem Mythos de „heiligen Landes“ verbunden als im Fall der ersten *Retornos*, sondern stärker geprägt vom „Willen zur Entwicklung“ und dem Konzept des *Community Development*. Als wichtigste Kriterien nenn Gabriela die Bodenqualität und die infrastrukturelle Ausstattung:

Venían comisiones a ver, llevaban información. Nosotros venimos a ver [Guatemala] y llegamos allá [México]. Se reunía la gente y platicábamos. Y la gente lo que decía era: ‘un lugar donde se de el café, los bananos, la milpa, el frijol, un lugar que nos de esas cuatro producciones, ahí si podemos estar, donde haya suficiente agua y que esté cerca de las carreteras’, hay tantas cosas que quería la gente y aquí [en la Trinidad] si lo conseguimos (GG-NI: 10).

4.3.2.8. Kommunikation und Kollektivität: „Andar con la gente“

Mit der Gründung der Rückkehrgruppe Nuevo Huista erhält Gabriela ein Amt in der wichtigsten Struktur der formalen Repräsentation dieser Gruppe. Sie wird 1995 mit einer weiteren Frau und drei Männern für die fünfköpfige Landkommission („comisión de tierra“) ernannt. Aufgabe der Kommission ist es, Reisen nach Guatemala zu unternehmen, zum Verkauf stehende Ländereien zu besichtigen, mit der guatemaltekischen Regierung und dem UNHCR über Kreditbedingungen sowie über die genauen Modi der Rückkehr und der Ansiedlung zu verhandeln und die Informationen nach Mexiko zurück zu tragen, wo sie in den Versammlungen der Gruppe diskutiert werden. Durch ihr Amt wird Gabriela zur Vermittlerin, Informantin und Verhandlungspartnerin.

Hintergrund für Gabrielas Ernennung ist vor allem, dass der UNHCR ab 1995 die Übernahme der Reise- und Unterkunftskosten für die Landkommissionen an die Bedingung knüpft, dass diese paritätisch von Männern und Frauen besetzt werden. Das UN-Flüchtlingshilfswerk ergreift diese Maßnahme aus zwei Gründen: Erstens steht dahinter die Idee der „Ökonomisierung des Sozialen“ in den Rückkehr-*Comunidades*. So hatten die ausschließlich aus Männern bestehenden Landkommissionen der bis 1995 nach Guatemala zurückgekehrten Flüchtlinge häufig Ländereien erworben, die weit entfernt vom Zugang beispielsweise zu Wasser und Brennholz lagen. Weil das Bereitstellen von Wasser und Brennholz in die Tätigkeitsbereiche der Frauen fällt, erhofft sich der UNHCR, dass mit der Beteiligung von Frauen an den Landkommissionen Ländereien ausgesucht würden, deren Lage und

(Department Altaverapaz). Die Rückkehr-*Comunidad* „La Lupita“ befindet sich im Süden Guatemalas, im Department Suchitupéquez.

Ausstattung den Frauen ein effektiveres Management ihrer Tätigkeitsbereiche ermöglicht. Dieses Management hatte der UNHCR beispielsweise mit „time saving and domestic work“ als ein Element des *Community Development* Konzeptes definiert (vgl. 3.4. und UNHCR 1996: 9). Der zweite Grund ist ein eigentumsrechtlicher. Die Frauen sollen die Kaufverträge für die Ländereien mit unterzeichnen, um später ihr Recht auf den formalen Land(mit-)besitz geltend machen zu können (vgl. ACNUR 1995, 1998; Walby 2002).

In den folgenden drei Jahren unternimmt Gabriela mit der Landkommission mehrere Reisen nach Guatemala und besichtigt insgesamt neun zum Verkauf stehende Ländereien. In der Erzählung ihrer Tätigkeit in der Landkommission verwendet sie erneut die Formulierung „andar con la gente“, die in diesem Kontext eine neue Bedeutung erhält. „Andar con la gente“ ist nun eine Beschreibung ihrer Wahrnehmung, politisches Subjekt eines Kollektivs zu sein, das nach vorne geht und blickt. „Andar con la gente“ ist hier auch eine Metapher für Kommunikation. Mit der Formulierung „andar con la gente“ konstituiert Gabriela einen Raum der kollektiven und individuellen Bewegung, der den Ort des Transits und den Ort der Rückkehr – der Zukunft – miteinander verbindet. Dies ist für sie auch ein Raum der Schmerzfreiheit:

Tal vez más antes, como yo fui cuando en México, fui comisión de tierra. Tardé tres años, de Guate a Mexico y de Mexico a Guate. Antes de venir, yo vine seis veces a la capital. Ahí era la concentración de nosotros como comisión de tierra. Ahí nos daba ACNUR [UNHCR] nuestro viático y nos vamos a las fincas donde vamos a dirigir. Y así sentí que me fui mejorando más, saliendo a las fincas y andar con la gente (GG-NI : 6).

4.3.2.9. Resümee

Gabrielas Erzählung ist eine Leidensgeschichte. Den Beginn ihres Leidens lokalisiert sie in einer fernen Zeit und an einem weit entfernten Ort: in ihrer Kindheit in Buena Vista. Sie reproduziert damit zwei kollektive Mythen des „echten Flüchtlings“ – das Leiden und der Wille zur Entwicklung –, die sie als „Mythen von sich selbst“ übernimmt und damit eine Individuierung vornimmt: Ihr Leiden beginnt nicht mit Flucht, sondern weit vorher. Sie erzählt nicht chronologisch und strukturiert die Zeit nicht linear, sondern ordnet ihre Erfahrungen so an, dass sie einen kohärenten Text ergeben, in dem individuelle und kollektive Traumata zusammenfallen. So wird das als traumatisches Ereignis inszenierte Scheitern des Bildungsplanes für den Sohn zum Anfang vom Ende der *Comunidad Buena Vista*. Die Vertreibung und Exterritorialisierung ordnet sie als religiöse Erzählung einer individuellen Passage an. In dieser Passage erhält ihr „Mythos von sich selbst“ ein Geschlecht. Sie bedient sich eines katholisch geprägten weiblichen sociosymbolischen Bildes der dominanten Erzählung der *Imagined Returned Community* – dem der leidenden Mutter. Dieses Bild

entspricht dem katholischen Bild der „Opfer bringenden Maria“ (vgl. 2.4. und 3.3.). Mexiko wird von ihr mit der Hervorhebung der Geburt und des Heranwachsens ihrer jüngsten Tochter, eine Metapher für die Zeit, als transitorischer Raum konstituiert. Die Rückkehr symbolisiert in ihrer Erzählung den Übergang in ein anderes Leben. Die „tierra propia“, die Kooperative und das eigene Haus sind Orte, an denen sie die Vorstellungen dieses anderen Lebens lokalisiert: die Selbstwahrnehmung als „persona“ und als „persona de derecho“ – als Subjekt mit „Willen zur Entwicklung“ und als Rechtssubjekt –, eine Zukunft für die Kinder, Sicherheit, Schutz und Verteidigung. Orte, aus denen sie nicht weg kann, die sie fixieren und auf eine weibliche Rolle festlegen, pathologisiert sie und konstituiert sie als kranke Räume: den Ixcán, die ersten Jahre in Mexiko und das Haus als Ort der weiblich konnotierten Hausarbeit. Ihre Krankheit ist eine Strategie, die ihre individuelle Dissidenz zur dominanten Erzählung der Rückkehr und zum dominanten sozialen Modell in den Rückkehr-*Comunidades* zum Ausdruck zu bringen. Formale Ämter, soziale Kommunikation sowie individuelle und kollektive Bewegung im *Campo* – „andar con la gente“ – konstruiert Gabriela in ihrer Erzählung hingegen als Räume der Ruhe und der Schmerzfreiheit.

4.3.3. Rafaela Pérez: Die „Andere“²⁴¹

Rafaela Pérez Lopez wird 1974 in der Comunidad Ojo de Agua im Municipio Santa Ana Huista (Huehuetenango) geboren. Sie hat fünf Geschwister und ist das einzige Mädchen. Die Familie spricht ausschließlich Mam und ist sehr arm. Rafaela wächst deshalb bei ihrer Großmutter auf. 1981 bringt eine Einheit der Armee Rafaelas Vater in seinem Haus und vor den Augen der gesamten Familie um. Die Familie flüchtet nach Mexiko (Chiapas). Rafaela arbeitet als Hausangestellte für eine Lehrerin und versorgt die gesamte Familie. Im Haushalt der Lehrerin lernt sie auch Spanisch. 1985 lassen sich Rafaela und ihre Familie als Flüchtlinge registrieren und ziehen in ein Flüchtlingscamp. Hier lernt Rafaela andere Flüchtlinge aus Santa Ana Huista kennen, darunter auch ihren Partner, mit dem sie zusammenzieht und drei Kinder bekommt. Mitte der 1990er Jahre schließen sich Rafaela und ihre Familie der Rückkehrgruppe „Nuevo Huista“ an. 1998 kehren sie mit der Gruppe in den Süden Guatemalas zurück, die dort die Siedlung „La Trinidad 15 de Octubre“ gründet. Kurz nach der Rückkehr verlässt Rafaelas Partner La Trinidad. Er geht zunächst zurück nach Mexiko und migriert kurz darauf in die USA. Rafaela bleibt mit den Kindern in der Rückkehr-Comunidad und wird anstatt ihres Partner Socia der Kooperative „Unión Huista“.

4.3.3.1. Die Zeugin des Vatemordes

Rafaela erzählt die Geschichte eines Kindes und einer Frau, die „anders“ sind. Die Sehnsucht, „gleich“ zu sein, aber auch die Dissidenz als Muster der Individuierung prägen ihren Text. Ihre Geschichte ist gleichsam eine Geschichte des Sprechen Lernens. Rafaelas Erzählung beginnt mit der Ermordung ihres Vaters durch eine Einheit der Armee. An diesem Tag beginnt für sie der Krieg, auch wenn sie sich an das genaue Datum nicht erinnert. Im Februar 1981 nehmen Soldaten Pascual Pérez in seinem Haus in der Comunidad Ojo de Agua fest. Rafaela ist acht Jahre alt. Die Militärs beschuldigen ihren Vater der Kollaboration mit der Guerillaorganisation EGP. In Anwesenheit der gesamten Familie – der Mutter im Wochenbett, der sechs Kinder und der Großmutter, bei der Rafaela aufwächst – foltern die Soldaten den Vater und bringen ihn anschließend um. Sie zwingen die Familie, die Hinrichtung mit anzusehen. Was die Situation besonders traumatisch macht, ist nicht nur der Tod des Vaters an sich, sondern die Ohnmacht und das Schweigen der Familie:

El año en qué empezó la guerra, qué fecha fue, cuando empezó la guerra? Bueno yo recuerdo, cuando yo salí tenía ocho años, me acuerdo, pues, porque llegaron los soldados y mataron a mí papá. Entonces, eramos seis niños, cinco niños y yo de niña. Llegó el ejército y agarraron a mí papá, si, lo mataron delante nosotros y mí mamá estaba en cama, tenía un nene de recién nacido de tres días. Entonces, de miedo nos metimos abajo la cama, nos sacaron del pelo para fuera, que vinieramos a ver que mi papá estaba muriendo. Delante nosotros lo mataron (RP-NI: 1-2).

²⁴¹ Das folgende biographische Portrait von Rafaela Pérez basiert auf zahlreichen kurzen Gesprächen und auf einem narrativen Interview vom 11. Mai 2002 in Rafaelas Haus. Das Interview dauerte etwa 90 Minuten. Zur Ergänzung habe ich das gleiche Material verwendet wie für das Portrait von Gabriela García. Alle zitierten Passagen entstammen dem narrativen Interview. Sie sind mit RP-NI (Rafaela Pérez-Narratives Interview) gekennzeichnet.

Rafaela löst diese schamvolle Erfahrung in ihrer Erzählung auf, indem sie einen Moment des Widerstandes inszeniert. Sie setzt die taubstumme Großmutter als Sprecherin ein:

Entonces mi abuelita, como ella no habla – porque yo vivía con mi abuelita –, pero como mi mamá estaba enferma, fuimos a cuidar a mi mamá. Entonces mi abuelita dijo: ‘Dejen a él, no lo maten!’ ‘La vamos a matar a usted!’, le dijeron y la empujaron a mi abuelita encima de mi papá. Entonces, recuerdo que mi abuelita empezó a llorar, lo jalaban el pelo y lo pegaron, todo lo que hicieron, agarraron unos jilotes²⁴² que compusieron para que comieran todos los soldados! Ya era muerto mi papá (RP-NI: 2).

Die Hinrichtung von Pascual Pérez interpretiere ich als eine vom Militär geplante Inszenierung des Terrors: Rafaelas Mutter liegt im Wochenbett. Es ist davon auszugehen, dass ihr Partner und ihre Familie bei ihr sind. Die im Bett fixierte Mutter wird hier zum Köder. Es ist nicht nur Teil dieser grausamen Inszenierung, die Familie in einem ihrer intimsten gemeinsamen Momente, der Geburt eines Kindes, zu zerstören und eine pflegebedürftige Mutter, eine alte Frau und fünf kleine Kinder die Hinrichtung mit ansehen zu lassen. Sie sollen auch mit ansehen, wie die Soldaten sich das Haus aneignen, indem sie nach der Hinrichtung eine Mahlzeit zu sich nehmen. Ziel ist zum einen die Entsozialisierung des Vaters und die Aneignung der häuslichen Sphäre. Ein zweites Ziel besteht darin, die Familie zu desorientieren und zur Komplizin der Hinrichtung zu machen: Sie sieht schweigend mit an, greift nicht ein und holt keine Hilfe. Diese Form des Terrors soll Gefühle von Schuld und Scham erzeugen. Nicht nur der Vater wird „bestraft“, sondern die gesamte Familie (vgl. 3.3.). So bringen die Soldaten die Familie nicht um, sondern lassen die Leiche des Vaters im Haus zurück und verlassen die *Comunidad*. Die Familie flüchtet aus dem Ort und versteckt sich in den Bergen („la montaña“) rund um den Ort. Als Rafaela und ihre Angehörigen zurückkommen wollen, sehen sie das Haus brennen:

Se fueron los soldados! Nos dejaron. Así escondidos salimos en el monte. Si nos miraban, nos mataban, si. Si, nos dejaron los soldados. Nos dejaron mediomuerto y se fueron! Se fueron! Y se desaparecieron ellos y nos fuimos a la montaña. Nos corrimos del miedo. Y que retiraban el muerto. Cuando miramos ardía la casa. Le echaron fuego a la casa a los dos días cuando regresaban. Estaba duro la situación (RP-NI-36).

Eine nachhaltige Wirkung der beschriebenen Inszenierung des Terrors ist das Schweigen der Mutter. Sie kappt die Kommunikation mit ihren Kindern über die historischen Hintergründe des Mordes an ihrem Partner: So erscheinen die Hinrichtung des Vaters, aber auch die Massaker und Vertreibungen als Ereignisse jenseits der Geschichte in Rafaelas Erzählung. Sie erwähnt weder politische oder soziale Hintergründe, noch die Aktivitäten ihres Vaters oder

²⁴² Grüne Maiskolben.

der *Comunidad* zu jener Zeit. Die Mutter antwortet auf die Fragen der Tochter nach dem „Warum“ mit dem entpolitizierenden Diskurs und der Übernahme der dichotomen Raumkonstruktionen der Militärs von *Aldea* (Dorf und „Zivilisation“) und *el Monte* („Wildnis“ und unspezifischer Ort der Gefahr) (vgl. 3.3.). Sie seien beschuldigt worden, sagt die Mutter, Guerilla-Kämpfer zu sein. Das habe aber nicht sein können, denn die Guerilla sei ein „Tier“ („animal“), das nicht in einem Dorf („en casa“), sondern an einem unspezifischen Ort lebe („saber donde“). Sie reproduziert damit die Entsozialisierung ihres Partners:

Ya mucho después, es de, entonces empecé a preguntar a mí mamá, y ya estaba más grandecita: ‚Por qué mataron a mí papá? Por qué lo mataron a sangre viva, pues, o sea, así delante de nosotros?‘ ‚Porque todo el mundo, o sea, todos decían que eran guerrilleros. Pero no, mí hija, no fuimos guerrilleros, porque si hubieramos sido guerrilleros, no estábamos en la casa, saber donde estábamos. No nosotros, no sé, que clase de gente es la guerrilla. Puede ser animal, pueden ser, no sé!‘ Pues, entonces, ella no nos decía, pues, saber quién era la guerrilla! Y le preguntamos a ella, porque nos preguntábamos: ‚Por qué?‘ Mucho después empezamos a preguntar a ella porque le mataron a él, pero ella dice que nunca conoció a la guerrilla. No! (RP-NI: 25-26).

Die Hinrichtung des Vaters markiert in Rafaelas Erzählung auch die diskursive Auslöschung der *Comunidad* Ojo de Agua sowie der Region Huehuetenango. Sie bezeichnet die Exterritorialisierung mit der Formulierung „en ese tiempo fue que terminó – los soldados – con la gente y los lugares de allí [...]. Porque allí mataron a miles de señoras y señores, se terminó“ (36-37). Den Orten zur Lokalisierung der Vergangenheit wurde ein „Ende gesetzt“. Deshalb lokalisiert Rafaela in ihrer Erzählung keine Vorstellung von der Zukunft an Orten wie der *Comunidad*. So verbindet sie auch mit der Rückkehr, wie ich noch zeige, keine Vorstellung von Zukunft.

4.3.3.2. Die Präsenz des abwesenden Vaters

Das Motiv des abwesenden Vaters zieht sich wie ein roter Faden durch alle Erzählabschnitte, in denen Rafaela die Flucht und das Exil in Mexiko thematisiert. Sein Tod und seine Abwesenheit werden zur Metapher für den Raum und das Selbst, die Rafaela in Mexiko konstituiert. Es ist ein Raum, der geprägt ist von Traumatisierung, Isolation, Stimmlosigkeit und von dem Gefühl „anders“, defizitär oder sogar ein „Nichts“ zu sein.

Die Rückkehr nach Ojo de Agua ist unmöglich geworden. Rafaela und ihre Familie flüchten ohne organisierte Begleitung oder in einer Gruppe anderer Vertriebener Richtung Mexiko: „[Salimos] solamente mí familia. Ya se había ido toda la gente. [Mí mamá] tenía días de aliviarse. Si, y estaba recién aliviada y que mataron a mí papá, se quedó, pero de una vez sin su marido“ (RP-NI: 26). Auch die Ankunft in Mexiko beschreibt Rafaela nicht als

Erleichterung. Weil insbesondere die Mutter Uniformierte jeglicher Art fürchtet, die sie „entdecken“ und umbringen könnten, versteckt sich die Familie zunächst monatelang in den Bergen rund um den mexikanischen Grenzort Dolores im *Municipio* Frontera Comalapa. Hunger, Angst und Isolation prägen Rafaelas Berichte über diese Zeit: Niemand in ihrer Familie spricht Spanisch, niemand kann mit den mexikanischen Behörden verhandeln oder mit den Bewohner/innen der Gegend Kontakt aufnehmen und um Unterstützung bitten. Rafaela konstruiert deshalb einen Raum, den sie mit Formulierungen wie „nirgendwo sein“, „verloren sein“ und „keinen Ort haben“ beschreibt. Auch hier ist der abwesende Vater eine Metapher, mit Hilfe derer Rafaela die Raumbeschreibung verdichtet:

Entonces de ese miedo, fue que nosotros nos fuimos a México a vivir, que nos querían matar a todos. Y nos fuimos a México, estuvimos como tres, dos meses en la frontera, perdidos, no teníamos donde estar, estamos debajo la montaña sin conocer, no teníamos comida, no teníamos agua, nada, sufriendo, comíamos helote crudo que tenía la gente allí, quitamos dos o tres para llenarnos, pues, había otro mis hermanitos (RP-NI: 4).

Entonces mi mamá lloraba porque, como iba de dieta, estaba recién aliviada. Entonces ella lloraba porque ella no llevaba a su marido a que habían matado. Estuvimos allí cerca de Dolores. [...] Pues si nos fuimos allá en la frontera, tuvimos como dos meses allí, no conocíamos a dónde vamos a llegar. Cuando vio la gente que íbamos así, nos apoyaron con dinero, nos dieron como diez quetzalitos o cinco quetzales para comer. Nosotros no conocíamos el dinero, yo no podía hablar en español. Que no podía hablar en español. Solo me decían: ‘Tienes hambre?’, me decían. No decía yo ni ‘si’ ni ‘no’. Entonces, ‘quieres comer?’ me decían y me mostraban las tortillas; ‘Si?’, entonces allí entendía yo que si me están dando de comer. Pero yo no sabía hablar así en español (RP-NI: 3).

Schließlich verlassen Rafaela und ihre Familie das Versteck. Sie ziehen in eine Siedlung namens „Colonia Joaquín Miguel Gutierrez“. Sie versuchen allerdings, möglichst unauffällig zu leben, lassen sich nicht als Flüchtlinge registrieren und nehmen auch keinen Kontakt zu anderen Vertriebenen aus Guatemala auf. Die traumatisierte Mutter weigert sich, die Unterkunft zu verlassen, und die Großmutter ist zu alt, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Rafaela beginnt, als Hausangestellte bei einer Lehrerin zu arbeiten. Sie hütet deren neu geborene Tochter. Dafür erhält sie Schuhe, Kleidung und Essen und versorgt damit die gesamte Familie. Insbesondere die Schuhe werden zu einer Metapher nicht nur für die extreme Armut, sondern auch für das Gefühl der Heimatlosigkeit.

Me puse a trabajar desde muy chiquita, yo no tenía quién me diera una ropa, yo no tenía quién me diera, es de, dinero para comprar mis zapatos, yo andaba descalza. Me fui a trabajar con una maestra y ella me dio ropa, me puso un vestido que era de ella y a mí abuelita le daban cosas para que llevara para comer para mis hermanitos. Mi mamá se quedó, o sea, mi mamá se quedó, es de, con miedo, sin salir afuera porque temía que algo iba a pasar de nuevo porque ella estaba espantada por lo que pasó. Porque en vista de nosotros mataron a mi papá (RP-NI: 3).

Yo simplemente trabajaba con la maestra cuidando una la nenita. Allí empecé a trabajar solo para mí comida. No me pagaban, pero comía yo. Entonces cuando la maestra cobraba su quincena o un mes, ella me daba ropa, me daba mi comida, me lo hacía bien, tenía zapato, me daba comida para mi viejita que ella ya no podía trabajar, pues (RP-NI: 6).

Im Haushalt der Lehrerin lernt Rafaela Spanisch, lehnt aber deren Angebot ab, sie zur Schule zu schicken. Dass sie bis heute nicht lesen und schreiben kann, führt Rafaela indessen darauf zurück, dass sie keinen Vater gehabt habe, der sie zur Schule schickt, mit anderen Worten, keinen Mann, der ihr Orientierung gibt. Die Zeit, in der sie noch kein Spanisch spricht, ist ihr als schwierige Zeit emotional präsent. In der folgenden Textpassage inszeniert sie ein zweites Mal eine Situation, in der das Beherrschen der spanischen Sprache nahezu überlebensnotwendig gewesen wäre, in wörtlicher Rede. Die Lehrerin hat deshalb in ihrer Erzählung eine wichtige Funktion: Sie lehrt sie das Sprechen in spanischer Sprache als überlebensnotwendiges Medium:

Yo no tuve estudio por motivo de que nunca tuve papá, pues, nunca me metieron en la escuela, no [aprendía] ni escribir ni leer. [...] Aunque yo quisiera estudiar, pero ya no tenía posibilidades, no tenía como [...]. Entonces más me puse a trabajar, desde ocho años me metía a trabajar cuidando una nena. [...] Gracias a la maestra, que ella me enseñó hablar en español. Que podía aprender eso, porque yo no sabía nada. Me decían algo ... que respondía? 'No!' Quería yo comer, quería yo pues, pero no sabía que era! Solo me decían, cuando me mostraban algo, 'si', 'si' decía, porque no podía, pues, hablar. Pero la maestra me enseñó ... mucho me enseñó la maestra. Ella me decía: 'Si quieres entrar en la escuela, vas' entrar'. Pero no podía yo porque estaba cuidando a su nene de ella, a su niña cuidé. La nena tenía tres meses cuando llegué. Y cuando yo la dejé, la dejé de tres años, ya estaba grande. Y... así fue mi vida cuando llegué a México. Solo trabajaba para comer, si (RP-NI: 6).

In diesem Zitat zeigt sich ein Element zur Individuierung, das auch die Erzählung von Gabriela prägt und gleichzeitig einen kollektiven Mythos der *Imagined Returned Community* identifizierbar macht. Auch Rafaela lokalisiert die individuelle Sehnsucht nach formaler Bildung bereits in der Kindheit („aunque yo quisiera estudiar“). Sie rekurriert damit auf eine als normativ gesetzte Eigenschaft des „echten Flüchtlings“: den „Willen zur Entwicklung“. Dass diese Sehnsucht nach formaler Bildung unerfüllt bleibt, führt sie auf den abwesenden Vater zurück. Und nicht nur das. Obwohl Rafaela *de facto* die Rolle der Ernährerin der Familie, des Haushaltsvorstandes, einnimmt, sie ihre gesamte Familie durch ihre Arbeit als Hausangestellte versorgt und zudem die einzige ist, die Spanisch spricht, betont sie, sie sei ohne den Vater nicht nur traurig gewesen. Sondern sie selbst – was sie distanziert mit „man“ („uno“) bezeichnet – sei ohne männlichen Haushaltsvorstand ein „Nichts“:

Ya trabajaba para apoyar a mi mamá, a mi abuelita, porque tenía cinco hermanitos, que ellos no tenían ni ropa, andaban todo rompiditos, todos sucios, no hay jabón, no comían, porque ellos eran niños, pues. Entonces así fue la vida que yo tuve en México. Es triste porque cuando yo veía, había gente que tenía sus hijos, tenía su mamá, su papá, yo quería tener la vida de ellos, pues! Porque esta sus papá, qué feliz tener una familia como un papá y mamá, juntos donde vivir, donde hay frijoles, hay hierbitas ... es de, se come pues hierbitas, que hay hierba. Aunque un poquito cada quién, pero se come feliz cuando esté el papá, pero si no está el papá uno no se siente nada. Entonces, en mi vida que, a veces me acuerdo, me da tristeza (RP-NI: 6-7).

Rafaela beschreibt die Exterritorialisierung im Gegensatz zur dominanten Erzählung der Rückkehr (vgl. 4.2.) nicht als Verlust von *Tierra* oder *Comunidad*, sondern in familiären Begriffen. Es ist der abwesende Vater, der sie heimatlos werden lässt, sie zu einem „Nichts“ macht. So knüpfen sich ihre Vorstellungen von sozialer Integrität, bescheidenem Wohlstand, Zufriedenheit und Orientierung an die Existenz eines männlichen Familienvorstandes.

4.3.3.3. Das Flüchtlingscamp: Die Suche nach einem Zuhause

1982/1983 systematisiert der UNHCR die Flüchtlingshilfe in Chiapas (vgl. 3.4.). Rafaela erzählt den Beginn der institutionalisierten Flüchtlingshilfe als Auseinandersetzung mit ihrer Mutter. Während sie ihre Textpassage über den Beginn der Flüchtlingshilfe mit der Formulierung „Llegando a México fue muy lindo“ (RP-NI: 3) einleitet, berichtet sie gleichzeitig, die Mutter habe sich jeder Annäherung an das UN-Hilfswerk verweigert, weil sie fürchtete, dessen Mitarbeiter könnten eines ihrer Kinder umbringen. Sie wolle „sich und ihre Kinder nicht für Mais und Bohnen verkaufen“, sagt Rafaela. Die Mutter kann als höchst traumatisiert beschrieben werden. So berichtet Rafaela, ihre Mutter habe nicht nur das Haus kaum verlassen, sondern auch weitgehend die Nahrungsaufnahme verweigert. Jede Form von „Institution“ löst bei ihr Angst aus und wird von ihr mit der guatemaltekischen Armee gleichgesetzt. Rafaela ergreift dennoch die Initiative und geht mit ihrer Großmutter zur Ausgabe der Hilfsgüter. Die Situation der Auseinandersetzung mit der Mutter und die Entscheidung, trotzdem die Hilfe des UNHCR in Anspruch zu nehmen, werden von Rafaela exponiert dargestellt. Erneut nimmt sie eine szenische Beschreibung vor, in der sie verschiedene Personen Stellung zur Frage der Kontaktaufnahme mit dem UNHCR beziehen lässt. Darunter sind anonyme Sprecher/innen, die versuchen, ihre Mutter zu überreden, die Flüchtlingshilfe anzunehmen. Besonders hervorzuheben ist das erneute Einsetzen ihrer taubstummen Großmutter als Sprecherin. Sie artikuliert ihr Einverständnis mit der Annahme der Hilfsgüter und autorisiert damit Rafaelas Initiative:

Llegando a México fue muy lindo! Porque hay gente que miraba la situación de uno, que no tenía uno. Entonces trabajábamos y comíamos a cambio de la comida, comíamos. Y cuando estuvimos casi al año allí en una colonia de Joaquín Miguel Gutiérrez [...] nos apoyaban. Entonces, antes no nos apoyaban, pero como al año que llegamos empezaron a apoyar ACNUR [UNHCR] y todo eso. Pero mi mamá tenía miedo meterse a eso, porque ella ya tenía mucho miedo. No quería participar porque ella pensaba que iban a matar a un su hijo de ella o no sé, porque ella ya tenía mucho miedo.

Entonces le dijeron a ella: 'Vayan a la reunión. Si no va a la reunión, no le dan su maíz, no le dan su frijol. Usted lo necesita, usted tiene muchos hijos. Y tiene que salir adelante con los niños, ellos no son los culpables de que haga a pasar con su marido, sino el destino o la desgracia que los soldados estaban matando a mucha gente allí, pero eso fue que lo mataron a su marido', le dijeron a ella. 'No, no voy a cerca, me estoy vendiendo o estoy vendiendo a mis hijos, a cambio de maíz, a cambio de frijol.' 'Pero bueno, hágalo por sus ninitos, no lo haga por usted. Si usted no quiere comer', o sea, porque ella no comía de la tristeza, que habían matado a su marido de ella.

Entonces agarré a mi abuelita, como ella no habla, no oye, es mudita, la que me creció a mí. Entonces agarré a ella y yo y ella nos fuimos a la reunión. Cuando nos decían que nos iban a dar maíz, frijol, arroz, jabón, mi abuelita se sentía feliz. Ella decía, así decía: 'Esta bien, voy a venir aquí', decía (RP-NI: 3-4).

Rafaela schließt die szenische Beschreibung mit Begriffen, die den Raum in Mexiko neu konstruieren: Dazu gehören das Ende des Hungers, „Ruhe“, die „Befreiung von der Angst“ und „Freiheit“:

Entonces, y, nos daban maíz! Ya teníamos que comer, ya nos sentíamos tranquilos. Ya nos fue quitando el miedo que teníamos. Nosotros teníamos miedo! Cuando mirábamos el ejército de México, nos escondíamos, nos corríamos! Pensábamos que todo eso iba a ser igual como en Guatemala. Pero después nos adaptamos que allá no era así! Que era libre, pues, que todo estaba mejor. Y, eso es lo que me acuerdo que cuando fuimos a México (RP-NI: 4).

Nach der Umsiedlungskampagne der mexikanischen Regierung von Flüchtlingen in die mexikanischen Bundesstaaten Campeche und Quintana Roo werden 1984/1985 die Flüchtlingscamps in Chiapas reorganisiert. Rafaela und ihre Familie ziehen mit um in ein Camp namens „Sinaloa“, das ebenfalls im *Municipio* Frontera Comalapa liegt, weil sie gehört haben, dass man sich dort „mehr organisiert“. Aber auch diese Entscheidung ist mit Auseinandersetzungen mit der Mutter verbunden, die nicht nur aus Angst vor erneuter Repression jeden Kontakt mit Institutionen ablehnt, sondern ebenso jede Form der Selbstorganisation. Ähnlich wie die Auseinandersetzung um die Entscheidung, die Flüchtlingshilfe anzunehmen, inszeniert Rafaela die Situation als Dialog. Auch hier setzt sie nicht sich selbst, sondern ihren älteren Bruder als Gegenpart zur Mutter ein:

Nos fuimos a vivir en un campamento, porque decían que en campamento se organizaba más. Pero mi mamá siempre [...] tenía miedo! Ella no se quería meter a ninguna organización! Ella no quería estar organizada. 'Si nos meten a esas organizaciones, puede ser que me matan o a uno de mis hijos! Entonces yo no me meto a nada!' 'Pero

mami', es de, tenía un mí hermano más mayor que yo: 'Vamos en un campamento, allí vamos a vivir más feliz, mas bueno. Porque allí nos dan lámina', aunque lámina de cartón nos daban, pero nos dieran para un Jacal²⁴³ (RP-NI: 8).

Im Gegensatz zur Mutter konstruiert Rafaela im Camp einen Raum des materiellen Wohlstandes, der „Freude“, des „Glücks“, der sozialen Kommunikation, der Bewegungsfreiheit und der Überwindung der Angst. Schließlich entscheidet sich die Mutter doch für das Leben in einem Camp:

Entonces llegar al campamento ya no me quise salir porque se puso bien alegre, casitas por donde quiera y llegaban a visitarnos, había gente de, no recuerdo que gente llegaba, pero hasta allí me dio cuenta porque llegaban a regalar ropitas, es de decían 'solidarios'. Llevaban unos carritos a regalarnos ropa ... y nos sentíamos feliz! ... Ya no teníamos miedo de nada! Porque salíamos a diario, mirábamos a los soldados [mexicanos], que ellos nos hacían nada, si. No tenían fuerza (RP-NI: 9).

Etwa ein Jahr nach der Ankunft im Camp, Rafaela ist zwölf Jahre alt, kommt sie mit ihrem Partner zusammen. 1988 wird Rafaelas erstes Kind, ein Sohn geboren, 1990 bekommt sie eine Tochter. Ihren Partner bezeichnet sie als *Jakalteko*, er ist ein Flüchtling aus Buena Vista, ein Nachbarort von Ojo de Agua, im *Municipio* Santa Ana Huista.²⁴⁴ Ähnlich wie Gabriela reflektiert Rafaela, sie sei sehr jung gewesen, als sie mit ihrem Partner zusammenkommt und rechtfertigt die frühe Partnerschaft. Rafaela führt ihre Jugend ohne Vater als Argument an. Zum wiederholten Male betont sie, sie habe niemanden gehabt, der etwas wert sei („no tener quién vale“), und spricht von der sozialen Wertlosigkeit einer Familie ohne männlichen Vorstand. Sie verbindet mit der Partnerschaft die Vorstellung von einem „anderen Leben“ („dije, a lo mejor va a ser diferente mí vida“). Sie will nicht mehr barfuß gehen und jemanden haben, der ihr Schuhe kauft („vas a comprar algo o comprarte un zapato“):

Yo me metí a los doce años a tener marido, porque yo no tenía ropa, ni zapato. Iba a trabajar pero le daba el dinero a mí mamá, para que me comprara zapatos a los niños, o sea chanclitas²⁴⁵, pero zapatos, chanclitas de plástico o sea así es como apoyaba a mí mamá. Entonces me he metido de compromiso de doce años con un marido. Dije, es de, a lo mejor con marido va a ser diferente mí vida. Porque él me va comprar de todo, eso pensé, me metí a compromiso y ... tuve mis hijos. [...] Pero si muy pequeña me metí a compromiso, de doce años tuve marido. Solo por tener una vida muy triste, o sea, no hay quién pudo ayudar. No he tenido papá, no tener quién vale, tener dinero, vas a comprar algo o comprarte un zapato, comprarte uno que es ropita pues, aunque no bueno, pues. Entonces yo, de muchachita ya me metía a compromiso con el marido, luego, de doce años, si pues (RP-NI: 7-8).

²⁴³ Stall oder Hütte.

²⁴⁴ Rafaela nennt ihren Partner *Esposo* oder *Marido*, meistens aber „él“. Seinen Namen nennt sie nicht.

²⁴⁵ Badeschuhe aus Plastik.

In dieser Textpassage wird erneut deutlich, dass Rafaela Vorstellungen von Wohlstand, Heimat und Zukunft nicht an die Rückkehr nach Guatemala und die „tierra propia“ knüpft, sondern an eine Familie mit männlichem Vorstand.

4.3.3.4. Partnerschaft und Frauenrechte: Probleme der Loyalität

Mitte der 1990er Jahre beginnt Rafaelas Partner, sich in der Rückkehrgruppe „Nuevo Huista“ zu engagieren. Die Gruppe repräsentiert insbesondere Flüchtlinge des *Municipio* Santa Ana Huista, die in verschiedenen Camps in Frontera Comalapa leben. 1996 ruft die Gruppe eine eigene Struktur der formalen politischen Repräsentation ins Leben, die „Koordination der Rückkehrblöcke“ (CBRR). Die CBRR wird als zweite Verhandlungspartnerin neben den *Comisiones Permanentes* (CCPP) von der guatemaltekischen Regierung anerkannt (vgl. 3.4.). Rafaela beschreibt ihren Partner als politischen Funktionär. Die Motivation seines Aktivismus sei von der Vorstellung, in Guatemala Land zu besitzen, geprägt gewesen:

El fue comisión de tierra.²⁴⁶ El fue comisión de tierra, el organizó las salidas [de México], él vino, él iba conocer las tierras donde queríamos a llegar a vivir [en Guatemala], él apoyó, él trabajó con la CBRR, él trabajó con CBRR, en la compra de la tierra y él se metía a muchas organizaciones, si! Para conseguir la tierra (RP-NI: 11).

Rafaela beschreibt ihr eigenes Verhältnis zu den Strukturen der formalen politischen Repräsentation der Flüchtlinge als pragmatisch und distanziert. Die 1990 gegründete Vertretung der Frauenflüchtlinge MMQ sieht sie als soziale Dienstleisterin für die Frauen in den Camps. Sie bezeichnet sich als formelles, aber nicht als aktives Mitglied. Sie nimmt zwar an den Frauenversammlungen, die MMQ in den Camps initiiert, teil. Dazu gehört auch das Projekt „time saving and domestic work“ des UNHCR (vgl. 3.4.). Rafaelas Motivation ist allerdings weniger politische Überzeugung und der Wunsch nach Rückkehr, sondern die Aussicht, Haushaltsgegenstände zu bekommen, deren Vergabe an die Teilnahme der Frauen an Versammlungen von MMQ geknüpft ist:

Participé en lo de Mama Maquín como miembro, pues, no participando realmente como Mama Maquín, sino que ... Mama Maquín llegaba y le daba reunión a la gente y como es organizar, como es lo de nuestro derecho así, entonces, allí si. Participé en las charlas de Mama Maquín [...] porque de parte de Mama Maquín fue que recibimos nuestro hornito chiquito. Si, porque cada persona que participaba con Mama Maquín, es de, ellos la puntaban. Si uno participaba, es de, lo tomaban en cuenta. Si uno no llega, no lo tomaban en cuenta (RP-NI: 28-29).

²⁴⁶ „Landkommission“ (vgl. 4.3.2.)

Rafaela betont, sie habe sich in den Versammlungen von MMQ gelangweilt, sei müde geworden: „Yo casi no mucho andaba a la reunión. No sé, si porque no podía, no sé. No me gustaba, me aburría. [...] Me daba sueño la reunión!” (30-31). Im Zentrum ihres Erzählabschnittes, der die politischen und sozialen Aktivitäten der Frauen in den Camps zum Inhalt hat, steht die Thematisierung der konfliktiven Auseinandersetzungen zwischen den Männern und den organisierten, politisch aktiven Frauen. Dabei sind weniger die sozialen Dienstleistungen Streitpunkt, sondern die Frage der gleichen Rechte der Frauen in der Familie und *Comunidad*. Im formalen Interview ordnet Rafaela die Beschreibung des Konfliktes so an, dass sie selbst die Position der Vermittlerin zwischen Frauen und Männern sowie zwischen sich und mir einnimmt. Sie vermeidet eine eigene Positionierung, indem sie zunächst wiedergibt, welches die allgemeinen Ziele von MMQ gewesen seien und mit welchen Argumenten die Männer ihren Widerstand dagegen begründeten:

Pero hay muchos hombres que no estaban de acuerdo con Mama Maquín. Porque, cuando Mama Maquín llegaba a levantar el ánimo a la mujer, que ella tenía derecho, ella tenía derecho igual al hombre, que no se sentía más grande el hombre que la mujer. Entonces, el hombre no quería que ambos tenían derechos iguales. [...] [Los hombres se oponían a Mama Maquín] porque ellos [Mama Maquín]: ‘Puro derechos de las mujeres, que tenían que tener derechos, como igual, como el hombre’. Que ellas podían trabajar, que ellas podían hacerlo así como el hombre. Y que el hombre puede hacer comida. Y así. Y entonces los hombres se ponían en contra. Si pues. Si, hay hombres que decían: ‘No, no, vas a ir a esa reunión. Esa reunión solo te hace cambiar de pensamiento’ (RP-NI: 29-30).

Die Auseinandersetzungen um die Forderungen und Ziele von MMQ werden indessen nicht im Rahmen der öffentlichen Versammlungen der Rückkehrgruppe geführt, sondern auf der Ebene der Partnerschaft. Meiner Nachfrage, ob es auch in ihrer Partnerschaft Konflikte um die Frage der Frauenrechte und um ihre Teilnahme an Aktivitäten von MMQ gegeben habe, weicht Rafaela zunächst aus. Das Thema ist ihr unangenehm. Sie löst das Problem mit einer szenischen Beschreibung, in deren Zentrum ein Streitgespräch zwischen ihrem Partner und dessen Schwester um die Teilnahme an einer Tanzveranstaltung für Frauen steht. Rafaela setzt die Schwester des Partners als Sprecherin und als Frauenaktivistin ein, während Rafaelas Partner anstelle des Partners der Sprecherin spricht, um den Widerstand der Männer gegen die Forderung nach gleichen Rechten für Frauen zu artikulieren:

Frage: Y tu marido, que decía?

Antwort: Ahh, pues si, que dijo mi esposo?

Aha ...

Rafaela: Una ocasión, que de él una hermana, era la que trabajaba como Mama Maquín. El no se puso de acuerdo. Porque, es de, vino él y la hermana se fue a una reunión. Entonces, están en una reunión, terminó la reunión que íbamos a tener un taller con

muchas mujeres, con muchas mujeres. Hicieron una fiesta y se pusieron a bailar todas las mujeres! Entonces, ella, si pues, como era celoso el marido, llegó a llevarla el marido, que ella ‘por qué bailó?’ ‘Porque tengo el derecho, soy mujer, y tengo el derecho a bailar, tengo el derecho de hacer lo que quiera yo, igual como tu, supuestamente.’

Entonces vino mi esposo, dijo: ‘Tu no tienes derecho! Tiene su marido, quién respetar! Si él dice: Ve a bailar, vas a bailar, si no, no vas a bailar!’ Le dijo a ella. Mi marido le dijo a la hermana. Entonces fue que no muy se escucha, pues, que tal de acuerdo. Y yo veía que no estaban de acuerdo (RP-NI: 30).

Ich starte einen neuen Versuch und frage Rafaela, ob sie sich mit ihrem Partner um die Teilnahme an Versammlungen von MMQ gestritten habe. Sie antwortet wieder mit einem inszenierten Dialog, oder eher mit einem Monolog: Sie ordnet ihre Antwort als „Ansprache“ ihres Partners an sie an. Diese Ansprache enthält eine Reflexion seinerseits über die Gleichheit zwischen den Geschlechtern, in der er den Begriff „Respekt“ einführt und „Arbeit“ definiert: Gleichheit bedeute gegenseitigen Respekt und gleiche Arbeit. Rafaela setzt sich selbst jedoch nicht als Sprecherin beziehungsweise als Gegenpart ein, sondern sie schließt die Szene mit einer Abgrenzung des Partners von seiner Schwester:

Frage: Y tu peleabas con él por ser miembro de Mama Maquín?

Antwort: No! Solo me daba idea que, que no entrara en mí cabeza algo que yo tengo que mandarlo a él. Sino que respetar como mujer y como marido: ‘Qué no porque te estás metiendo con Mama Maquín vas a decir: Ahh, no, yo tengo derecho! Tu hazte tu comida y te levantas hacerlo y punto! No’, me dice, ‘no es eso, sino que ambos tenemos que trabajar igual. Hay que entender, no hay que decir como dice mi hermana: Ahora soy Mama Maquín, hoy sí, soy más grande No.’ Entonces la hermana se creía, pues, así, y él no estaba de acuerdo (RP-NI: 30).

4.3.3.5. Mexiko: Heimat oder Herberge?

In ihrem ersten selbst strukturierten Erzählabschnitt wendet Rafaela ähnlich wie Gabriela Zeit raffende Erzählelemente an, um die langen Lebensjahre in Mexiko zu überbrücken. Diese fasst sie in zwei Sätzen zusammen: „Ahorita, es de, nuevo, porque ahora, fuimos a vivir 16 años en México, 16 años sentimos que era de nosotros, pues, el país. Pero al ver que no es así, que teníamos que regresar” (RP-NI: 4). Anders als Gabriela konstruiert Rafaela Mexiko jedoch nicht als transitorischen Raum, sondern als ein Land, mit dem sie sich identifiziert: 16 Jahre habe sie gefühlt, Mexiko sei ihr Land. Mit dieser Formulierung vollzieht Rafaela eine Transgression der dominanten Erzählung der Rückkehr und der Konstruktion des kollektiven Subjekts dieser Gemeinschaft – des „echten Flüchtlings“, dessen Bestimmung im Kampf für die Rückkehr liegt. Diese Erzählung synthetisiert Mexiko, die *Tierra*, die die Flüchtlinge dort bearbeiten und das soziale Selbst mit dem Begriff *Posar* zum transitorischen Raum (vgl. 3.4., 4.3.1. und 4.3.2.). Anschließend reproduziert Rafaela jedoch die dominante Erzählung, wenn

sie die Gründe für die Entscheidung zur Rückkehr benennt, in deren Mittelpunkt die Aussicht auf den Landbesitz und das eigene Haus stehen. *Tierra* und *Casa* sind Orte, an denen sie in ihrer Begründung für die Rückkehr nun soziale Räume und das soziale Selbst lokalisiert. Die unterschiedlichen Bedeutungen dieser Räume in Mexiko einerseits und Guatemala andererseits bringt auch sie mit den Begriffen „posar“ und „alquilar“ zum Ausdruck. Sie kennzeichnen die Differenz. Diesen begründenden Textabschnitt beginnt und schließt sie allerdings mit einer Relativierung der dominanten Erzählung. Die Rückkehrer/innen, erzählt sie, hätten sich „traurig gefühlt“, als sie Mexiko verlassen mussten und es habe in Mexiko „gute Leute“ gegeben, die ihnen gratis Land zur Verfügung stellten. Anders als Gabriela bezeichnet Rafaela die Rückkehr nach Guatemala nicht als ein „anderes Leben“, sondern als gewöhnungsbedürftig:

Y nos sentimos triste cuando dejamos México pero ahorita ya nos acostumbramos aquí en Guatemala, aunque no hay suficiente dinero para estar aquí en Guatemala, pero estamos pasando aquí bien, ya tenemos una casita donde vivir, un sitio: Guatemala. Eso tenemos. En México: posando. No teníamos donde vivir fijo, pues, solo alquilar, o sea alquilado o bueno, nos daban donde vivir. Pero todo era alquilado, para sembrar nos daban alquilado, hay personas que son buena gente, nos daban de gratis para sembrar
(RP-NI: 5).

Die Verknüpfung der Formulierungen „en México: posando“ und „sentimos que era de nosotros, pues, el país“ (Mexiko) macht deutlich, dass Rafaela zwar Begriffe des kollektiven Mythos von der männlichen Subjektwerdung über die transformatorische Bewegung der Rückkehr verwendet, aber ihren Aufenthalt in Mexiko selbst nicht als vorübergehend begreift. Sie fühlt sich in Mexiko nicht „posada“, sondern sie fühlt, dass es ihr „país“ sei. Wie oben deutlich geworden ist, lokalisiert Rafaela während ihrer Kindheit und Jugend in Mexiko Vorstellungen von „jemand sein“. Sie knüpft Zufriedenheit und Wohlstand nicht an die *Tierra*, sondern an die Präsenz eines männlichen Familienvorstands – an jemand, der ihr Schuhe kauft.

Ihre Identifikation mit Mexiko expliziert sie zum einen, indem sie betont, ihre Kinder besäßen, weil sie in Mexiko geboren seien, das Recht, Mexikaner und Mexikanerinnen zu sein. Zum anderen hebt sie die Situation des Abschieds von Mexiko mit einer szenischen Beschreibung hervor, in der sie erneut anonyme Sprecher/innen einsetzt. Rafaela inszeniert den Abschied als Ereignis. Diese Inszenierung macht deutlich, dass die Rückkehr schmerzlich für sie ist und dass sie mit Mexiko Vorstellungen von Heimat verbindet:

Ellos [los hijos] cuando estén grandes, ellos, si quieren regresar tienen derecho porque son mexicanos. Y ellos deciden después. Si se quedan o en Guatemala o se van a México. Porque supuestamente así nos dijeron [los mexicanos] cuando venimos: ‘Ustedes, nadie les está corriendo. Ustedes se quieren ir, por eso se van.’ Hay gente mexicana que lloraba

cuando nos venimos, porque estaba con nosotros. Y nos decían: 'Ustedes se quieren ir? Vayanse. Pero no porque los estamos corriendo. Aquí en México no hacemos esto. Cuando quieran regresar, puedan regresar, aquí es sus tierra, aquí es sus casa.' Y así nos dijeron que los niños también tenían derecho a regresar cuando ellos querían. Porque son: Mexicanos! Aunque el papá es guatemalteco, nada más, o la mamá guatemalteca, pero ellos [los niños] nacieron en México (RP-NI: 5).

Die Rückkehrgruppe Nuevo Huista, der Rafaela und ihr Partner angehören, repräsentiert in ihrer Erzählung keine Gemeinschaft mit gemeinsamer Bestimmung, Vergangenheit und Zukunft. So kann sich Rafaela kaum an die Namen der anderen Camps erinnern, deren Bewohner/innen sich der Gruppe anschließen. Sie betont, viele Familien der Gruppe kamen „von weit her“ und sie habe sie bis zur gemeinsamen Rückkehr nach Guatemala nicht gekannt:

Habían como tres campamentos que vienen de lejos, que no conocía yo, que ya están aquí con nuestra gente. Había un campamento que le decían ,la Sombra' y ,la Flor', va? ²⁴⁷ Ay, no sé, pero hay muchos campamentos que no conocía a la gente, y aquí los conocí. Es de hay gente que no conocía, que no conozco, que no conocía antes, pero como somos paisanos, porque estamos aquí en la colonia [La Trinidad], pues! Si! Mucha gente que no viene donde estaba yo (RP-NI: 10).

Es ist Rafaelas Partner, der die Entscheidung zur Rückkehr trifft und vorantreibt. Rafaela betont, der Gedanke der Rückkehr habe ihn stark bewegt, insbesondere die damit verbundene Aussicht, Besitzer von Land und Haus zu sein: „Y él estaba emocionada de venir aquí en Guatemala, porque aquí, nos dijeron, que nos iban a dar tierra para sembrar, tierra para hacer una casita“ (11). Rafaela hingegen möchte nicht nach Guatemala gehen. Dies begründet sie mit Formulierungen wie, „sie sei besser in Mexiko aufgehoben“ („estaba mas hallada allá“) und „an das Leben dort gewöhnt“ („estaba mas acostumbrada a la vida mexicana“). Dieses gewohnte Leben ist anders als das in Guatemala. Die eigene *Casa* und die eigene *Tierra* spielen in der Begründung der Differenz keine Rolle. Stattdessen hebt Rafaela hervor, dass in Mexiko Frauen und Männer Geld verdienen können, ja Frauen sogar mehr als Männer, während in Guatemala die Löhne im Allgemeinen und die der Frauen im Speziellen niedriger seien:

Yo no quería venirme. Yo no quería regresar a Guatemala, porque estaba mas hallada allá. Porque de pequeño me fui a México y allí crecí. Yo estaba mas acostumbrada a la vida mexicana, porque allá es diferente, pues! Allá gana la mujer y gana el hombre. Aquí se gana, pero muy poco, no se gana como allá. Allá la mujer gana hasta más que el hombre. Aquí 25 [Quetzales] pagan al hombre, 20 pagan a la mujer. Y en México no es, no es así. Gana más la mujer que el hombre (RP-NI: 11).

²⁴⁷ Flüchtlingscamps im mexikanischen *Municipio Frontera Comalapa*.

Die Frage der Rückkehr führt zu einer Auseinandersetzung zwischen Rafaela und ihrem Partner. Diese Auseinandersetzung inszeniert sie als Dialog in wörtlicher Rede. Im Austausch der Argumente setzt sich Rafaela zum ersten Mal in ihrer Erzählung selbst als Sprecherin ein. Die narrative Anordnung der Auseinandersetzung deutet auf die besondere Bedeutung hin, die Rafaela der Situation gibt. Sie artikuliert sich als Person, als jemand mit spezifischen Vorstellungen von Sicherheit, Wohlstand und Zukunft: Sie will Mexiko nicht verlassen, weil sie in Mexiko besser verdient, sich dort zu Hause fühlt und fürchtet, es könne ihr in Guatemala etwas passieren oder sie könne sich nicht an das Leben dort gewöhnen:

Entonces yo le dije a él, que no vinieramos, 'porque aquí [en México] estamos acostumbrados a vivir como es aquí. Y al llegar allá [en Guatemala], es de, me puede hacer daño o no me acostumbraría a la vida guatemalteca.' [...] Entonces él me dijo: 'No lo hagamos por nosotros, sino que lo hagamos por los niños! Por ellos, porque ellos van a querer, van a querer tener tierra para, pa' que cuando se casen tengan un tierra para sus hijos.' Y era para el futuro de los niños. Él, ehh, era lo que pensaba (RP-NI: 12).

Die Rückkehr ist in Rafaelas Erzählung ein mit Angst und Unsicherheit verbundener Weg. Ihr Partner dagegen repräsentiert die Rückkehr als Weg zum Landbesitz, zum materiellen Wohlstand, als einen Weg in die Zukunft für die Kinder. Es zeichnet sich zudem ab, dass Rafaelas Mutter und ihre Geschwister in Mexiko bleiben werden. Ihre Mutter, erzählt Rafaela, will nie wieder einen Fuß nach Guatemala setzen:

Mi mamá en México vive! Por' mi mamá con el miedo que mataron a su marido no quiso regresar nunca a Guatemala y no va' venir. Ella dice que ella va a morir. Ella de miedo dice que nunca va' regresar a Guatemala, porque 'mataron a mi marido, me dejaron sufriendo con mis hijos y [voy a regresar] a Guatemala? No! [...] Y allá está! No se piensa venir, quién ... sus hijos solteros y ya tiene una nuera (RP-NI: 12-13).

Rafaela wird also nach der Rückkehr auf kein familiäres Netzwerk zählen können. Zudem wird sie mit Hilfe ethnischer Zuschreibungen als Außenseiterin in der Rückkehrgruppe Nuevo Huista positioniert. Deren Mitglieder definieren sich wie ihr Partner mehrheitlich als *Jakaltekos/as* und kommen aus Buena Vista (vgl. 4.3.2.). Obwohl Rafaela aus Ojo de Agua, einem Nachbarort von Buena Vista im gleichen *Municipio* Santa Ana Huista, kommt und wie alle anderen Mitglieder der Rückkehrgruppe keine Tracht (*Traje*) trägt und keine lokale Sprache mehr spricht, wird sie „Mam Coloteca“ genannt. Diese Bezeichnung hat eine pejorative Bedeutung und dient der Kennzeichnung des minderwertigen ethnischen „Anderen“ im Gegensatz zum höherwertigen Eigenen, das ebenfalls in ethnischen Begriffen benannt wird – als *Jakaltekos/as*. In Kapitel 3.4. habe ich nachgezeichnet, dass die von NRO im Rahmen der Geschlechterdifferenzierung durchgeführte Erhebungen in den Camps zur Erstellung eines Profils der Flüchtlingsbevölkerung die Flüchtlinge nach normativen

ethnischen Kriterien in verschiedene „Ethnien“ differenzierten und diese wiederum in „rückständige“ oder „fortschrittliche Ethnien“ einteilten. Die als *Jakaltekos/as* identifizierte Gruppe wurde als die fortschrittlichste „Ethnie“ konstruiert. In Rafaelas Begründung für die hierarchische Differenzierung zwischen *Mames* und *Jakaltekos/as* zeigen sich Fragmente des von den NRO produzierten ethnischen Wissens:

Es más discriminado el mam que el jakalteko. Porque [...] el mam usa un huipil y usa un corte diferente que el jalalteko.²⁴⁸ Y el jakalteko usa una ropita más sencilla y el mam lo usa más estable. Entonces, allí se contradicen las ... el estilo ... es porque [...] el jakalteko es mejor que el mam. Allí como que se discrimina más el mam. Que me digan 'Mam Coloteca'. Pero yo no me siento lastimada (RP-NI: 32).

4.3.3.6. Rückkehr und Migration „al Norte“

Im Oktober 1998 kehren Rafaela, ihr Partner und ihre inzwischen drei Kinder mit der Rückkehrgruppe Nuevo Huista, insgesamt 146 Familien, in den Süden Guatemalas zurück, wo die Gruppe im Department Escuintla eine private Kaffeeländerei erworben hat, und die Siedlung „Colonia La Trinidad 15 de Octubre“ sowie die Kaffeekooperative „Unión Huista“ gründet (vgl. 4.3.2.). Schnell zeichnet sich ab, dass sich die an die eigene *Tierra* und *Casa* gebundenen Versprechen auf Wohlstand, Zufriedenheit und Sicherheit ebenso wenig erfüllen wie die Transformation vom „posado“ zum autonomen Kleinbauern. Ganz im Gegenteil besitzen die *Retornados/as* in La Trinidad zwar Land, müssen sich aber trotzdem auf den Agrarexportplantagen rund um die Kaffeeländerei der eigenen Kooperative als Tagelöhner/innen und Wanderarbeiter/innen verdingen. Das hat mehrere Gründe. Zum einen kommt die Subsistenzproduktion zunächst nicht in Schwung.²⁴⁹ Zum anderen ist der Kaffeepreis auf dem Weltmarkt so niedrig, dass der Erlös aus dem individuellen oder kollektiven Kaffeeanbau als Einkommensquelle nicht ausreicht. Doch auch die Löhne der Arbeiter/innen auf den großen Agrarexportplantagen sind sehr niedrig. Viele Plantagenbesitzer lassen ihr Land sogar brach liegen (vgl. Hurtado 2002: 10-11). Rafaela spricht von einer höchst prekären Situation: „Él ganaba 20 Quetzales, y 20 Quetzales no nos daba para comer. No daba para maíz, no daba para frijol, para jabón, tenía yo el nene, estaba chiquito, y diario a lavar, y dónde jabón, si no hay?“ (RP-NI: 12).²⁵⁰ Trotzdem betont Rafaela, sie habe sich in der Rückkehr-*Comunidad* „glücklich“ gefühlt und schnell an das neue Leben gewöhnt: „No tenía casa. No tenía yo casa, estaba en una casita de lámina. Había mucho

²⁴⁸ Der *Huipil* ist das Oberteil und der *Corte* ist der Rock einer *Traje*.

²⁴⁹ So sind die Rückkehrer/innen mit den Böden und dem Klima ihres Rückkehrortes zunächst nicht vertraut und viele, insbesondere die jüngeren, bringen kein landwirtschaftliches Wissen aus dem Exil mit.

²⁵⁰ 20 Quetzales entsprachen 2002 etwa vier US-Dollar.

viento, lo llevaba el viento la lámina, nos dejaba sin techo. Volvíamos así, pero estaba feliz. Yo me acostumbre a eso” (15-16).

Ihren Partner, der die Rückkehr forcierte und sie mit Vorstellungen der Autonomie, des Wohlstandes, der Zufriedenheit und einer Zukunft für die Kinder verband, beschreibt Rafaela angesichts der prekären Situation als frustriert und sagt über ihn: „[Él lo] sintió muy duro aquí“ (RP-NI: 12). Sie erzählt, er sei bald nach der Rückkehr schwer erkrankt und habe entschieden, zurück nach Mexiko zu gehen, um dort eine besser bezahlte Arbeit zu finden. Rafaela will dagegen nicht wieder gehen. Den Moment dieser Entscheidung inszeniert sie erneut als Dialog und hebt ihn damit als Ereignis im Text hervor. In diesem Dialog setzt sie sich selbst ein zweites Mal als Sprecherin gegenüber ihrem Partner ein. Sie entscheidet, auch ohne Partner mit den Kindern in der Rückkehr-*Comunidad* zu bleiben. Als Begründung führt sie den im Gegensatz zu Mexiko leichten Zugang zum Wasser an:

Entonces, él se enfermó, se escapó de morir, se escapó. Le pegó un dolor que él no podía caminar. Entonces me dijo: ‘Mirá’, dice, ‘me voy a México, me voy a México, a lo mejor el clima [en Guatemala] no me caye. Me voy a México, me voy a ganar, te voy a mandar tu dinero’. Me dijo: ‘O te quieres ir?’, me dijo. ‘No! Yo no me voy! De La Trinidad no me sacás! Porque aquí tenemos agua. Y en México cargamos agua, pero ya nos habíamos acostumbrados, va. Pero viniendo aquí tenemos agua aquí, aunque lejito se trae aquí’²⁵¹, le dije. ‘Yo no me voy! Si te quieres, vé te tu. Yo me quedo aquí en Guatemala.’ Y por eso, él se fue! Y me dejó con los niños. [...] Pero a él no le cayó el clima aquí. Qué él luego se enfermó. Entonces él se desesperó. Y por él fue que me vine yo! Así está la cosa (RP-NI: 13).

Der Moment ihrer Entscheidung, La Trinidad nicht wieder zu verlassen, ist zentral in Rafaelas Erzählung. Obwohl sie in der Familie mit männlichem Vorstand im Exil Vorstellungen von Wohlstand, Zufriedenheit, Heimat und davon, „jemand zu sein“, verband und sich als „más hallada“ in Mexiko beschreibt, entscheidet sie sich gegen eine erneute Migration mit ihrem Partner. Sie emanzipiert sich damit nicht nur von ihrem Trauma des abwesenden Vaters, sondern kennzeichnet das Verhalten des Partners als verantwortungslos gegenüber ihr und den Kindern. Rafaelas Partner verlässt bereits im April 1999 mit vier weiteren jungen Familienvätern die *Comunidad*. Er verbringt einige Monate in Mexiko. Rafaela erzählt, er habe dort Freunde, die ihm Geld leihen. Kurz darauf migriert er in die USA:

Él se curó con el tiempo estar en México, unos compañeros que el tenía, que eran mexicanos, amigos. Le echaron la mano y le dieron un dinero para que se curaba, le dieron un dinero para que se curara, y se curó. Ahora si está bien. Pero por los amigos que le echaron la mano, pues! Y allá agarró el camino y se fue (RP-NI: 13).

²⁵¹ Diese Formulierung bedeutet, dass das Wasser zwar von weit her kommt, aber direkt in die *Comunidad* geleitet wird.

Hurtado (2002) zufolge sind im September 2001 30 der 150 Männer über 16 Jahre, die in La Trinidad über einen Landtitel verfügen und *Socios* der Kooperative sind, bereits einmal in die USA migriert. 25 von ihnen arbeiten zu diesem Zeitpunkt dort. 16 von ihnen lassen eine Partnerin und minderjährige Kinder in der *Comunidad* zurück. Dem gegenüber ist kein Fall von einer Frau der *Comunidad* bekannt, die ebenfalls in die USA migriert wäre. Zielorte in den USA sind Florida, North Carolina und Kentucky. Dort arbeiten die Migranten in der Agrarindustrie, aber auch auf Baustellen und in Fast-Food-Restaurants (vgl. Hurtado 2002: 12-17). Wie die anderen ersten USA-Migranten aus La Trinidad gehört auch Rafaelas Partner zu den Männern, die ein Amt in den wichtigsten Entscheidungsinstanzen der Rückkehr-*Comunidad* innehaben, beispielsweise im „Komitee für lokale Entwicklung“ oder in der Leitung der Kooperative (vgl. a.a.O. 14-15).²⁵²

Rafaela erzählt nicht, ob ihr Partner erst in Mexiko entscheidet, in die USA zu migrieren, oder ob er das bereits zum Zeitpunkt plant, als er die *Comunidad* verlässt. Das liegt unter anderem daran, dass es in La Trinidad als „Verrat“ am kollektiven Entwicklungs- und Zukunftsprojekt *el Retorno* gilt, eine individuelle Entscheidung dieser Art zu treffen. Die individuelle Migration in die USA verstößt gegen die Normen des kollektiven sozialen Handelns. Über diese Entscheidungen wird nicht offen gesprochen. Die Migration in die USA wird zum Tabu:

[E]l tema de las migraciones se habla poco pues en el imaginario colectivo se entiende como algo atentario al proyecto de reasentamiento colectivo original del retorno, el cual preferenciaba la búsqueda comunitaria de soluciones a los problemas económicos y sociales. Aunque la idea del norte está en el pensamiento y en muchos casos en el anhelo de las familias, no se habla abiertamente de ello (Hurtado 2002: 2).

Die Beteiligung der Partnerinnen an der Entscheidungsfindung der Männer zur Migration in die USA bedeutet deshalb vor allem „Komplizinnenschaft“: Das Vorhaben der Abwanderung soll „geheim“ bleiben. Die Männer verlassen „heimlich“ die *Comunidad*, ohne zuvor die lokalen Entscheidungsinstanzen zu informieren oder ihre Ämter offiziell niederzulegen. Die Absprachen und Regelungen in Bezug auf Landrechte und Verpflichtungen in der Kooperative und in der *Comunidad* werden später telefonisch geregelt (vgl. a.a.O. 17).

²⁵² Hurtado kommt zu dem Schluss, dass die *Retornados/as* eine privilegierte soziale Gruppe für die Migration in die USA darstellen: Sie verfügen über soziale Netzwerke in Mexiko, kennen sich dort aus, sprechen mit mexikanischem Akzent und verfügen häufig über mexikanische Papiere. So stellen die Überwindung der mexikanischen Südgrenze sowie die Reise durch Mexiko für die *Retornados/as* kaum ein Problem dar (vgl. Hurtado 2002: 11-12). Hurtado beobachtet auch, dass es in La Trinidad insbesondere die ehemaligen politischen Funktionäre der Rückkehrbewegung sind, die sich zur Migration in die USA entschließen. Ähnlich wie Rafaelas Partner gehören auch die meisten anderen USA-Migranten der *Comunidad* zu denjenigen, die den höchsten formalen Bildungsstand aufweisen und über viel Erfahrung in der politischen Mobilisierungs- und Organisationsarbeit verfügen, aber auch in der Verhandlungsführung mit Institutionen wie NRO, der mexikanischen und der guatemaltekkischen Regierung (vgl. a.a.O. 14-15).

Das Wissen über den Weg der Migranten in die USA sowie über die USA selbst bezieht Rafaela über ihren Partner. Der meldet sich anfangs häufig und dann immer seltener bei ihr. Zunächst läuft die Kommunikation über das einzige Telefon im Ort, das sich im Verkaufs- und Lagerraum der Kooperative befindet. Seit Frühjahr 2002 besitzt Rafaela ein Mobiltelefon. Ihre Erzählung über den Weg des Partners in die USA und seinen Aufenthaltsort dort macht deutlich, dass dieses Wissen von Illusionen und von religiös beeinflussten mythischen Vorstellungen geprägt ist. Wo die USA geographisch und in welcher Entfernung sie zu Guatemala liegen, davon hat Rafaela nicht die geringste Vorstellung.²⁵³ Sie erzählt den Weg ihres Partners in die USA als aktualisierte Variante der über die Wanderung ins „versprochene Land“ verlaufenden Transformation des Tagelöhners zum autonomen Subjekt. Die USA selbst werden zu einem mythischen Ort: „Él dice que es lindo en los Estados“. Den Weg dorthin, die „Wanderung“, beschreibt Rafaela indessen als steinig und hart („Si, le costó! Le costó“). Die Wanderung endet mit einer Prüfung des „Pioniers“ durch Gott. Nur die Starken, die für ihr Leben, das ihrer Kinder und für ihre Familie kämpfen – und jene, die an Gott glauben –, schaffen es, die Wüste im Grenzgebiet zwischen den USA und Mexiko zu durchqueren und die USA zu erreichen. Diese Erzählung enthält ein totalitäres Element: Wer hier an der Grenze, an Gottes Prüfung, scheitert, geht nicht zurück oder wird deportiert, wie es in der Regel der Fall ist. Wer hier scheitert, sagt Rafaela, der stirbt:

Él dice que es lindo en los Estados. A dónde llegó? A Cristinas. Si, le costó! Le costó. Porque es miedo pasar así en la ... ay, como le llaman, es de, en el desierto. Dice que él como estaba enfermo, si va' quedar en medio desierto. Pero bueno, de todo hay que echarle gana porque 'por mi hijo tengo que echarle gana aquí' El desierto, si es grande.

Frage: Dónde queda?

Antwort: No sé! Es un lugar, saber, que yo no sé. [...] El desierto. Hay que pasar caminando para llegar a los Estados Unidos. Entonces, es duro pues! Es duro, allí se rija la vida si es 'si' o 'no'. Si se quedan allí muerto o se van, es suerte. Allí solo dios es el que le echa la bendición a uno. Quién lucha por su vida? Quién lucha por sus vidas de sus hijos? Y dice que es durísimo. Muchos han muerto allá, allá en el desierto. Pero, no luchar por la familia, se quedan allí (RP-NI: 13-14).

Hurtado kommt in der erwähnten Studie (2002) zu der Einschätzung, dass die Partnerinnen von USA-Migranten in La Trinidad sich in einem permanenten Zustand der Unsicherheit und des Wartens auf den abwesenden Partner befinden. Ich bin dagegen der Meinung, dass Rafaela das gemeinsame Leben mit dem Partner mit seiner Abwanderung in die USA als beendet betrachtet, denn sie schließt den Erzählabschnitt über den Weg ihres Partners in die

²⁵³ Diese Beobachtung bestätigt auch Hurtado, die zahlreiche Interviews mit Partnerinnen von USA-Migranten in der *Comunidad* geführt und ausgewertet hat: „[N]inguna tiene ni la más remota idea de donde se ubica ese lugar en la geografía norteamericana. No cuentan con el recurso de la aproximación imaginaria a los lugares y a las condiciones en que sus esposos se encuentran [...]“ (Hurtado 2002: 17-18).

USA mit dem Satz: „Así fue la vida de nosotros“ (14). Ihren nächsten Textabschnitt, in dem sie erzählt, wie sie erfolgreich versucht, sich auf die neue Situation ohne Partner einzustellen – der entgegen seiner Versprechen kein Geld schickt –, schließt sie dagegen mit der Formulierung „Allí fui haciendo mí vida! [...] Si! Y mis niños, no nos hace falta nada!“ (15). Zumindest Rafaela lokalisiert in La Trinidad keinen Raum des Wartens und der Unsicherheit. Die Metapher des abwesenden Mannes zur Konstitutierung eines defizitären sozialen Selbst wird von ihr zur Raumkonstitution und Selbstpositionierung in La Trinidad nicht verwendet.

4.3.3.7. „Persona de derecho“ als Sanktion

Die dominante Erzählung der Rückkehr hält vor allem die „Mutter“ und die „Witwe“ als weibliche soziosymbolische Bilder bereit (vgl. 4.2.). In der *Comunidad* La Trinidad wird eine allein stehende Frau mit Kindern, ein weiblicher Haushaltsvorstand, in der Regel als „Witwe“ bezeichnet. So wird das Bild der „Witwe“ auch zur Positionierung der Partnerinnen von USA-Migranten im sozialen Arrangement der *Comunidad* verwendet. Hurtado (2002: 18) nennt diese Aktualisierung die „weiße Witwenschaft“. Die „weiße Witwenschaft“ bedeutet soziale Kontrolle und die stellvertretende soziale Sanktionierung der zurückbleibenden Partnerin für den „Verrat“ des Partners am kollektiven Projekt: „Las mujeres entrevistadas por lo general refieren sentirse incómodas frente a la comunidad, otras mujeres y las organizaciones. Sienten que las demás personas de alguna manera censuran que sus esposos se hayan ido“ (Hurtado 2002: 20). So beobachtet Hurtado, dass alle Partnerinnen von USA-Migranten allein leben und sich häufig in den Häusern ihrer Eltern aufhalten. Keine von ihnen hat sich bislang einen neuen Partner gesucht. Hurtado zeichnet nach, dass in den sozialen und politischen Institutionen der *Comunidad*, aber auch an den Orten der informellen sozialen Kommunikation²⁵⁴ aufgrund der Vorstellung vom „Verrat“ der USA-Migranten und davon, dass junge Frauen von einem männlichen Vorstand geschützt und kontrolliert werden müssen, das Bild von der Partnerin eines USA-Migranten als einer „zügellosen“, vermögenden und „faulen“ Frau erzeugt und reproduziert wird. Während nicht nur die Migration in die USA, sondern auch der männliche USA-Migrant mit einem Tabu belegt ist, wird der Körper seiner Partnerin zur Zielscheibe negativ konnotierter sexualisierter Projektionen, insbesondere seitens anderer Frauen, und verallgemeinerter männlicher Kontrolle (vgl. Hurtado 2002: 19). Die Gefährdung des kollektiven Projektes der Einheit der *Comunidad* wird in der Partnerin des USA-Migranten lokalisiert. Ihre Stigmatisierung und die Kontrolle ihrer Bewegungen

²⁵⁴ Beispielsweise der Dorfladen der Kooperative und der Frauenkooperative, die Maismühle, der Dorf- und Basketballplatz, der Gesundheitsposten etc.

führt zu ihrem Ausschluss aus den Orten der informellen sozialen Kommunikation: „Algunas de ellas limitan sus relaciones con otras mujeres, así como su participación en eventos sociales de la comunidad“ (Hurtado 2002: 20). Gleichzeitig konkretisiert sich die stellvertretende Sanktionierung des „Verrats“ im von den sozialen und politischen Institutionen ausgeübten Druck auf die Frauen zur maximalen Partizipation im komplexen System der Ämter, Pflichtarbeiten und Dienste der *Comunidad* (vgl.4.3.2.). Die Repräsentation der sozialen „Sektoren“ der *Comunidad*, das „lokale Entwicklungskomitee“, hält die Frauen an, alle Verpflichtungen, Ämter und Dienste ihrer abwesenden Partner zu übernehmen.

Die 23-jährige Amalia de Salucio, Mutter eines vierjährigen Sohnes und Partnerin eines USA-Migranten, sieht in der Praxis des Entwicklungskomitees, ihr alle Ämter zu übertragen, eine Überforderung und einen Racheakt der *Comunidad*. Dennoch zeigt sie eine starke Identifikation mit dem kollektiven Projekt. Sie habe sich entschieden, dem Projekt der *Comunidad* zu „Diensten zu stehen“, sagt sie. Deren Sanktionen empfindet sie als Missachtung und Unterbewertung ihres sozialen Engagements:

Cuando pasamos nosotros²⁵⁵ nos pedían un nombre allá [en el comité de desarrollo]. Entonces él sirvió allí y dejó el cargo y se fue [a los Estados Unidos]. Entonces quedo yo responsable de que algún día me tenían que nombrar para asumir ese cargo, porque él no lo terminó. La gente así es. Un poco existe la envidia entre nosotros, porque media vez no está el hombre, a la mujer hay que empujarle para que asume con lo que ... Incluso, cuando él se fue, me nombraron del comité de salud. Estaba en directiva de tienda [de mujeres] pero eso no lo toman en cuenta porque eso es de mujeres, yo ya serví de directiva de tienda. Todavía estaba yo ahí y me nombraron del comité de salud, yo solita de mujer y ya serví más de un año en salud. Y al nomás salir de ahí me nombraron al comité de desarrollo, un poco lo hacen por venganza, porque no está el hombre. Pero como digo, aunque lo hagan por venganza, yo lo hago por decisión de servir. Algún día se van a dar cuenta que uno ha servido y no porque tal vez consigue sus pesitos por su marido, deja por un lado su comunidad, aunque tal vez nunca se van a dar cuenta, pero mi idea es esa (AM-EI: 11-12).²⁵⁶

Die Kooperative in La Trinidad habe ich als Institution gekennzeichnet, die über die vollwertige Mitgliedschaft in der *Comunidad* mit „voz y voto“, über eigentumsrechtliche Fragen sowie über Aufnahmen in und Ausschlüsse aus der *Comunidad*, kurz, über die lokale Bürgerschaft entscheidet (vgl. 4.3.2.). So ist es auch die Kooperative, die die härtesten stellvertretenden Sanktionen über ihre abwesenden *Socios* – ihre Bürger – verhängt. Alle Partnerinnen der USA-Migranten benennen das Leitungsgremium der Kooperative (*Junta*

²⁵⁵ Gemeint ist hier die Rückkehr.

²⁵⁶ Die Aussage ist einem explorativen Interview entnommen, das ich am 18. Juni 2002 mit Amalia de Salucio führte.

Directiva) als die Instanz, von der sie sich am meisten diskriminiert und bestraft fühlen. Hurtado beschreibt dies als Praxis, die Frauen „die Rechnung ihres Mannes“ begleichen zu lassen: „Ellas sienten que por el malestar que existe hacia la salida de sus compañeros, los directivos les cobran a ellas la factura“ (Hurtado 2002: 21). So erkennt die *Junta Directiva* nicht automatisch die Partnerin eines abgewanderten *Socio* als Repräsentanz des Haushaltes in der Kooperative an, sie überträgt ihr aber dessen Zahlungs- und Arbeitsverpflichtungen. Lässt sich die Partnerin jedoch selbst als *Socia* einschreiben, läuft sie Gefahr, zur Übernahme von mehr Ämtern und Arbeitsstunden verpflichtet zu werden als die anderen *Socios/as*. Legitimiert wird diese Maßnahme mit der Begründung, die Frauen verfügten aufgrund der Rücküberweisungen der USA-Migranten (*Remesas*) über ausreichend finanzielle Mittel, um Personal für die Arbeitsstunden in den Projekten der Kooperative zu bezahlen. Diese Praxis macht „voz y voto“ als Prinzip, ein Rechtssubjekt („persona de derecho“) zu konstituieren, für die Frauen zur Strafe. Die Mehrheit der Partnerinnen von USA-Migranten verzichteten deshalb auf ihre formale Repräsentanz in der Kooperative und damit auf ihren Status als „persona de derecho“ (vgl. Hurtado 2002: 21).

4.3.3.8. Soziale Zwischenräume: „Haciendo mí vida“

Das dominante soziale Modell der *Comunidad La Trinidad* positioniert die Partnerinnen der USA-Migranten als „Komplizinnen von Verrätern“ sowie als vermögende, faule und lasterhafte „weiße Witwen“. Das bedeutet ihren Ausschluss aus den informellen sozialen Netzwerken und die verallgemeinerte Kontrolle ihrer Bewegungen bei ihrem gleichzeitigen autoritären Einschluss in Form kollektiver Sanktionen und des Zwanges zur Partizipation. Dies ist der Kontext, in dem Rafaela die Erzählung ihres Lebens seit dem Weggang des Partners situiert. Rafaela selbst wird jedoch nicht nur als „weiße Witwe“ in der *Comunidad* positioniert, sondern auch als „Mam Coloteca“. Sie repräsentiert also in zweifacher Hinsicht das defizitäre weibliche „Andere“: eine allein stehende Mutter, deren Mann nicht tot, aber auch nicht anwesend ist, und das rückständige ethnische „Andere“. Rafaela hat Strategien entwickelt, ihre Positionierung als „Andere“ in das Selbstbild „jemand zu sein“ zu verwandeln. Zum einen erzählt sie die Geschichte der hart arbeitenden Frau, die sich und ihre Kinder durchbringt, etwas aufbaut, selbstständig und entscheidungsstark ist.²⁵⁷ Zum anderen

²⁵⁷ Dieses Selbstbild beschreibt Pierrette Hondagneu-Sotelo (1994) in einer Studie über langfristige Rekonstruktionsprozesse von Männlichkeit und Weiblichkeit im Zuge der nicht dokumentierten Migration von Mexiko in die USA als das Selbstbild der „selbstbewussten Frau“ und „entscheidungsstarken Mutter“ (vgl. auch Aufhauser 2000: 117).

nutzt sie, begünstigt durch die Abwesenheit des Partners, die formalisierten Möglichkeiten der lokalen Institutionen, „persona de derecho“ mit „voz y voto“ zu werden.

Der Weggang des Partners lässt Rafaela und die Kinder nicht nur vollkommen mittellos zurück. Rafaela verfügt auch über keinerlei Kenntnisse in der Landwirtschaft und in der Verwaltung des familiären Besitzes. Zudem hat sie keine Angehörigen in der *Comunidad*, die sie unterstützen könnten.²⁵⁸ Deshalb mobilisiert sie zunächst ihr familiäres Netzwerk in Mexiko. Die Mutter und die Brüder schicken ihr Geld. Rafaela beginnt, in der *Comunidad* mit Gemüse, Obst und Kleidung zu handeln. Sie beschreibt diese Zeit als hart, sich selbst aber als erfolgreiche Händlerin, als jemand, der „sein Leben macht“:

Pues es duro! Es duro, es de, mi mamá y mis hermanos me ganaron un dinero. Veían mi situación con mis ninitos, que yo no tenía como, como levantarme, pues. Me mandaron un dinero. Vine yo, y empecé a negociar. Compré ropa americana, ropa usada, pues.²⁵⁹ Empecé a vender aquí en la población. Me daban maíz, me daban frijoles, ehh, me daban, o sea, vendía yo bien. Vendía tomates, cebolla, toda clase de verdura y frutas, y ropa. Allí fui haciendo mi vida. Si! Y mis niños, no nos hace falta nada! (RP-NI: 15).

Der von der *Comunidad* als familiäre und soziale Ausnahmesituation gewertete Status der allein stehenden Mutter wird für Rafaela zum Weg in die „Gleichheit“ und in die Normalität. Sie gehört zu den wenigen Partnerinnen von USA-Migranten, die sich anstelle ihres Partners offiziell als *Socia* in der Kooperative einschreiben. Dies bedeutet auch, dass der Titel über das Land und das Haus, die jedem Haushalt eines/einer *Socios/a* zustehen, auf ihren Namen laufen. Dieser formale Status der *Socia* ist zentral für Rafaelas Konstitution des sozialen Selbst. Das Land und das Haus gehören ihr, ihr Name ist „überall“ verzeichnet, sie ist Eigentümerin und *Socia* mit „voz y voto“ in der *Comunidad*. Die folgende Textpassage bringt zum Ausdruck, dass sie nun sich selbst konstituiert als „jemand“ in Abgrenzung zum abwesenden Partner, der ohne Besitztitel und formale Repräsentanz in der Kooperative von ihr als ein „Nichts“ bezeichnet wird:

²⁵⁸ Die Angehörigen haben auch die Funktion des Schutzes und der Kontrolle der allein stehenden Frau. Rafaela ist deshalb den oben genannten Projektionen und Stigmatisierungen in Bezug auf die Partnerinnen von USA-Migranten in verstärktem Maße ausgesetzt. So kommt es während des Untersuchungszeitraumes mehrmals vor, dass die Gespräche der Frauen vor einem der Dorfläden, dem Gesundheitsposten oder rund um die kommunalen Mäismühlen verstummen, wenn Rafaela sich nähert. Ist Rafaela in einem informellen Gespräch Thema, geht es oft darum, dass sie gesehen wurde, wie sie „wieder“ mit einem aus einem anderen Department oder der Hauptstadt kommenden Mitarbeiter von einer NRO „ging“ („andaba con ...“). In diesem Zusammenhang wird häufig die oben genannte negativ besetzte Bezeichnung „Mam Coloteca“ für sie verwendet und zusätzlich mit einer sexualisierten Bedeutung versehen (Notizen Feldstudie).

²⁵⁹ Der Begriff „ropa americana“ ist quasi ein Synonym für *Second Hand* Kleidung, die zumeist aus Altkleidersammlungen in den USA stammt und verpackt in großen Kunststoffballen (*Paca*) nach Guatemala importiert wird. Dort wird die Kleidung in Lagerräumen oder auf der Straße sehr preisgünstig verkauft.

Eso es mío [la casa], ahorita es mío. Soy socia. Él no es nada! Él no puede hacer nada! [...] Soy dueño, pues. Soy dueño, porque yo soy la socia. Si, a mí nombre está la casa, mí nombre está en la cooperativa ... eh, a otros sitios queda, siempre es mío! Si! Él no tiene derecho a nada! Si él viniera, él no tiene derecho (RP-NI: 16-17).

Während Rafaela „ihr Leben macht“, kann er „nichts machen“. Sie ist das Rechtssubjekt, die „persona de derecho“, die Geschichte und Geschäfte macht. Während Rafaela früher in der Familie mit männlichem Vorstand den Ort lokalisierte, wo sie zu „jemandem“ wird und sie eine Familie ohne Vater und eine Frau ohne Mann als ein „Nichts“ bezeichnete, sind nun *Tierra*, *Casa* und die Kooperative Orte, an denen sie das Rechtssubjekt als jemand „de derecho“ konstituiert. Während ihre Vorstellung, ohne männlichen Vorstand ein „Nichts“ zu sein beinhaltete, dass sie das „jemand“ als ein weibliches konstituierte, das erst durch einen Mann entsteht – die Tochter und die *Esposa* –, repräsentiert sie das Eigentum besitzende Rechtssubjekt als ein männliches: So sagt sie, sie sei „dueño“. Rafaela macht damit einen Unterschied zur Definition des *Socio*: Sie bezeichnet sich als *Socia*. „Voz y voto“ können also in ihrer Wahrnehmung weiblich oder männlich sein, Besitz dagegen ist von ihr männlich konnotiert. Durch die Verbindung des Rechtstitels mit der Abwesenheit des Mannes lokalisiert Rafaela in der *Tierra*, für deren Bearbeitung und Verwaltung zuvor er zuständig war, auch einen Raum der Kreativität, der Bildung und freien Bewegung.

Yo aprendí un poquito en la agricultura campesina.²⁶⁰ [...] [A] él nunca le gustó que trabajaré, nunca le gustó! [...] Pero ahora que vine aquí, ya me gusta trabajar, me gusta trabajar, pues, en el campo. Y aunque hay mucho calor, no quiero regresar. [...] Con él, él era bien celoso! Él era bien celoso, a él no le gustaría que me puse sola a trabajar. Él solo me dice: ‘Cuida a mis hijos, cuida a los niños y tenés que estar allí!’ Entonces a mí no me gustaba eso. No me gustaba. No, que me tuvieran así encerrada. A mí me gustaba tabajar, si, me gustaba trabajar. Y me gusta! Voy a salir, seguir trabajando (RP-NI: 20-22).

Die Kurse zu den Methoden der nachhaltigen, organischen Landwirtschaft, die Rafaela besucht, werden in ihrer Erzählung zum Ersatz für die formale Schulbildung:

Por ejemplo, cuando hablan algo importante que es para el apoyo de uno o hay que aprender o hablamos de la Agricultura, va. Mira, este lleva este. Es de, si estábamos hablando de una siembra de una planta, verdad. Sem-bramos una planta. No lo sembramos porque se va’ sembrar. Sino que esta planta hay que cuidarlo para que ver el fruto. Si uno no lo abona así, uno no lo cuida, no va’ fruto. Entonces, esto me importa mucho, mucho. Aquí fue que me puse más, o sea, me gusta escuchar, me gusta aprender, aha. Si, así, es (RP-NI: 30-31).

²⁶⁰ Die Gruppe „Agricultura Campesina“ („kleinbäuerliche Landwirtschaft“) ist Teil eines Projektes der Vermittlung von Methoden der nachhaltigen und organischen Landwirtschaft in La Trinidad. Das Projekt sieht die Bildung einer Interessensgruppe jenseits des Systems von verpflichtenden Ämtern und Diensten vor. Es wird finanziert vom evangelischen Hilfswerk „Brot für die Welt“ und koordiniert von der guatemaltekischen NRO CADECO (vgl. 4.3.2.).

Trotz der kollektiven Sanktionen, Stigmatisierungen und Diskriminierungen bezüglich der Partnerinnen von USA-Migranten ermöglichen die Institutionen der *Comunidad* Rafaela den formalen Status als Rechtssubjekt. Anders gesagt, bietet die Formalisierung der *Comunidad* Rafaela die Möglichkeit, „jemand“ zu sein, trotz der Tatsache, dass sie eine „weiße Witwe“ und eine „Mam Coloteca“ ist. In der formalisierten und verregelten *Comunidad* und Kooperative sowie in der Familie ohne Mann lokalisiert Rafaela deshalb Räume, in denen sie „ihr Leben machen“ kann und in denen sie „gleich“ ist – „genauso wie Mann“. Hier kann sie sich orientieren. So bezeichnet sie das Regelwerk und die damit zusammenhängenden Arbeitsbelastungen zwar als hart, sieht aber keine persönliche oder geschlechtsspezifische Diskriminierung im System der Institutionen, Ämter, Dienste und Pflichtarbeiten der *Comunidad*:

Aquí en la cooperativa, esté el marido o no esté el marido, uno aporta sus días para la cooperativa. Y uno tiene que pagar. Yo aquí en esta casa, es de, trabajé como cuatro semanas. Cuatro semanas trabajando como albañil. Haciendo la mezcla, pasando la mezcla, el bloque, tan como trabaja el hombre, trabajando como el hombre. Y hay que ir a cortar el café de la cooperativa, hay que pagar a una persona o uno tiene que ir. Yo iba siempre, yo siempre he ido a cortar el café. Pero esto vivo aquí, está duro. Sí la cooperativa mira que uno no tiene marido, pero uno tiene que aportar el día de que uno tiene que dar a la cooperativa. Si! Como uno es socio, pues [...] Sí una es socia, uno participa, tiene uno que participar. Solamente cuando uno esté enfermo, entonces hay que pedir permiso y lo ven a uno enfermo, pues, entonces no lo toman en cuenta a uno, pero darle el permiso y lo apuntan quién no llegó. Por qué? Porque está enfermo [...] Así está el reglamento! Ya nos acostumbramos a que es como una organización. O sea, unido, pues. Es de, allí toman en cuenta la participación de la mujer y del hombre. No hay, es de, no discriminan a la mujer. No dicen: ‘Tu no eres hombre, no tienes derecho a la cooperativa.’ No es así! Sino que mujer y hombre! Todo es de que uno se ha cumplido con la cooperativa. Y sí no lo cumplan, lo sacan a uno allí, si. [...] Aquí no hay caso porque tú tienes marido aquí, nada! Tú tienes marido allá, nada, no! Todos. Siendo la cooperativa como sea. Sí es madre soltera y está asociada ya tiene que dar sus días. Ella tiene que ir a la reunión. Por qué? Porque es cooperativa, o sea, es socia, Así es la cosa (RP-NI: 16-19).

Garbers (2002: 208ff.) kommt zu dem Schluss, dass das Konzept des *Community Development* oder des *Desarrollo Comunitario* eine kollektive Sinn stiftende Zielvorstellung der Rückkehrer/innen darstellt. So betont auch Rafaela die Bedeutung der formalen Gleichheit, der maximalen Partizipation aller Mitglieder der *Comunidad* und der sozialen Organisation in Bezug auf die Umsetzung dieser Zielvorstellung:

Uno tiene que participar como comunidad, tiene uno que dar sus días, tiene uno que apoyar como levantar a la comunidad. Porque cuando haya una organización, se organiza uno bien, pues, es de, si, sale bien. Aquí, porque se organiza la gente, ya hay

*cancha*²⁶¹, ya hay escuela y tenemos casitas. Entonces por qué? Porque la gente se organiza. Ya tenemos iglesia, tenemos catequista, tenemos comité de desarrollo, tenemos la cooperativa, tenemos Coeduca [Comité de educación], tenemos mujeres organizadas, si pues, para verlo de la comunidad, también. Y tenemos comité de salud, tenemos muchas organizaciones, muchas, si (RP-NI: 19).

Das *Community Development* stellt in La Trinidad eine Kraft „sozialer Kohäsion“ dar, die einen sozialen Raum prägt, in dem Formen der geschlechtsspezifischen oder ethnischen Diskriminierung der Idee der Einheit der *Comunidad* untergeordnet werden (Garbers 2002: 221). In diesem sozialen Raum konstituiert Rafaela ihr soziales Selbst als „normal“:

Yo me siento normal, como decir. Soy mam, pues! Entonces yo no digo que me siento más que todas, yo soy como soy y no lo niego. Entonces, yo si, soy Mam! Y no niego a mí gente. Siempre me siento orgullosa de mí mismo porque soy lo que soy! [...] Ahorita ya me acostumbré, que digo, pues, siendo como guatemalteca, aunque allá, hábito en Mexico es de, decía: 'No!' Como era el hábito guatemalteco? Es de, como era el hábito de Guatemala? Entonces, yo me siento orgullosa de mí misma, pues (RP-NI: 24-25).

4.3.3.9. Resümee

Der Tod und die Abwesenheit des Vaters sind in Rafaelas Erzählung Metaphern, mit denen sie den Raum und das soziale Selbst in den ersten Jahren des Exils beschreibt. Formulierungen wie „verloren sein“, „nichts sein“ und „keinen Ort haben“ kennzeichnen die Exterritorialisierung, die soziale Desorientierung und die Isolation in ihrer Kindheit. Nicht mit der Rückkehr und dem Landbesitz verbindet sie eine Transformation zum Subjekt und Vorstellungen von Zufriedenheit, Wohlstand und Sicherheit, sondern mit der Existenz eines männlichen Familienvorstandes. Das Flüchtlingscamp konstruiert sie in ihrer Erzählung als Raum der materiellen Sicherheit, der sozialen Kommunikation und der Solidarität. In Mexiko lokalisiert sie Heimat, keinen transitorischen Raum. Zur Sprecherin in ihrer Erzählung wird sie jedoch erst im Prozess der Rückkehr und Ansiedlung. Sie stellt sich gegen ihren Partner und entscheidet sich schließlich, als er in die USA geht, gegen ein weiteres Zusammenleben mit ihm. Im Spannungsfeld der kollektiven Stigmatisierung und Sanktionierung der Partnerinnen von USA-Migranten einerseits und der Institutionalisierung der formalen Gleichheit in der *Comunidad* andererseits, findet Rafaela einen Weg, ihr Anderssein zur Normalität zu machen: Die Abwesenheit des Mannes wird nun zur Voraussetzung für ihren Status als Rechtssubjekt. So verschieben sich in ihrer Erzählung die Orte, an denen sie ihre Transformation zum Subjekt lokalisiert, von der „intakten Familie“ zur Kooperative, zur *Tierra* und zur *Comunidad*.

²⁶¹ Basketball- und Fußballplatz.