

Kapitel V – *Las Retornadas*: Erzählung und Subjektkonstitution

Zusammenfassung, Ergebnisse und Ausblick

Am Anfang dieser Studie stand die Frage nach den spezifischen Umständen, Bedingungen und Strategien der politischen Subjektkonstitution der *Retornadas*. Das Anliegen war ihre Rekonstruktion als politische *Subjekte* eines in der Region einzigartigen Rückführungsprojektes von Flüchtlingen – *el Retorno*. Das Rückkehrprojekt *el Retorno* weist Spezifika auf, die es von anderen Repatriierungsprogrammen für Kriegsflüchtlinge unterscheidet.

Dazu gehört erstens der hohe Grad politischer Selbstorganisation der mehrheitlich indigenen guatemaltekischen Flüchtlinge im Süden Mexikos. Ihre Vertretungen verhandelten direkt mit der guatemaltekischen Regierung über die Bedingungen ihrer Rückkehr. Zweitens fallen die Forderungen der Flüchtlingsvertretungen ins Auge, an deren Erfüllung sie ihre Rückkehr knüpften und die sie schließlich im Rückkehrvertrag vom 8. Oktober 1992 gegenüber der Regierung durchsetzen konnten: Die Forderungen kreisten um Fragen der lokalen territorialen und politischen Autonomie, spiegelten jedoch keine separatistischen Tendenzen. Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die Anerkennung eigener Organisationsformen und das Recht auf Ansiedlung in exklusiven *Comunidades* von Rückkehrer/innen. Die Flüchtlinge artikulierten mit *el Retorno* also ein eigenes politisches Projekt, ohne die Gründung eines eigenen Staates zu verfolgen. Drittens galt *el Retorno* als Modellprojekt des Paradigmas einer entwicklungs-orientierten und auf der Freiwilligkeit und Partizipation der Zielgruppe basierenden Reintegrationspolitik für Flüchtlinge in Zentralamerika. Dieses Paradigma wurde insbesondere von nicht-staatlichen Akteuren und Akteurinnen der zentralamerikanischen Flüchtlingskonferenzen (CIREFCA) etabliert. Es korrespondierte mit dem der nachhaltigen Entwicklung und fügte sich ein in die neoliberalen Armutsbekämpfungsstrategien der 1990er Jahre. So kann *el Retorno* auch als Entwicklungsprojekt gekennzeichnet werden. Als dessen zentrale Elemente sind die Konzepte der kommunitären Entwicklung (*Community Development*), der nachhaltigen Landwirtschaft, des sozialen *Empowerment*, insbesondere der Frauen, und der Gleichheit der Geschlechter zu benennen. So widmeten sich in den 1990er Jahren vergleichsweise viele wissenschaftliche Untersuchungen zum Thema Flucht, Exil und Rückkehr in Zentralamerika dem Phänomen *el Retorno*. Die Mehrheit dieser entwicklungs-politischen und sozialwissenschaftlichen Beiträge spiegelt jedoch den nationalgesellschaftlichen *Bias*, die wissenschaftliche Essentialisierung der Nation, des Mainstreams der Entwicklungstheorie. Dieser *National Bias* prägt die Analyse der Konflikt-, Friedens- und Transformationsforschung zu Guatemala und zeigt sich auch als

inklusionistischer Kulturessentialismus in der anthropologischen und ethnologischen Forschung über die Gründe und Auswirkungen des Krieges in dem zentralamerikanischen Land: Die Nation dient hier zum einen als „Strategie für erfolgreiche Staaten und genau spiegelverkehrt zum anderen als Kontrastfolie, an der die Untauglichkeit ethnisch zergliederter Staaten gezeigt wird“ (Kumitz 2004: 112). So wird im Fall von Guatemala das Entwicklungsprojekt der nationalen Integration *a priori* als gemeinsames Interesse aller sozialen und ethnischen Gruppen des Landes definiert und folglich den Rückkehrer/innen eine transhistorische ethnische oder nationale Identität als Motor ihres politischen Handelns zugeschrieben. In diesem Kontext haben Begriffe wie „Repatriierung“, „Integration“ oder „Reintegration“ zur Bezeichnung des angenommenen politischen Ziels von *el Retorno* Anwendung gefunden. Dieses Ziel wird definiert als nationalstaatlich gefasste Rekonstruktion, Entwicklung und Versöhnung.

Doch bereits ein kurzer Blick in die inzwischen fast 10-jährige Nachkriegsgeschichte Guatemalas zeigt, dass es kein national determiniertes gemeinsames Entwicklungsprojekt gibt. So können die ambitionierten Friedensverträge, verstanden als politische Metastruktur, bislang keine Grundlage für ein Projekt der nationalen Integration bieten, obgleich sie beispielsweise eine Änderung der Verfassung vorsehen, die das Land als multiethnischen Nationalstaat definieren soll.²⁶² Die Ablehnung der Friedensverträge kann dabei nicht auf die Militärs und die oligarchischen Eliten des Landes reduziert werden. Bei einem Referendum im Mai 1999 lehnte die Mehrheit der Abstimmungsberechtigten bei einer für das Land überraschend hohen Beteiligung eine Reform der Magna Carta ab (vgl. Oettler 2003: 50). Im darauf folgenden Dezember wurde die ultrarechte Partei „Republikanische Front Guatemalas“ („Frente Republicano Guatemalteco“ – FRG) bei einer ebenfalls ungewöhnlich hohen Wahlbeteiligung, insbesondere in den verarmten indigenen und ländlichen Regionen der ehemaligen Konfliktgebiete, an die Regierung gewählt. Der Gründer der Partei, der ehemalige Militärdiktator Efraín Ríos Montt, saß daraufhin dem Kongress als Präsident vor. Die FRG repräsentiert die Gegnerschaft zu den Friedensverträgen und zu einer Verfassungsänderung. Sie gilt als Vertreterin der politischen Akteure, die im Jahr 1982 die so genannte „Politik der verbrannten Erde“ im Rahmen des „Nationalen Plans für Sicherheit und Entwicklung“ (PNSD) betrieben. Die für die Menschenrechtsverbrechen der vergangenen Jahrzehnte verantwortlichen Militärs und Politiker genießen nahezu völlige Straflosigkeit. Seit Ende der 1990er Jahre häufen sich erneut selektive Morde, Drohungen, Einschüchterungen, Überfälle

²⁶² In den Dokumenten für einen „festen und dauerhaften Frieden“ heißt es, das Ziel der Abkommen sei die „Schaffung eines multiethnischen, plurikulturellen und mehrsprachigen, auf der Gleichheit der Geschlechter basierenden demokratischen Rechtsstaats“ (vgl. GKKE 1997).

und Entführungen, von denen insbesondere Vertreter der katholischen Kirche, engagierte Juristen und Juristinnen, sowie Menschenrechtsaktivisten und -aktivistinnen betroffen sind (vgl. MINUGUA 2003). Seit Januar 2004 regiert der ehemalige Bürgermeister von Guatemala-Stadt, Oscar Berger, vom Parteienbündnis GANA („Gran Alianza Nacional“). Berger vertritt die Interessen der wirtschaftlich und politisch liberal eingestellten guatemaltekischen Unternehmer/innen. Trotz ihrer Wahlniederlage Ende 2003 verfügt die FRG in dem wenig entwickelten Parteiensystem Guatemalas weiterhin über Rückhalt im Staatsapparat und über eine starke Basis. Die Zusammensetzung der Wähler/innenschaft zeigt, dass der Krieg die sozialen Grenzziehungen und Loyalitäten verschoben hat. So gehören zu den Anhängern und Anhängerinnen der FRG sowohl Hardliner aus den Reihen der Streitkräfte und ehemaligen Geheimdienste, als auch viele Mitglieder der ehemaligen paramilitärischen Verbände (PAC), die Ríos Montt Anfang der 1980er Jahre in den indigenen Gemeinden der Konfliktgebiete gegründet hatte. Die PAC wurden zwar 1996 offiziell entwaffnet und aufgelöst. Sie melden sich aber derzeit als politische Organisationen mit der Forderung nach Entschädigungszahlungen wieder zu Wort (vgl. Kron 2004).

Ausgehend von den in *el Retorno* artikulierten spezifischen Vorstellungen von Autonomie wurde in dieser Studie deshalb zunächst eine Kritik am *National Bias* und an den transhistorischen Identitätskonzepten formuliert. Stattdessen wurde ein reflexiver Interpretationsrahmen entwickelt, der auf Theoreme der *Postcolonial Studies*, der sozialkonstruktivistischen Nationalismusforschung und der Biographieforschung zugreift. Dieser Rahmen ermöglichte die theoretische Konzeptualisierung der zentralen Hypothesen dieser Untersuchung:

1. Die Idee der postkolonialen Nation in Guatemala basiert auf der Konstruktion und Exklusion des „indianischen Anderen“ sowie auf der Segregation, d.h. der ethnisch determinierten Fragmentierung des Raumes. Zur Kennzeichnung der spezifischen Ausprägung der Segregation als Herrschaftsprinzip in Guatemala wurde der von Le Bot (1995) für Guatemala geprägte Begriff der Apartheid als Metapher eingeführt. Dieses postkoloniale Konzept der Nation ist von seiner Einordnung in die historische Phase der nationalen Unabhängigkeit abzutrennen. Es kennzeichnet als diskursive Formation alle nationalstaatlich gefassten Modernisierungsprojekte in Guatemala von der Durchsetzung des liberalen Agrarexportstaates in den 1870er Jahren bis zum „Nationalen Plan für Sicherheit und Entwicklung“ in den 1980er Jahren. Die Konstruktion der ethnischen Differenz wirkte dabei als dynamischer Mechanismus der sozialen Grenzziehung, deren Bedeutungen sich über die Zeit verschoben

haben. Kontinuität erfuhren dagegen die Prinzipien der Segregation und die Exklusion indigener Frauen aus den Konzepten der Nation bzw. der nationalen Integration.

2. Die Fragmentierung des Raumes führte zu pluralen sozialen und kulturellen Praktiken, zu einem Auseinanderfallen von Raum und Kultur innerhalb der staatlichen Grenzen, sprich zu einer „Nation kurzer Reichweite“. Vertreibung und Migration manifestieren dieses Auseinanderfallen jenseits der staatlichen Grenzen. Mit *el Retorno*, also der politischen Artikulation der Flüchtlinge, wurden deshalb soziale und kulturelle Praktiken sichtbar, die sich nicht in eine so genannte Nationalkultur einschreiben. Besonders deutlich wird dies, wenn das Augenmerk auf die Bedeutung von Frauen und Weiblichkeit für *el Retorno* gelegt wird. So erreichten die Organisationen der Frauenflüchtlinge wie *Mama Maquín* eine – wenn auch eingeschränkte und umkämpfte – Partizipation an den Rückkehrverhandlungen der männlich dominierten CCPP mit der guatemaltekischen Regierung.

Wie oben festgestellt, waren diese Frauen als indigene Frauen einerseits aus der „Nationalkultur“ ausgeschlossen und andererseits als Vertriebene exterritorialisiert. Es stellte sich also die Frage, unter welchen Bedingungen, das heißt in welchem historischen Kontext und in welchen Räumen die politische Artikulation dieser subalternen Frauen überhaupt möglich werden konnte. Die zentrale These dieser Studie war deshalb, dass eine politische Artikulation der *Retornadas* nur möglich war, weil sie sich im Rahmen kultureller und sozialer Praktiken bewegte, die mit *el Retorno* als Differenz zur Nation sichtbar wurden. Hieran schloss sich erstens die Frage nach einer präziseren Bestimmung der oben unspezifisch als „plural“ bezeichneten sozialen und kulturellen Praktiken an. Zweitens ging es darum, anhand einer textstruktuellen Analyse von mündlichen Lebensgeschichten herauszufinden, *wie* die *Retornadas* sich als politische Subjekte konstituierten. In Kapitel I und II habe ich zunächst die Begriffe Modernisierung, Gemeinschaft, Erzählung und Subjekt theoretisch konzeptualisiert und einen Interpretationsrahmen entwickelt, der auf Ansätze der *Postcolonial Studies* zugreift. Dieser Rahmen bot die Grundlage für eine empirische Rekonstruktion der historischen und räumlichen Bedingungen, in die sich die politische Artikulation von *el Retorno* einfügt. Ziel war die Erstellung einer sozialräumlichen Landkarte des Krieges und der Transformationsprozesse in Guatemala (Kapitel III), vor deren Hintergrund ich die Lebensgeschichten von drei Rückkehrerinnen in Kapitel IV interpretieren konnte. Diese Interpretation sollte die Fragen nach dem *Wie* der politischen Subjekt-konstitution der *Retornadas* beantworten. Im Folgenden möchte ich erstens resümierend die angewendeten Theoreme ins Gedächtnis rufen (5.1.). Im zweiten Teil fasse ich die Forschungsergebnisse zusammen (5.2. und 5.3.) und schließe die Untersuchung mit einem kurzen Ausblick (5.4.) ab.

5.1. Postkoloniale Kritik und Biographieforschung

Ausgehend von Andersons (1991) Begriff der *Imagined Community* habe ich verschiedene Formen politischen Gemeinschaftsdenken als kollektive Erzählungen konzeptualisiert. Anderson betont mit dem Terminus *Imagined Community* die Historizität und die soziale Konstruiertheit der Nation, in der sich die „doppelte imaginäre Bedeutungsgebung der Moderne“ – Freiheit (Einschluss) und Disziplin (Ausschluss) – spiegelt (Wagner 1995). Das Gemeinschaftsdenken der *Imagined Community* charakterisiert er zudem als säkular und translokal. Die Vorstellung von Zusammengehörigkeit beruht auf der Vorstellung eines gemeinsamen und unabwendbaren politischen Schicksals, das in die Vergangenheit und in die Zukunft projiziert wird, nicht auf einer gemeinsamen sozialen Alltagspraxis. Die Vorstellung von transhistorischer Zusammengehörigkeit kennzeichnet Anderson auch als kollektive Erzählung. Diese *Narrative* wirkt als Mechanismus des Einschlusses und der Horizontalisierung sozialer Differenzen nach innen sowie der Abgrenzung zu anderen „Schicksalsgemeinschaften“ nach außen. Die Erzählung der Nation weist zudem ein Paradox auf. Sie konstruiert Zeit und Raum der Gemeinschaft unterschiedlich. Eine Erzählstrategie beschreibt die Befreiung, also den Aufstand, die Unabhängigkeitserklärung oder Revolution, mit den Topoi des „Bruchs mit der Geschichte“ oder der „Stunde Null“. Beide Topoi vermitteln, dass nur die Zukunft zählt. Eine zweite Erzählstrategie dient der genealogischen Historisierung der Nation. Sie hat zwei Stränge: die Topoi des „späten Erwachens“ und der „Erinnerung an die Toten“. Die Erzählung lässt sich demnach definieren als kulturelle Praktik zur (Re-)Konstitution von Sinn, sprich von Raum, Zeit, Gemeinschaft und Subjektivität. Peter Wagner bezeichnet die *Imagined Community* deshalb als „Effekt von Modernisierungsoffensiven“ und hebt damit eines ihrer weiteren Kennzeichen hervor: Die Perzeption der „posttraditionalen Gruppe“ als Abgrenzungsmodus zu anderen, „traditionellen“ Gruppen. Mit Wagners Begriff der „Modernisierungsoffensiven“ und Sojas Begriff der „Modernitäten“ (1999) ist es mir auch möglich geworden, Modernisierung als linearen, quasi natürlichen Verlauf der Geschichte zu dekonstruieren und als von identifizierbaren sozialen Akteuren und Akteurinnen organisierte und vorangetriebene sowie möglicherweise in Zeit und Raum konkurrierende Projekte der „Rekomposition von Zeit, Raum und sozialem Sein“ (Soja) zu sehen.

Diese Definition von Modernisierung setzt ein relationales Verständnis von Raum voraus, welches Raum als soziales Verhältnis charakterisiert und sich von der Vorstellung verabschiedet, dass Raum, Kultur und „Volk“ eine transhistorische Einheit bilden. So sehe ich mit Foucault (1986) die Beziehungen zwischen Orten und sozialen oder kulturellen Praktiken als „heterogene soziale Räume“, deren Bedeutungen sich mit der Zeit verändern können. Die

Beziehung zwischen sozialen und kulturellen Praktiken, Orten und Räumen habe ich mit der Raumsoziologie von Löw (2001) und ihren Konzepten des *Spacing* und der *Synthese* präzisiert. Die materielle (Re-)Organisation des Raumes, also das Bauen und das Errichten einerseits, und das Kartieren und Zählen über die kulturelle Praktik der Erzählung andererseits, vermögen es, soziale Güter und Menschen an bestimmten Orten zu ordnen und anzuordnen, sprich zu platzieren oder zu positionieren. Dieses *Spacing* bezieht sich sowohl auf das hierarchische Positioniert-Werden als auch auf das *sich* Positionieren gegenüber anderen Menschen nach differenzierenden Kriterien wie Ethnizität, Klasse und Geschlecht. Auf diese Weise erhalten Orte Benennungen. Die Benennung fördert die symbolische Bedeutung von Orten, auch wenn die dort positionierten Menschen und sozialen Güter längst verschwunden sind. Diese symbolische Bedeutung von Orten wird im Prozess des *Synthetisierens* über Vorstellungen und Erinnerungen, also über Erzählungen hergestellt, die Güter und Menschen zu Räumen zusammenfassen. Die *Synthese*, also die Verknüpfung von Menschen, Gütern und Orten zu Räumen, kann jedoch je nach geschlechtlicher, sozialer oder ethnischer Platzierung des oder der *Synthetisierenden* unterschiedliche Räume erzeugen. Anders ausgedrückt können je nach Positionierung eines Menschen die gleichen Orte mit unterschiedlichen, ja konkurrierenden Bedeutungen versehen und zu unterschiedlichen Räumen synthetisiert werden.

Kann mit dem *Spacing* und der *Synthese* die Bedeutung der Erzählung für die Konstitution von Räumen theoretisch erfasst werden, lassen diese Konzepte die Frage der individuellen und kollektiven Subjektkonstitution im narrativen Prozess der Raumkonstitution offen. Diese Frage habe ich mit Halls Konzept des sich über Sprache und Wissen konstituierenden „dezentrierten Subjekts“ (1994) sowie mit den Begriffen der „Dramatisierung des Selbst“ und der „Mythen von sich selbst“ von Chanfrault-Duchet (1991) beantwortet. Mit Hall und Chanfrault-Duchet lässt sich auch die Frage beantworten, ob die mit Hilfe biographischer Methoden wie dem narrativen Interview (Schütze 1983) erhobene Lebensgeschichte eine Erzählung im oben genannten Sinne ist. Hall verwirft die Vorstellungen des autonomen Subjekts oder des Subjekts, das eine transhistorische Identität besitzt. Die Wahrnehmung individueller Identität wird stattdessen über eine „Erzählung unseres Ichs“ (Hall) oder über einen „Mythos von sich selbst“ (Chanfrault-Duchet) hergestellt, die den eigenen und partikularen Erfahrungen Kohärenz, Kontinuität und Legitimität verleiht. Diesen „Mythos von sich selbst“ erzeugt die Erzählerin oder der Erzähler über die „Dramatisierung des Selbst“. Er ist einerseits eingebettet in ein dominantes sinnstiftendes Muster, in eine dominante kollektive Erzählung, die spezifische soziosymbolische Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit, vom

„Eigenen“ und vom „Anderen“ bereithält. Andererseits schafft diese kollektive Erzählung einen „Ort für das Subjekt“ und damit einen Raum für eine Positionierung. Im Prozess der Positionierung lokalisiert Hall einen *Moment* der Subjektconstitution. Diese Momenthaftigkeit ist das wichtigste Kennzeichen des dezentrierten Subjektes (vgl. auch Costa 2005). Den Prozess der Positionierung des individuellen oder kollektiven Subjektes im Kontext einer dominanten kollektiven Erzählung nennt Hall „Artikulation“ (vgl. auch Laclau/Mouffe 1991). Subjekte konstituieren und artikulieren sich also *nur* über Erzählungen, die partikuläre Erfahrungen in ein Sinn stiftendes Muster *übersetzen*. Nach Hall gibt es keinen Raum der Artikulation außerhalb des Diskurses, also außerhalb der Erzählung. Die Lebensgeschichte, auch die mündliche, ist deshalb eine Erzählung von „sich selbst“, in der mit Hilfe der „Dramatisierung des Selbst“ eine Positionierung zur dominanten Erzählung vollzogen wird, die das Subjekt konstituiert. Positionierung, Subjektconstitution und Artikulation über die und in der Erzählung können allerdings nur dann „erfolgreich“ verlaufen, wenn eine dominante Erzählung und damit ein Raum existieren, die soziosymbolische Bilder, beispielsweise von Männlichkeit und Weiblichkeit, bereithalten, die einen „Ort für das Subjekt“ bieten. Anders gesagt, muss sich der „Mythos von sich selbst“ im Bereich des *Sagbaren* bewegen können. In diesem Sinne schuf das Rückkehrprojekt *el Retorno* einen Bereich des *Sagbaren*, in dem sich auch den Frauen ein „Ort für das Subjekt“ bot.

Zur Kennzeichnung der spezifischen Form der ethnischen Segregation in Guatemala habe ich den Begriff der Apartheid auf mein empirisches Feld übertragen. Ausgehend von der Hypothese der Fragmentierung von Raum und Kultur stellte ich die Frage, wie die Segregation als Prinzip der Herrschaft Gemeinschaft, Raum, Zeit und Subjekt konstituiert. McClintock (1995, 1996) weist darauf hin, dass eine ethnisierte und vergeschlechtlichte Erzählung konstitutiv für *Imagined Communities* ist. Sie arbeitet am Beispiel des *Nation Building* im postkolonialen Südafrika, das zum politischen System der Apartheid führte, die Kontinuität kolonialer ethnisierten und vergeschlechtlichter Raum- und Zeitkonstruktionen heraus. Diese nennt sie „panoptische Zeit“ und „anachronistischer Raum“. Gemeint ist damit, dass ethnische und geschlechtliche Differenz als entwicklungsgeschichtliche Differenz formuliert und auf die räumliche Achse projiziert wird. Mit Bezug auf Anderson, der das System der kollektiven Repräsentation der *Imagined Community* als paradox, als gleichzeitig ahistorisch und Geschichte machend beschreibt, identifiziert McClintock die heterosexuelle Familie und die „Bruderschaft“ erstens als die beiden zentralen Metaphern der *Imagined Community*. Die Familie steht für die unvoreingenommene „natürliche“ Liebe und Solidarität. Im Zentrum der Familienmetapher steht die passive „Mutter der Nation“ als biologische und

symbolische Reproduzentin der Gemeinschaft. Sie verkörpert deren Natürlichkeit und Kontinuität, sprich deren ahistorischen Raum. Aus diesem Grund markiert die Frau in der imaginären Geographie gleichzeitig die natürlichen und unumstößlichen Grenzen der Gemeinschaft. Die Bruderschaftsmetapher hingegen bestimmt das Geschlecht von Fortschritt und Aktivität. Es sind die Brüder, die Männer, die Geschichte machen und in der Geschichte vorwärts drängen. Zweitens analysiert McClintock mit einem Rekurs auf Frantz Fanon (1996), wie in den Praktiken der ethnischen Segregation die koloniale Denkbewegung der von ihm so genannten „zweigeteilten Welt“ als Machtgeographie ihren empirischen Ausdruck findet. Die räumliche Trennung, „which separates the settlers town from the crouching casbah“ (McClintock 1996), macht die Orte und die Körper der Kolonisierten als Totalität des rückständigen, atavistischen kolonialen Anderen „panoptisch“ sichtbar und entsubjektiviert sie damit. Wird dieses System instabil, hält, wie Anderson herausarbeitet, die Repräsentation der Nation als „Bruderschaft“ Erzählstrategien bereit, um subalterne Männer diskursiv einzuschließen. Der auf die Funktion der Reproduzentin reduzierte Körper der subalterne Frau hingegen gerät dabei gleichzeitig ins „Zentrum des Angriffs“ (McClintock) zur Verteidigung der Nation. In dieser kolonialen Logik markiert der Körper der subalternen Frau die Natürlichkeit und die Reproduktionsfähigkeit einer Gemeinschaft, die genau aufgrund dieser Eigenschaften die Stabilität der ethnischen Segregation tendenziell bedroht. Dieser Logik folgend, muss ihre Exklusion, wenn nötig mit Gewalt, durchgesetzt werden und sie muss total sein: Sie muss als sichtbare Totalität des rückständigen und bedrohlichen Anderen abgespalten werden. Der Bezug auf Südafrika erfüllte deshalb in dieser Studie den Zweck, den Begriff Apartheid von seiner historisch-empirischen Verortung als politisches System in Südafrika zu lösen und als Metapher zur Präzisierung der Machtgeographie der ethnischen Segregation in Guatemala anwendbar zu machen. Apartheid verstehe ich daher als extreme Form des *Spacing* und der *Synthese*, welche die Körper und Orte der Subalternen als Totalität des Anderen panoptisch sichtbar machen und zu einem unspezifischen „metaphorischen Raum“ (Löw 2001: 201) der diffusen Bedrohung jenseits der Geschichte synthetisieren.

Zur Beantwortung der Fragen, wie die sozialen und kulturellen Praktiken zu bestimmen sind, welche die Differenz zur Nation in Guatemala markieren, und welche Bedingungen ihre Artikulation möglich machten, habe ich den Begriff der *Imagined Community* von seiner Bindung an den territorialen Nationalstaat abgelöst und als Konzept im Sinne eines modernen Systems der kulturellen Repräsentation in einer globalisierten Welt operationalisiert. Bezug genommen habe ich hierbei auf Überlegungen zum Protonationalismus von Hobsbawm (1990, 1996) und zum Postnationalismus von Appadurai (1993). Beide Autoren stellen

sowohl historisch als auch aktuell die Identifikation sozial marginalisierter Gruppen mit dem Konzept des territorialen Nationalstaates in Frage. Sie verwenden trotzdem Andersons Begriff der *Imagined Community* zur Kennzeichnung der Systeme der kollektiven Repräsentation dieser Gruppen, weil er die Bedeutung der Translokalität, des kollektiven Imaginären und der Erzählung für die Bildung politischer Gemeinschaften betont. Ausgehend von einer geschichtskritischen Perspektive charakterisiert Hobsbawm die Nation als ein „Projekt der Eliten“. Das „moderne“ politische Gemeinschaftsdenken beispielsweise bäuerlicher oder indigener Gruppen bezeichnet er hingegen als *Popular Protonationalism*. Gemeinsamkeit stiftende Kriterien können hier zwar Sprache, Ethnizität oder Religion sein. Entscheidend ist jedoch die Herstellung des translokalen historischen Bewusstseins, ein gemeinsames politisches Schicksal zu teilen. Den *Popular Protonationalism* kennzeichnen religiöse Vorstellungen. Dazu gehört die Verbindung zwischen der Identifikation mit „heiligen Ikonen“ und dem Glauben an die Zugehörigkeit zu einem „heiligen Land“, also dem Bewusstsein, einem dauerhaften politischen Gemeinwesen anzugehören oder angehört zu haben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich dieses „heilige Land“ über ein Territorium nach der Art der modernen „Nation“ erstreckt oder eine moderne „Nationalität“ impliziert. Appadurai beschäftigt sich mit den Fragen der politischen Gemeinschaftsbildung und Artikulation sozial marginalisierter Gruppen vor dem Hintergrund der Globalisierung. Er vertritt die These, dass Flucht, Migration und globale Ströme der Kommunikation einerseits zu einer Vereinheitlichung des Repertoires sozialer Imaginationen geführt haben. Dazu zählt Appadurai die Vorstellung der Schicksalsgemeinschaft und die Metaphern des Patriotismus – die Familie und die „Bruderschaft“ mit den entsprechenden Bildern von Männlichkeit und Weiblichkeit – der *Imagined Community*. Diese Formen des kollektiven Imaginären haben jedoch andererseits neue Projektionsflächen jenseits der territorialen nationalstaatlichen Souveränität gefunden. Kollektive Erzählungen subalternen Gruppen, und hierzu zählt Appadurai Flüchtlinge, Migranten und Migrantinnen sowie ethnische und kulturelle Minderheiten, sind deshalb eher geprägt von Erfahrungen verschiedener Formen der Wanderung und des Exils als von der Vorstellung einer Heimat im Sinne des territorialen Nationalstaates. Diese Erfahrungen bringen translokale und postnationale Solidaritäten, Identifikationen oder Loyalitäten hervor. Zur Präzisierung des Begriffs der translokalen Solidaritäten habe ich eine an Garbers (2002) angelehnte Definition der *Comunidad* als flexibles Konzept der lokalen Vergemeinschaftung entwickelt. Vor dem Hintergrund der ethnischen Segregation und der Fragmentierung von Raum und Kultur in Guatemala kam ich zu einer Definition der *Comunidad* als ein dynamisches, nicht an ein bestimmtes Territorium

gebundenes Projekt der Subversion und des Widerstandes. Die *Comunidad* ist also ein Ort der Artikulation von zur Nation und zum Staat differenten sozialen und kulturellen Praktiken. Als postnationale Identifikationen und Loyalitäten sind wiederum beispielsweise die Beziehungen zu sehen, die in Flüchtlingscamps mit ihren eigenen Bürokratien, Regeln und Verwaltungen zwischen Flüchtlingen und den nicht-staatlichen Akteuren und Akteurinnen des transnationalen Flüchtlingsmanagements entstehen. Hierzu zählen die Organisationen der Vereinten Nationen, Hilfswerke und NRO. Diese „Welt der Flüchtlinge“ bezeichnet Appadurai deshalb als „postnationale soziale Formation“. Von diesen Überlegungen ausgehend habe ich politische Gemeinschaften subalternen Gruppen als postnationale oder *Popular Imagined Communities* definiert, als Gegenerzählungen zur Nation, die ich mit Comaroff/Comaroff (1992) *Counter Narratives* nenne. Auch diese *Imagined Communities* sind Effekt von Modernisierungsoffensiven. Wagners Unterscheidung zwischen „Modernisierungsoffensiven von oben“ (vorangetrieben von nationalen und transnationalen Eliten, Bürokratien oder Militärapparaten) und „Modernisierungsoffensiven von unten“ (vorangetrieben von sozialen Bewegungen) eröffnet die Möglichkeit, Modernisierungen nicht nur als in Zeit und Raum konkurrierende, sondern auch als aufeinander bezogene Projekte verschiedener Akteure und Akteurinnen zu denken. *Counter Narratives* markieren also zur Nation differente soziale und kulturelle Praktiken. Dazu gehören beispielsweise die *Comunidad* und die „Wanderung“. *Counter Narratives* erzeugen „lokale Effekte des Bruchs“ (Comaroff/Comaroff). Sie sind jedoch von den Metaerzählungen der Moderne (Lyotard 1993), darunter die *Imagined Community*, beeinflusst. In diesen Gegenerzählungen artikuliert sich demnach keine authentische Stimme der Unterdrückten, sondern ein momenthaftes und damit dezentriertes Subjekt.

Auch für Gegenerzählungen sind vergeschlechtlichte Metaphern, Raum- und Zeitkonstruktionen konstitutiv. In diesem Zusammenhang bezeichnet McClintock die Texte von Fanon (1965, 1981, 1985, 1986) zur antikolonialen Revolution als große Gegenerzählung, als *Master Narrative* der Dekolonisierung und der Subjektwerdung des subalternen Mannes. Diese Erzählung der Dekolonisierung bestärkt die koloniale Konstruktion von hierarchischer Geschlechterdifferenz und entwirft das emanzipatorische Subjekt als männlich strukturiert (Wolter 2001). In seiner Geschichtskonstruktion der Dekolonisierung entwirft Fanon (1965) die Figur der „temporären politischen Aktivistin“. Die antikoloniale Revolution erzählt Fanon als „Stunde Null“, die auch zum Erwachen der subalternen Frau führt. Sie betritt die Geschichte, den Raum des „Geschichte Machens“ erst im Moment des Bruchs, des Aufstandes. Diese Revolution hat ein Geschlecht und einen Agenten: den subalternen Mann.

So erfolgt die „Ernennung“ der subalternen Frau zur politischen Aktivistin durch den Mann. Der rebellierende subalterne Mann „erweckt“ die Frau als politisches Subjekt. Die Beziehung zwischen dem politischen Aktivismus von Frauen und Befreiungsbewegungen wird also in familiären und organischen Begriffen formuliert. Die „erweckte“ politische Aktivistin existiert in der Erzählung Fanons nur im Moment des Aufstandes, des Transits zur Befreiung. Danach verschwindet diese weibliche Geschichte machende Figur im ahistorischen Raum der heterosexuellen Familie und Partnerschaft als „Mutter“. Trotzdem ist an dieser Stelle festzuhalten, dass die „politische Aktivistin auf Einladung“ ein – wenn auch flüchtiges – soziosymbolisches weibliches Bild von Gegenerzählungen darstellt, auf dem subalterne Frauen einen „Mythos von sich selbst“ begründen, in dem sie sich positionieren und politische Subjektivität konstituieren können. Neben der *Counter Narrative* der antikolonialen Revolution ist insbesondere für den lateinamerikanischen Kontext die sozialchristliche und zukunftsorientierte Heilserzählung des Neokatholizismus, genauer der Befreiungstheologie, als Gegenerzählung zur Nation zu nennen. Wie Radcliffe/ Westwood und Schirmer (1993) ausführen sind indigene und schwarze Frauen in Lateinamerika aus dem Bild der „Mutter der Nation“ ausgeschlossen. Die an die Figur der heiligen Jungfrau Maria angelehnten Bilder der „leidenden, aufopferungsvollen Mutter“ stellen konkurrierende Weiblichkeitsentwürfe zum Bild der „Mutter der Nation“ dar. Maria symbolisiert nicht die „Mutter der Nation“, wohl aber die Mutter der Gemeinschaft der Gläubigen. Als *Mother of Community* ist sie deshalb eine Option der Identifikation und der politischen Artikulation. Mit Blick auf die Loyalitätsbeziehungen, die postnationale soziale Formationen wie die „Welt der Flüchtlinge“ prägen, bietet sich auch der Menschenrechtsdiskurs als Gegenerzählung an. Hier ist es das weibliche Bild des „Subjektes von Entwicklung“, das als rückständig, patriarchal und partikular identifizierte „kulturelle Modelle“ überwunden und durch universelle soziale Modelle ersetzt, sich *empowert* hat.

5.2. Guatemalas fragmentierte Welt

5.2.1. Nation und Segregation

Die historische Beziehung zwischen *Comunidad* und Staat in Guatemala ist von einem „antagonistischen Verhältnis“ (Smith 1990) geprägt. Während sich in den aus den *Reducciones* und *Pueblos de Indios* der Kolonialzeit hervorgegangenen *Comunidades* eigene zivil-religiöse und synchretistische lokale Institutionen und Entscheidungsinstanzen herausbildeten, die durch Loyalitätsbeziehungen zur katholischen Kirche gekennzeichnet waren, wurden auf der Ebene des Staates nach der Unabhängigkeit Guatemalas von der spanischen

Krone 1821 und insbesondere mit der Gründung des postkolonialen Nationalstaates in Folge der liberalen Reformen 1871 ein Agrarexportsystem und eine „ladinische“ Herrschaftsstruktur etabliert. Der „ladinische“, liberale Agrarexportstaat basierte ökonomisch auf der Enteignung der *Comunidades* und auf der Zwangsarbeit der indigenen Gruppen. Sein ideologisches Fundament war die Konstruktion des rückständigen und atavistischen „indianischen Anderen“. Die Angst vor der „indianischen Gefahr“ (Le Bot) legitimierte die Exklusion der indigenen Bevölkerung aus dem Konzept der Nation. Diese „indianische Gefahr“ wurde in der *Comunidad* lokalisiert. Rassismus, die „Ladinisierung“ als Zivilisations- und Fortschrittsprojekt sowie die räumliche Segregation bildeten die Fundamente des postkolonialen Nationalstaates in Guatemala. Dessen Kohäsionskraft, die Imagination der eigenen – ladinischen – Zivilisiertheit und Fortschrittlichkeit, beruhte auf der Abgrenzung zu einem imaginierten Kollektiv der rückständigen und bedrohlichen „Anderen“ – der *Indios*. Mit der Metapher der Apartheid lässt sich diese postkoloniale soziale Formation der „zweigeteilten Welt“ im postkolonialen Guatemala präziser analysieren. Diese „zweigeteilte Welt“ war von ethnisierten sozialen Grenzziehungen sowie von den Raum- und Zeitkonstruktionen der „panoptischen Zeit“ und des „anachronistischen Raumes“ (McClintock 1996) geprägt: Die Körper und Orte der indigenen Gruppen wurden als „Totalität des Anderen“ panoptisch sichtbar gemacht und zu einem metaphorischen und ahistorischen Raum der diffusen Bedrohung synthetisiert. Für die indigene Bevölkerung hingegen erhielt die *Comunidad* die Bedeutung des Rückzugsraumes gegenüber dem Zugriff des Nationalstaates auf Land und Arbeitskraft sowie des Ortes kultureller und politischer Autonomie. Im Gegensatz zum Raumkonzept der Nation war die „Welt der *Comunidades*“ jedoch eine sprachlich und geographisch fragmentierte Welt der lokalen politischen Loyalitäten und kulturellen Identifikationen. Die beschriebenen Formen der Inklusion und Exklusion der ladinischen *Imagined Community* machten den postkolonialen Staat allerdings langfristig instabil. Der *Ladino* als nationales Subjekt, das sich ausschließlich über die Abgrenzung zum *Indio* konstituierte, konnte nie in einen nationalen Integrationsbegriff verwandelt werden, unter anderem auch deshalb, weil die „Ladinisierung“ von den staatlichen Institutionen aus politischem Unwillen oder Unvermögen nie ernsthaft vorangetrieben wurde. Die liberale ladinische Herrschaftsstruktur wurde im Jahr 1944 durch die so genannte Oktoberrevolution beendet und ein den Ideen der sozialen Integration und ökonomischen Souveränität verpflichtetes Modernisierungsprojekt in Gang gesetzt, das die indigene Bevölkerung zwar nicht aktiv integrierte, aber ihr prinzipiell das Wahlrecht gewährte, die Zwangsarbeit abschaffte und eine begrenzte Bodenreform initiierte. Ein Militärputsch 1954

beendete diesen „demokratischen Frühling“ und es begann eine Militarisierung der politischen Macht.

Ab Mitte der 1950er Jahre kam es jedoch zu einer Verschiebung der postkolonialen Machtgeographie, die ich als Modernisierungsoffensive „von unten“ gekennzeichnet habe und die zu einer Krise der „zweigeteilten Welt“ führte. Als Akteure dieser „Modernisierungsoffensive von unten“ sind insbesondere die Missionare der Rekatholisierungskampagne *Acción Católica* zu nennen, die in der „Welt der *Comunidades*“ schnell Fuß fassen konnten und sich mehr und mehr der Befreiungstheologie verpflichtet fühlten. Die Ausbildung von bilingualen Laienpredigern (*Catequistas*) in den *Comunidades* ermöglichte die Übersetzung der Erfahrungen von Armut, Zwangarbeit, Enteignung und Arbeitsmigration in die Agrarexportplantagen in eine kollektive sozialreligiöse Erzählung. Die Rekatholizierung wurde begleitet von Bildungs-, Gesundheits- und Kooperativenprojekten in den verarmten *Comunidades* des westlichen und zentralen Hochlandes sowie von neuen Besiedlungs- und landwirtschaftlichen Kooperativenprojekten für verarmte Kleinbauern und Kleinbäuerinnen, Tagelöhner/innen und Landlose aus diesen *Comunidades* im Tiefland des Quiche (Ixcán). Auf diese Weise trugen die Missionare der *Acción Católica* entscheidend zur Überwindung der sprachlichen und räumlichen Fragmentierung der Welt der *Comunidades* und zur Transformation der kommunitären Institutionen bei. Es bildete sich ein zunehmend politisiertes translokales Netzwerk neokatholischer *Comunidades*, deren gemeinsame Verkehrssprache das Spanische wurde. Das Gemeinschaftsdenken dieses Netzwerkes trug die Kennzeichen von Hobsbawms *Popular (Imagined) Community*. Zentrale Gemeinsamkeit stiftende Elemente waren in Abgrenzung zur ladinischen Herrschaftsstruktur des postkolonialen Nationalstaates religiöse Vorstellungen der gemeinsamen Wanderung und Siedlung der Kleinbauern (*Campesinos*) und *Indígenas* – die Arbeitsmigration in die Agrarexportplantagen und die Migration in die Kolonisierungsprojekte der katholischen Kirche im Ixcán – sowie des Kampfes um Land (*Tierra*) und der Verteidigung der *Comunidad* gegen die „Reichen und ihr Militär“. Ab den 1970er Jahren traten auch Guerillaorganisationen mit bewaffneten Aktionen auf. Vor allem aber bildeten sich politische Allianzen zwischen sozialen und neokatholischen, bäuerlichen und städtischen Organisationen und Gewerkschaften gegen die stärker werdende Repression der Militärregierungen. Es entstand ein neuer sozialer Raum über die ethnische Grenzziehung hinweg, der das wichtigste Herrschaftsprinzip des postkolonialen Staates, die Segregation, in seinen Fundamenten erschütterte.

Auf die Modernisierungsoffensive „von unten“ reagierten die Militärregierungen mit Aufstandsbekämpfungsprogrammen, deren Fokus sich auf die „Welt der *Comunidades*“

richtete. Diese Programme habe ich als Modernisierungsoffensive „von oben“ charakterisiert worden. Dass ihr Ziel nicht nur die Aufstandsbekämpfung, sondern die nachhaltige Reorganisation des Raumes und der Geschichte sowie die autoritäre nationale Vergemeinschaftung zu einem militarisierten Kontrollstaat war, kam am deutlichsten im 1982 gestarteten „Nationalen Plan für Sicherheit und Entwicklung“ zum Ausdruck. Dabei machten die Militärs die Totalisierung des Prinzips der Apartheid zum Fundament ihrer Herrschaft. Diese Aktualisierung der Segregation als Konkretisierung kolonialer Raum- und Zeitkonstruktionen bestand in dem Versuch, dichotomisierte und geschlossene Räume zu produzieren, welche, wie Stepputat (1995) betont, die Menschen „mit Absolutheit“ spalten. Das nationale Territorium sollte zunächst mit *Sweeping Operations*, mit Massakern und systematischen Vertreibungen, „gesäubert“ werden. Dahinter stand die Idee, einen leeren, homogenen Raum zu schaffen, der neu kartiert werden kann. Die Grenze wurde nun nicht mehr zwischen dem zivilisierten, fortschrittlichen Raum und Subjekt des ladinischen Nationalstaates und dem in der „Welt der *Comunidades*“ lokalisierten inferioren und bedrohlichen „Anderen“ – dem *Indio* – gezogen. Die *Comunidad* und die indigene Familie sollten vielmehr in einem militarisierten nationalen Raum aufgehen, in dem als Zeit nur der Fortschritt existierte. Die antikommunistische Erzählung, welche den „Nationalen Plan“ begleitete und legitimierte, übersetzte die *Sweeping Operations* in die Erzählstrategie des „Bruchs mit der Geschichte“ und der „Stunde Null“. Die von der Armee kontrollierte anschließende Transition zur formalen Demokratie wurde mit einer Erzählstrategie zur genealogischen Historisierung der Nation narrativ formatiert: die der „Heilung der Nation“. Diese neue nationale Erzählung aktualisierte das Motiv der „indianischen Gefahr“ für die postkoloniale ladinische Nation als „kommunistische Gefahr“ für die „moderne“ Entwicklungsnation. Diese „Gefahr“ wurde in rassistischen Begriffen und mit kolonialen Bildern formuliert: Die „kommunistische Bedrohung“ wurde an keinem konkreten Ort lokalisiert, sondern als „sichtbare Totalität des Anderen“ abgespalten und zu einem metaphorischen Raum der „Wildnis“, des „Urwaldes“ (*el Monte*) synthetisiert. Dementsprechend war es nicht mehr der diskursive Körper des primitiven, faulen, betrunkenen und gewaltbereiten *Indio*, der die nationale Bedrohung verkörperte, sondern der diskursive Körper des „Subversiven“ und des „Terroristen“. Hierzu zählten nicht nur die Guerillas, sondern auch neokatholische Organisationen, die Vertriebenen, soziale Organisationen, internationale Hilfswerke und NRO. Als *Aldeas* (Dörfer) hingegen wurden die Orte unter der Kontrolle der Armee bezeichnet. Der Begriff *Aldea* geriet zum Synonym für Zivilisation und Fortschritt, das der bedrohlichen Umwelt von *el Monte*, das heißt den Gebieten jenseits militärischer Kontrolle, gegenübergestellt wurde.

Drei Strategien waren für die dichotome Reorganisierung des Raumes und der Geschichte, für die Kontrolle der von der Armee angeeigneten Territorien und für die Transition zur formalen Demokratie zentral: erstens die militärisch kontrollierte Repatriierung der Vertriebenen und ihre strategische Wiederansiedlung in neu errichteten „Modelldörfern“ („aldeas de modelo“) und „Entwicklungspolen“ („polos de desarrollo“), zweitens der Paramilitarismus und drittens die systematische Gewalt gegen die Frauen in den eroberten Gebieten und ihre Exklusion aus allen öffentlichen Räumen. Die für die Transition zur Demokratie verwendete Metapher der „Heilung der Nation“ fand ihre Entsprechung in der Repräsentation der Körper: Die militärisch kontrollierte Repatriierung der Vertriebenen aus *el Monte* und ihre Ansiedlung in *Aldeas* symbolisierten die „Vergebung“ durch den „Vater der Nation“ – die Armee – und die „Heilung“ des „nationalen Bevölkerungskörpers“. Dieser „nationale Bevölkerungskörper“ wurde als ein maskuliner repräsentiert und die Vorstellungen von Nationalität und Bürgerschaft waren militärisch-nationalistische. Anders gesagt band der autoritäre Nationalismus die Vorstellung von Männlichkeit an die Verteidigung der Nation (vgl. Radcliffe/Westwood 1993). Die als „Heilung“ erzählte Repatriierung beinhaltete deshalb die „Umerziehung“ der repatriierten Männer in den eroberten Territorien zu „guten Patrioten“. Dies wurde mit Hilfe ihrer umfassenden Rekrutierung in paramilitärische Verbände umgesetzt. Deshalb stellte der Paramilitarismus einerseits eine Strategie zur Integration indigener Männer dar, die im postkolonialen Nationalstaatskonzept als das rückständige und bedrohliche „Andere“ exkludiert worden waren. Ihre bewaffnete Beteiligung an der Verteidigung der Nation gegen eine so diffuse wie allgegenwärtige „kommunistische Bedrohung“ machte sie zum Teil der nationalen Gemeinschaft – zu bewaffneten Patrioten. Andererseits verwandelte der Paramilitarismus die über die militärischen Strategien der Spaltung und Vertreibung hergestellte Polarisierung der Menschen in eine räumliche und körperliche Dichotomie zwischen *Aldea* und *el Monte*. Die nationale Gemeinschaft der bewaffneten Patrioten in den *Aldeas* wurde den „Wilden“ „Subversiven“ und „Terroristen“ in *el Monte* als zivilisatorisches Subjekt entgegen gestellt. Eine weitere Funktion des Paramilitarismus war nach innen gerichtet und zielte auf die Militarisierung und Kontrolle des Alltags in den eroberten Gebieten. Der Paramilitarismus sollte die *Comunidad* und die Familie, verstanden als soziale Beziehungen, ersetzen. Als Symbol der Reproduktion der ersetzenden Familie und *Comunidad* wurde die indigene Frau in der Logik der Militärs zum Kriegsziel. Ihr Körper geriet ins Angriffszentrum der militärischen Praktiken und Technologien zur Reorganisierung von Raum und Gedächtnis. Der Paramilitarismus war deshalb auch eine Konkretisierung totalitärer vergeschlechtlichter Körperkonstruktionen, in

denen die Zerstörung von Familie und *Comunidad* mit der Separierung des „Anderen als einer sichtbaren Totalität“ über den weiblichen Körper vollzogen wurde. Mit einer ähnlichen diskursiven Bewegung wie die der (De-)Lokalisierung der Vertriebenen, der Opposition und ausländischer Organisationen in *el Monte*, dem metaphorischen Raum der „Wildnis“ und „Bedrohung“ ohne konkreten Ort, wurden bei der Etablierung des Paramilitarismus die subalterne Frau und ihr Körper als allgegenwärtiges Sicherheitsrisiko der nationalen Gemeinschaft repräsentiert und von ihm abgespalten. Denn der Körper der indigenen Frau symbolisierte die Reproduktionsfähigkeit der *Comunidad* und der Familie, die es zu bekämpfen galt. Die sprechende und sich bewegende Frau erfuhr eine Stilisierung zur Gefahr für die „Heilung der Nation“. Insbesondere die „Witwe“ bzw. die Partnerin, Mutter oder Tochter eines „verschwundenen“, sprich entführten oder ermordeten Mannes galt als Sinnbild dieser Bedrohung. Die Existenz der „Witwe“ repräsentierte hier nicht nur die Möglichkeit der biologischen Reproduktion, sondern auch der symbolischen Reproduktion. Denn sie repräsentierte die Erinnerung und zeugte von den Verbrechen, die an ihren männlichen Familienangehörigen begangen wurden. Allein diese Tatsache machte sie zur „Subversiven“. Ihr Körper sollte deshalb fixiert und ihre Stimme zum Schweigen gebracht werden. Die Exklusion der indigenen Frau aus der *Imagined Community* der bewaffneten Patrioten wurde über ihren Einschluss im buchstäblichen Sinne vollzogen: Dazu gehörten neben der Ausübung extremer sexueller Gewalt durch Militärs und Paramilitärs ihr Ausschluss aus allen Außenräumen, Zwangspartnerschaften mit paramilitärischen Kämpfern und ihre Gefangennahme und Kontrolle im Haus (vgl. Avancso 2002). Diese Form der Geschlechterpolitik stellte also den nach innen gerichteten Versuch dar, dichotome und geschlossene Räume zu produzieren und diese geschlechtsspezifisch zu territorialisieren. Erst dieses die militärischen Aufstandsbekämpfungsstrategien begleitende und legitimierende Management der Repräsentationen sowie die Etablierung neuer Regeln der Inklusion und Exklusion machten die räumliche Differenzierung als ein Element kultureller und politischer Transformation effektiv. Die Erzählung der „Heilung der Nation“ wurden von der Armee und von evangelikalen Organisationen in den Modelldörfern und Entwicklungspolen „nach unten“ vermittelt. Sie findet sich in den Berichten von früh Repatriierten und nicht geflohenen Männern wieder (vgl. Stepputat 1995).

5.2.2. Die postnationale Option: Die „Welt der Flüchtlinge“ in Mexiko

Mit der Internationalisierung der Flüchtlingsfrage in Zentralamerika und der Öffnung der Flüchtlingscamps im Süden Mexikos für nichtstaatliche Akteure und Akteurinnen ab dem

Jahr 1987 ging eine Rekonfiguration des sozialen Raumes „Flüchtlingscamp“ einher. Es entstanden nichtstaatliche Bürokratien und Regeln, aber auch überlokale Formen politischer Selbstvertretung der Flüchtlinge. Diese neue soziale Formation habe ich als postnationale „Welt der Flüchtlinge“ charakterisiert (Appadurai 1993). Die Camps guatemalteckischer Flüchtlinge in Mexiko waren also ab Ende der 1980er Jahre einerseits Orte einer „Modernisierungsoffensive von oben“, forciert von Entwicklungsagenturen, UN-Organisationen und NRO, und andererseits Orte einer „Modernisierungsoffensive von unten“, vorangetrieben von den politischen Vertretungen der kollektiven Rückkehrbewegung *el Retorno*. Dieses Rückführungsprojekt habe ich deshalb eine „kombinierte“ Modernisierungsoffensive genannt. Sie konkurrierte zeitweise mit dem „Nationalen Plan für Sicherheit und Entwicklung“ und ging aus der Abgrenzung zur militarisierten Nation hervor.

Die mit *el Retorno* artikulierten Vorstellungen von *Comunidad*, Weiblichkeit und Frau-Sein markieren am deutlichsten die Differenz zur militarisierten Nation. Die *Comunidad*, genauer die imaginierte Rückkehr-*Comunidad*, erhielt unter den Flüchtlingen die Bedeutung eines Raumes des Schutzes, der Ruhe, des Wohlstandes und der Entwicklung. Diese Raumsynthese war erstens geprägt von der Bedeutungsgebung der *Comunidad* während der Epoche der ladinischen Herrschaft, zweitens von den in den Kooperativenprojekten der 1960er und 1970er Jahre zum Ausdruck kommenden Entwicklungskonzepten der *Acción Católica* und drittens von dem durch die zentralamerikanische Flüchtlingskonferenz CIREFCA forcierten entwicklungspolitischen Konzept des *Community Development* als entwicklungsorientierte Reintegrations- und Armutsbekämpfungsstrategie der 1990er Jahre. Eine ebenso zentrale Bedeutung für die Artikulation der Differenz wie die *Comunidad* erhielt die Flüchtlingsfrau. Als Vertriebene markierte sie einen weiblichen Körper in Bewegung, als „Mutter“ stand sie für die biologische Reproduktion der subalternen Familie und *Comunidad*, und als „Witwe“ symbolisierte sie die Erinnerung. Insbesondere *Mama Maquín* verkörperte das genaue Gegenteil der Weiblichkeitsentwürfe des „Nationalen Planes“: *Mama Maquín* repräsentierte ein kollektives weibliches Subjekt in Bewegung, ein Subjekt, das spricht und an Vertreibung, Leid, Tod und Verlust erinnert sowie das Recht auf die Integrität der Familie und *Comunidad* gegenüber dem Nationalstaat reklamiert. In den als *Treks* inszenierten Rückkehrmärschen kam diese geschlechtsspezifische Markierung der Differenz besonders deutlich zum Ausdruck. Hier vertraten vor allem die Frauen in direkter Konfrontation mit der Armee die Forderung nach der Entmilitarisierung der Rückkehrgebiete. Ihre Repräsentation als „Mütter“ und „Witwen“ machte sie zum Mahnmal der zerstörten Familie und *Comunidad*.

Gleichzeitig wurden die Frauenflüchtlinge zu privilegierten Subjekten des Entwicklungskonzeptes *Community Development*. Die an die Frauen gerichteten Geschlechter differenzierenden Programme des Flüchtlingswerkes der Vereinten Nation (UNHCR) hatten zum Ziel, das Selbstmanagement ihrer mehrfachen Belastung (durch produktive, reproduktive und Gemeinde bezogene Tätigkeiten) zu effektivieren und für das *Community Development* produktiv zu machen. Unter Einbindung der Selbstorganisationsstrukturen der Flüchtlinge produzierten Frauen-NRO im Auftrag des UNHCR eine imaginäre Landkarte der Camps: Eine große Umfrage 1990/1991 unter den Flüchtlingen differenzierte die Flüchtlingsgruppen in „fortschrittliche“ und „rückständige“ ethnische Kollektive sowie in „fortschrittliche“ und „rückständige“ weibliche und männliche Körper. Entwicklung wurde in diesem Zusammenhang als die Fähigkeit des Individuums, der Familie und der *Comunidad* definiert, die als partikular und rückständig identifizierten „kulturellen Modelle“ zu überwinden und durch universelle „moderne“ Modelle zu ersetzen. Frauenorganisationen wie *Mama Maquín* fungierten hier für die ausführenden NRO als Übersetzerinnen dieser Geschlechter differenzierenden Projekte an die „Basis“. Die Projekte hatten den Effekt, dass neue Rationalitäten und ethnisierte wie auch vergeschlechtlichte Formen des Wissens Eingang in die sozialen und kulturellen Praktiken kommunitärer Selbstorganisation fanden. Dazu gehörten die nachhaltige Landwirtschaft, die Bildung landwirtschaftlicher Kooperativen, die formale Gleichheit der Geschlechter, die Geburtenkontrolle, die umweltbewusste, sparsame Haushaltsführung und das Management von extern finanzierten Entwicklungsprojekten.

Die durch nichtstaatliche Formen des Verwaltens und Regierens sowie von postnationalen Loyalitäten und Identifikationen gekennzeichnete soziale Formation in Mexiko, kam mit den rückkehrenden Flüchtlingen ab 1993 nach Guatemala. So war mit *el Retorno* auch eine „humanitäre Intervention“ von UN-Organisationen im Land verbunden. Mehr noch: Aufgrund der ablehnenden Haltung der Rückkehrer/innen gegenüber dem guatemaltekischen Nationalstaat waren es nicht etwa staatliche Institutionen, sondern NRO, internationale Entwicklungsagenturen und Hilfswerke wie der UNHCR, die Rückkehr, Wiederaufbau und die Institutionenbildung in den Rückkehrensiedlungen organisierten und unterstützten. So zeigt sich unter den *Retornados/as* ein spezifisch definierter „Wille zur Entwicklung“. Er drückt sich im Bestreben zur „Formalisierung“ aus. Gemeint sind formalisierte Praktiken zur Bildung „moderner“ sozialer und politischer Institutionen, die auf ökonomische Effizienz zielen. Die Rückkehr-*Comunidad* ist deshalb auch als „modernes Unternehmen“ (vgl. Stepputat 1997) zu bezeichnen. „Formalisierung“ wurde für die Rückkehrer/innen zu einem Element der kollektiven Sinngebung und erfüllte verschiedene Funktionen: Sie war erstens

ein Weg, die Welt zu reinterpretieren und ihre Elemente aus der Perspektive ihrer Kalkulierbarkeit und Verwaltbarkeit zu reklassifizieren. Zweitens stellte die Formalisierung einen Modus der Konstruktion des rückständigen „Anderen“ dar, der die Figur des *Indios* aktualisierte. Auf diese Weise vollzogen die *Retornados/as* eine diskursive Abgrenzung zu Nicht-Geflohenen, Paramilitärs und insbesondere zu den individuell und unter staatlicher Kontrolle Repatriierten (*Repatriados/as*). Die Vorstellungen der eigenen Fortschrittlichkeit und Modernität in Abgrenzung zu den genannten anderen Gruppen spiegeln sich in Selbstbezeichnungen als „personas“ oder „personas de derecho“ wieder. Drittens ist die Formalisierung als Legitimation der Konstitution und Institutionalisierung von Geschlechterdifferenz und der geschlechtsspezifischen Definition und Zuweisung öffentlicher bzw. politischer und privater bzw. sozialer Räume in den Rückkehr-*Comunidades* zu sehen. So hat die Selbstbezeichnung „persona de derecho“ ein Geschlecht. Sie bringt eine spezifische Perzeption männlicher Bürgerschaft zum Ausdruck. Diese Konzeption von Bürgerschaft ist eine lokale. Sie rekurriert nicht auf den Nationalstaat, sondern orientiert sich am Rahmen der *Comunidad*, d.h. am Landbesitz und an der formalen Repräsentanz in den lokalen Institutionen der Mitbestimmung und Entscheidungsfindung („voz y voto“). In den meisten der rund 50 Rückkehr-*Comunidades* entwickelte sich die landwirtschaftliche Kooperative zur wichtigsten Institution der formalen politischen Repräsentation der *Comunidad*. Die Kooperative bildet damit auch den zentralen Ort der Konstitution von Geschlechterdifferenz und der Aushandlung der Geschlechterbeziehungen. Der Hintergrund für die männliche Konzeption lokaler Bürgerschaft liegt allerdings begründet in den Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit einer als dominant zu bezeichnenden Erzählung der Rückkehr, die ich die dominante *Counter Narrative* von *el Retorno* nenne.

5.2.3. Die dominante *Counter Narrative* der Rückkehr

Mit der Artikulation des politischen Projektes *el Retorno* war eine Repräsentation der Flüchtlinge als *Imagined Community* verbunden. Stepputat (1994) prägte dafür den Begriff der *Imagined Returned Community*. Wie erwähnt artikulierte diese Rückkehrgemeinschaft die Abgrenzung und Differenz zur Nation. Die Erzählung der Rückkehr ist stattdessen von den Loyalitätsbeziehungen der Flüchtlinge zu neokatholischen Organisationen und zu den nichtstaatlichen Akteuren und Akteurinnen des transnationalen Campmanagement geprägt. Sie rekurriert aus diesem Grund erstens auf menschenrechtliche und entwicklungspolitische Diskurse. Konkret ist hier der Einfluss des Reintegrationskonzeptes des *Community Development* zu nennen. Das zweite Erzählformat bot die Befreiungstheologie. So trägt die

dominante *Counter Narrative* der Rückkehr sowohl Kennzeichen der *Popular Community* als auch der postnationalen Gemeinschaft. Diese Schlussfolgerungen möchte ich kurz herleiten.

Zunächst vollzogen die politischen Vertretungen der Flüchtlinge mit ihrem Begriff *el Retorno* eine sprachliche Abgrenzung zu den staatlichen Repatriierungsprogrammen, die die guatemaltekische Regierung ab 1986/1987 startete. Diese Programme sahen die Eingliederung der aus Mexiko Repatriierten in eine militarisierte soziale Ordnung vor. Die Unterscheidung zwischen *Retorno* und Repatriierung (*Repatriación*) erhielt eine politisch aufgeladene Bedeutung: Die Flüchtlingsvertretungen lehnten die in dem Wort *Repatriación* enthaltene Zuschreibung des Patriotismus ab und vollzogen damit eine Abgrenzung zur nationalen Gemeinschaft der bewaffneten Patrioten. Sie formulierten mit dem Begriff *Retorno* stattdessen ein eigenes politisches Projekt. Mit *el Retorno* verband sich gleichzeitig ein normatives Konzept des sozialen Seins als Flüchtling. In Abgrenzung zur Figur des bewaffneten Patrioten artikulierten die Flüchtlingsvertretungen ein kollektives männliches Subjekt. Sie konstituierten damit gleichzeitig einen diskursiven (männlichen) Körper, der Normen für soziales Handeln und moralische Standards festlegte: den „echten Flüchtling“. Den „echten Flüchtling“ prägen die Erfahrungen des Wanderns und des Leidens – Gewalt, Vertreibung und Enteignung –, der „Wille zur Entwicklung“ und die Auffassung des Exils als transitorischer Zeit-Raum, als Herberge (*Posada*). Der „echte Flüchtling“ bringt sich nicht allzu stark mit dem Leben in Mexiko in Verbindung. Seine Bestimmung liegt im Kampf für eine selbst bestimmte Rückkehr. Wie erwähnt zeigte sich die Abgrenzung zum Nationalstaat auch in einer spezifischen Perzeption von lokaler Autonomie, die in der *Comunidad* lokalisiert wurde. Der Begriff *Imagined Returned Community* bezeichnet hier also ein kollektives Sinn stiftendes Muster, ein translokales System der Repräsentation, das mit der Organisation einer kollektiven, aber kommunal orientierten Rückkehr in die *Comunidad* zusammenhängt. Wie in anderen imaginierten Gemeinschaften konstruierten die Flüchtlingsvertretungen eine kollektive Erzählung rund um spezifische Orte, in der *Tierra*, *Comunidad* und Armut Rekonzeptualisierungen erfuhren. Diese Erzählung hebt die Geschichte des Kampfes der Armen für materielle Verbesserungen, Autonomie und Würde hervor, den Kampf gegen die „Reichen und ihr Militär“, die Krieg gegen die Armen führten und sich ihr Land aneigneten. Auch eine gemeinsame Zukunft wurde anvisiert, in der die Flüchtlinge gemeinsam zurückkehren, das Land zurückerobern und autonome Siedlungen gründen, wo sie Schutz finden und nacheinander sehen können (vgl. Stepputat 1994). Die *Tierra*, der eigene Landbesitz, erhielt in dieser Geschichtskonstruktion eine besondere Bedeutung: Viele Flüchtlinge prägte die Erfahrung der internen Migration in den 1960er und

1970er Jahren. Aus dem verarmten westlichen Hochland Guatemalas waren sie als landlose Wanderarbeiter in das Kolonisierungs- und Kooperativenprojekt „Ixcán Grande“ der katholischen Kirche im Tiefland des Ixcán gekommen. Dort hatten sie in der Kooperative Land erhalten und neue *Comunidades* gegründet. Die Rückkehr in das „heilige Land“ Ixcán und die Wiederaneignung des Bodens, der *Tierra*, wurde für viele geradezu zu einer Obsession.

Für die Konstruktion einer gemeinsamen Geschichte der Flüchtlinge als Schicksalsgemeinschaft ist die Bedeutung von Gruppen und Akteuren aus dem Umfeld der *Acción Católica* zu betonen. Verschiedene Publikationen der guatemalteckischen Kirche im Exil (IGE) kursierten in den Camps. Insbesondere der Anthropologe und Jesuit Ricardo Falla fungierte als exponierter Übersetzer der Erfahrungen der Flüchtlinge in eine kohärente Erzählung. Er begleitete jahrelang Flüchtlinge und Vertriebene und genoss bei ihnen große Popularität. Er nahm ihre Lebensgeschichten auf und publizierte mehrere Beiträge zum Thema. Falla (1995) übersetzte Exterritorialisierung, Exil und Rückkehr als kollektiven und individuellen Passageritus. Die Bewegung im Zeit-Raum der Flucht und Vertreibung beschreibt 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 encontramos fuera, en terreno de nadie.“ Die Erfahrungen der Vertriebenen komponierte Falla wie er selbst sagt zu einem „Evangelium“, zum „religiöses Epos“ und zur „Trilogie“ aus Vertreibung (Exodus), Exil (Herberge) und Rückkehr (Erlösung). Im Zentrum der Passage steht auch bei IGE (1987) die über die Wanderung verlaufende Transformation des männlichen Subjekts vom Wanderarbeiter und Tagelöhner respektive vertriebenen Siedler zum autonomen Land besitzenden Kleinbauern (*Campesino*). Die um die Rückkehr kämpfende Gemeinschaft der Flüchtlinge wird als Geschichte machende „Bruderschaft“ von vertriebenen und enteigneten *Campesinos* repräsentiert. Der Ixcán erhielt in dieser befreiungstheologisch geprägten Erzählung verschiedene Bedeutungen: Der Siedlermythos, die Geschichte der Besiedlung und Kolonisierung der 1960er und 1970er Jahre, erzählt ihn als jungfräuliches Land („*tierra virgen*“). Die Geschichte der Vertreibung weist dem Ixcán hingegen die Bedeutung des „heiligen Landes“ („*santa tierra*“) zu. Die weiblichen Bilder, die diese Erzählung bereithält, sind die passiv leidende „Witwe“ und „Mutter“. Sie sind erstens Metaphern der *Popular Community* der Flüchtlinge für die „Schändung“ des „heiligen Landes“ Ixcán und zweitens Symbole der „verwundeten“ Familie und *Comunidad*, den ahistorischen Orten der Gemeinschaft. Die paradoxe vergeschlechtlichte Repräsentation der *Imagined Community* als Familie und als „Bruderschaft“ kennzeichnet also auch die dominante Erzählung der

Rückkehr. So suchte die Frauenflüchtlingsorganisation *Mama Maquin* den Zugang zu den Strukturen der formalen politischen Repräsentation der Flüchtlinge über die Politisierung der „Witwenschaft“ und der „Mutterschaft“ und der Positionierung eines weiblichen politischen Subjektes – die „echte Flüchtlingsfrau“ – in der Erzählung der Rückkehr. Damit ergänzte sie die dominante Erzählung der Rückkehr um die Figur der Rückkehraktivistin. So zeichnete die Figur der „echten Flüchtlingsfrau“ neben des „Willens zur Entwicklung“, der Erfahrung der Wanderung und des Leidens, der Auffassung des Exils als transitorischem Zeit-Raum und einer antimilitaristischen Haltung ihr soziales Sein als „Witwe“ und als Mutter ermordeter Kinder aus. Sie wurde also ähnlich wie die männliche Figur des „echten Flüchtlings“ als ein defizitäres Subjekt konstruiert, allerdings nicht aufgrund des Verlustes von Landbesitz, sondern aufgrund des Verlustes ihrer Angehörigen. Ihr Verhältnis zum Kampf um Rückkehr wurde also in familiären Begriffen formuliert, während die Rückkehr der Männer mit der Vorstellung von der Rückkehr zum autonomen Status des Landbesitzers verbunden war.

5.2.4. Die Ansiedlung: Das Geschlecht öffentlicher und privater Räume

Mit Bezug auf McClintocks (1996) Untersuchung zum Prozess der Institutionalisierung des „African National Congress“ (ANC) in Südafrika habe ich den Zusammenhang zwischen dem System der kulturellen Repräsentation als *Imagined Returned Community* und der Instituierung der vergeschlechtlichten Repräsentation von Gemeinschaft analysiert. Die mit der Gemeinschaftsmetapher der Familie verbundenen Raum- und Zeitkonstruktionen finden ihre Entsprechung in der Institutionalisierung der Familie als einem Raum jenseits der Geschichte, der den Frauen zugewiesen wird. Die zweite Gemeinschaftsmetapher der „Bruderschaft“ hingegen konkretisiert sich in den männlich konnotierten und dominierten Institutionen der formalen politischen Repräsentation als politischer (öffentlicher) Raum. In diesem Prozess wird der politische Aktivismus der Frauen vom Bereich des Politischen abgespalten und in den Bereich des Familiären und Sozialen verwiesen. Diese Dynamik weist Ähnlichkeiten zur Erzählung der Dekolonisierung von Fanon auf, in der die Frau nach der erfolgreichen antikolonialen Revolution mit Hilfe der Erzählstrategie zur genealogischen Historisierung der „befreiten“ Gemeinschaft in der heterosexuellen Familie und Partnerschaft aufgeht. Der Zugang von Frauen zu den Strukturen der formalen politischen Repräsentation bleibt deshalb mit ihren Kämpfen um gleiche Rechte verbunden.

So waren auch im Fall der *Retornadas/os* mit der „geschlechtlichen Arbeitsteilung“ in der Repräsentationspolitik bereits im Exil die Grundlagen für die Verdrängung der Frauen aus den Strukturen der formalen politischen Repräsentation und aus den neuen privatisierten

Besitzstrukturen in den Rückkehr-*Comunidades* gelegt worden. Die Abspaltung der aktiven politischen Partizipation von *Mama Maquín* während der Rückkehrverhandlungen vom Bereich des Politischen und die Positionierung der Organisation als Vertretung des sozialen Sektors „Frauen“ in der Flüchtlingsgemeinschaft im Exil wurden vom transnationalen Campmanagement aktiv vorangetrieben. *Mama Maquín* wurde entpolitisiert und als Kanal für Geschlechter differenzierende Projekte zur „Ökonomisierung des Sozialen“ und des Managements der mehrfachen Belastung der Frauen im Kontext des *Community Development* Konzeptes funktionalisiert. Die „Formalisierung“ als Element des kollektiven Selbstverständnisses der Rückkehrer/innen als „modern“ und „fortschrittlich“ führte vor diesem Hintergrund im Wiederansiedlungsprozess zu einer geschlechtsspezifischen Zuweisung politischer (öffentlicher) und sozialer (privater) Räume und damit zur Konzeption der männlich konnotierten lokalen Bürgerschaft: So gingen aus den männlich dominierten Flüchtlingsvertretungen in Mexiko nach der Rückkehr die ersten Kooperativenleitungen der Wiederansiedlungsgemeinden hervor. Die Vertriebs- oder Produktionskooperativen sind nicht nur wie erwähnt die zentralen lokalen Instanzen der formalen politischen Repräsentation, sondern auch die formale Eigentümerin der Ländereien in den Rückkehr-*Comunidades*. Die Kooperative setzt sich aus der Versammlung der Landtitelträger und Gesellschafter/innen (*Socios/as*) zusammen. Jede/r *Socio/a* repräsentiert einen Haushalt in der Kooperative. Doch nur die Person des *Socios* oder der *Socia* ist vollwertiges Mitglied der *Comunidad* mit Stimme und Stimmrecht („voz y voto“). Aus den „sozialen Sektoren“, darunter auch der so genannte „Frauensektor“, entstanden hingegen nach der Wiederansiedlung soziale Institutionen. Sie umfassen die Bereiche Bildung, Gesundheit, katholische Einrichtungen, Menschenrechte, „Frauenangelegenheiten“, aber auch Nachbarschaftskomitees und Gruppen, die die Ortsteile (*Barrios*) einer Rückkehr-*Comunidad* vertreten. Die Trennung zwischen sozialen Institutionen einerseits und der politischen Institution Kooperative andererseits ist hierarchisiert und vergeschlechtlicht: So sind die Aktivitäten in den sozialen Institutionen (*Comités*) zwar für die Bewohner/innen der *Comunidad* verpflichtend. Sie gelten aber nicht als Arbeit („mano de obra“), sondern als soziale Dienste für die *Comunidad* („servicios comunitarios“). Diese verpflichtenden Dienste werden weder entlohnt, noch bedeuten sie automatisch die volle Mitgliedschaft in der *Comunidad* mit „voz y voto“. Die sozialen Institutionen haben also ähnlich wie die Familie die Bedeutung eines Raumes jenseits der Geschichte. Sie gelten als natürliche Ressourcen der *Comunidad*. Der Ort, wo Geschichte, Geschäfte und Politik gemacht werden, ist hingegen die Kooperative. In der Regel sind es die Männer – wenn sie minderjährige Kinder haben, auf deren Namen die Landnutzungstitel laufen, die *Socios* der

Kooperative sind und damit als „personas de derecho“ mit „voz y voto“ gelten. Eine Frau kann in den meisten Fällen nur in einer „familiären Ausnahmesituation“, sprich als Witwe oder Waise, ihren Haushalt repräsentieren und einen Landtitel erhalten. Im *Socio* verschmelzen die Vorstellungen vom männlichen Geschlecht des Repräsentanten des Haushaltes, des Landbesitzers und Arbeiters mit der Figur des „echten Flüchtlings“. Aus der kollektiven Repräsentation der *Imagined Returned Community* als „Bruderschaft“ vertriebener Siedler wurde nach der Rückkehr und Wiederansiedlung die kollektive Repräsentation der *Comunidad* als „Bruderschaft“ der *Socios* einer Kooperative.

Die Erzählung der Rückkehr konstituiert daher nicht nur Sinn, also Vorstellungen von Raum, Zeit, Gemeinschaft und Subjekt, sondern sie prägt ein dominantes soziales Modell, das rund um das landwirtschaftliche Unternehmen der Kooperative organisiert ist. Die Wanderung, die *Comunidad*, die *Tierra* und der „Wille zur Entwicklung“ bilden in ihrer Bedeutung changierende, aber als Gegenerzählung zur Nation und zum Nationalstaat zentrale Gemeinsamkeit stiftende Elemente. In ihrem Zentrum steht die männliche Subjektwerdung zum autonomen Kleinbauern über die transformatorische Bewegung der Wanderung. Dem männlichen Subjekt im Transit, dem „echten Flüchtling“ der dominanten Erzählung, entspricht die Figur der „echten Flüchtlingsfrau“. Mit ihr sind verschiedene Weiblichkeitsentwürfe verbunden: Dazu gehören erstens die „Rückkehraktivistin“, zweitens die subalterne Frau mit dem „Willen zur Entwicklung“ und drittens die dem katholische Bild der aufopferungsvollen Maria entlehnten Figuren der „Mutter“ und der „Witwe“. Die *Counter Narrative* der Rückkehr rückt damit die subalterne Frau in den Bereich des *Sagbaren*. Deshalb bietet diese Erzählung mögliche „Orte für das Subjekt“ und für die politische Subjektconstitution der *Retornadas*. Die drei biographischen Portraits im zweiten Teil des Kapitel IV zeigen, dass die Erzählerinnen ihren „Mythos von sich selbst“ auf den Weiblichkeitsentwürfen der dominanten Erzählung begründen oder sich als die „Andere“ positionieren.

5.3. Die *Retornadas*: Lebensgeschichte und politische Subjektivität

Es ist erstens deutlich geworden, dass die Kategorie Geschlecht eine zentrale Funktion für kollektive Vorstellungen von Raum, Zeit und Gemeinschaft hat. Zweitens stellen Weiblichkeitsentwürfe wie die „Mutter“ in Gesellschaften, deren Herrschaftsbasis die Segregation und Spaltung ist, eine umkämpfte soziale Kategorie dar. In der dominanten Erzählung der Rückkehr markiert die Figur der „echten Flüchtlingsfrau“ bzw. der *Retornada* die Differenz zu den Geschlechterkonstruktionen in der Erzählung der „Heilung der Nation“, in der die

subalterne Frau zur diffusen und allgegenwärtigen Bedrohung stilisiert wurde und deshalb fixiert, eingeschlossen und zum Schweigen gebracht werden sollte. Die anhand der biographischen Portraits vorgenommene Analyse der narrativen Anordnung und der Darstellung der Erfahrungen der Vertreibung, des Exils, der Rückkehr und der Wiederansiedlung zeigt geschlechtsspezifische Erzählmuster der Konstitution von Raum, Zeit, Gemeinschaft und Subjekt sowie die unterschiedlichen Strategien der Frauen, sich über eine „Erzählung von sich selbst“ in der dominanten *Counter Narrative* zu positionieren. Die kollektiven Mythen und weiblichen Bilder dieser dominanten Erzählung erfuhren dabei Transgressionen, Dissidenzen und Aktualisierungen.

5.3.1. Die Vertreibung und der „Mythos von sich selbst“

Im Mittelpunkt der dominanten Erzählung der Rückkehr steht der Mythos der männlichen Subjektwerdung: Die historische Wanderung und „Rückwanderung“ – *Retorno* – in den Ixcán und der Aufbau einer Siedlergemeinschaft Land besitzender Kleinbauern macht den besitz- und rechtlosen, ausgebeuteten Tagelöhner respektive Flüchtling zum autonomen Subjekt. Mexiko erhält hier die Bedeutung des Transits, der mit dem religiös geprägten Begriff der Herberge (*Posada*) beschrieben wird, der Ixcán die des „heiligen Landes“. Die Bezeichnung „heiliges Land“ ist eine Metapher für Zugehörigkeit, für Heimat und für Autonomie, die mit einem eigenen Stück Land und einem eigenen Haus in der *Comunidad* auch an anderen physischen Orten erreicht werden kann. Im Unterschied hierzu konstituieren die drei portraitierten Frauen ihre Subjektivitäten mit einem „Mythos von sich selbst“, der während der Flucht und Ankunft im Exil verortet wird, also in einem flüchtigen Zeit-Raum. Hier „entstehen“ die „politische Aktivistin“ Martha mit ihrer Geschichte des Kampfes, die „Mutter der Gemeinschaft“ Gabriela mit ihrer Geschichte des Leidens und die „ewig Andere“ Rafaela mit ihrer Geschichte der Dissidenz. Die Erfahrungen der Vertreibung und des Verlustes werden durch narrative Hervorhebungen bestimmter Situationen in Bilder gefasst. Diese szenischen Beschreibungen der Frauen nenne ich die „fremde Welt der Stadt“ (Martha), die „Geburt als Passage“ (Gabriela) und „der abwesende Vater“ (Rafaela).

Martha hebt ihre Ankunft in der Touristenhochburg Cancún als szenische Beschreibung hervor, um Exterritorialisierung, Verlust und Verzweiflung in ein Bild zu fassen. Cancún, die „fremde Welt der Stadt“, wird gleichsam zur Metapher für den transitorischen Raum, den Martha in Mexiko konstruiert. Hier ist sie ein „Nichts“, hier gehört sie nicht hin, hier arbeitet sie zum Überleben. Die Hervorhebung der Ankunftsszene ermöglicht ihr gleichzeitig die Formulierung einer eigenen Vorstellung des autonomen Subjekts in Abgrenzung zur

„fremden Welt der Stadt“: Es ist die Vorstellung des Land besitzenden Kleinbauern, des *Campeño*, über den kein Chef (*Patrón*) bestimmen kann. Sie selbst positioniert sich mit der Formulierung „Wir“ im imaginären Kollektiv der *Campeños*. Im zweiten Teil der szenischen Beschreibung rafft sie die Zeit, die Jahre, die zwischen ihrer Ankunft in Cancún und dem Beginn ihres Kampfes um Rückkehr liegen mit dem Hinweis auf das Heranwachsen der Kinder. Sie strukturiert damit die Zeit und konstruiert damit Mexiko als transitorischen Raum. Mit Hilfe der narrativen Darstellung der Ankunft in Cancún reproduziert und aktualisiert Martha den kollektiven Mythos des „echten Flüchtlings“, der Mexiko als Transit und seine Bestimmung im Kampf um eine würdige Rückkehr sieht. In diesem kollektiven Mythos fundiert Martha ihren „Mythos von sich selbst“: den der Rückkehraktivistin und *Campeña*.

Im Zentrum von Gabrielas Textabschnitt zur Flucht steht die szenische Beschreibung der Geburt ihrer jüngsten Tochter. Sie ordnet die Erfahrungen der Vertreibung mit Hilfe der Aktualisierung zweier Erzählmuster an, die sich auch in der dominanten Erzählung der Rückkehr finden: die Passage und das religiöse Epos. Sie erzählt die Umstände der Geburt als aktualisierte Version der Geburt Jesu. Der von Gabriela verwendete Ausdruck *Posada* (Herberge) erhält eine ähnliche Bedeutung wie in der neutestamentarischen 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. Gleichzeitig inszeniert Gabriela die Umstände der Geburt ihrer Tochter als Passage, die ihren „Mythos von sich selbst“ begründet und auf dem Bild der leidenden Mutter basiert. Die in religiösen Begriffen erzählte Passage bringt in Gabrielas Erzählung ein neues weibliches Subjekt in einem neuen Kollektivs hervor: die *Mother of Community*. Die Geburt und die Kindheit der jüngsten Tochter erhalten die Funktionen der Strukturierung von Zeit und der Konstitution von Raum. Die narrative Konstitution von Zeit und Raum über die Geburt und das Heranwachsen der Tochter ist nicht nur eine Form der Individuierung. Ähnlich wie Martha erzählt auch Gabriela die langen Jahre in Mexiko und den Kampf um Rückkehr in stark geraffter Form und in Begriffen des Heranwachsens ihrer Tochter. Gabriela lokalisiert wie Martha in Mexiko einen Zeit-Raum des Transits und des Übergangs zu etwas Neuem. Dieser Zeit-Raum wird umrahmt und markiert durch die Hinweise auf die Geburt, das Heranwachsen und das Alter der Tochter bei der Rückkehr. Gabrielas „Mythos von sich selbst“ als „Mutter der Gemeinschaft“ hat auch eine konkrete politische Bedeutung. Mit der narrativen Inszenierung der Geburt politisiert Gabriela die Mutterschaft in der Interviewsituation: So ist die Erzählung ihres Mutterwerdens vor dem Hintergrund der Aufstandsbekämpfung-

programme zu sehen. Diese Programme waren von der Erzählung der „Heilung der Nation“ begleitet, eine Erzählung, die die Mutterschaft der indigenen Frau zur nationalen Bedrohung stilisierte. So ist Gabrielas narrative Hervorhebung der Schwangerschaft und Geburt auch eine politische Artikulation für das Recht auf Mutterschaft und auf die Integrität der Familie und des Körpers.

Im Unterschied zu Martha und Gabriela nimmt Rafaela in ihrer narrativen Rekonstruktion der Vertreibung keine Identifikation oder Transgression der in der dominanten Erzählung enthaltenen weiblichen Bilder vor. Stattdessen verortet sie hier den Beginn der Geschichte einer Frau, die „anders“ ist, aber „gleich“ sein möchte. Es ist eine Geschichte der Dissidenz. Rafaela eröffnet ihre lebensgeschichtliche Erzählung mit der Schilderung der Hinrichtung ihres Vaters durch eine Einheit der Armee in Anwesenheit der gesamten Familie. Dieses Ereignis ist für sie mit Schuld und Scham verbunden. Die Familie wird zur ohnmächtigen und schweigenden Zeugin des Verbrechens und damit zur Komplizin der Täter. Die Hinrichtung des Vaters bedeutet für Rafaela deshalb auch die diskursive Auslöschung der Orte und Menschen zur Lokalisierung der Vergangenheit. Diese Wahrnehmung fasst sie mit der Formulierung „die Soldaten setzten den Menschen und Orten dort ein Ende“ zusammen. Anders als in der dominanten Erzählung verbindet Rafaela mit der Rückkehr keine Vorstellung von Zukunft. Stattdessen zieht sich das Motiv des „abwesenden Vaters“ durch alle Erzählabschnitte, in denen sie Flucht und Exil thematisiert. Der „abwesende Vater“ wird zur Metapher für die Erfahrungen der Vertreibung, der Heimatlosigkeit, Isolation und Sprachlosigkeit während der Ankunftszeit in Mexiko. Rafaela beschreibt die Exterritorialisierung also in familiären Begriffen und fundiert hier ihren „Mythos von sich selbst“: Es ist der „abwesende Vater“, der sie defizitär, stimm- und sprachlos, zur „Anderen“ macht. Die Sprachlosigkeit zeigt sich in Rafaelas Erzählung darin, dass sie konfliktive Situationen zwar als inszenierte Dialoge anordnet und hervorhebt, aber andere Personen, beispielsweise ihre taubstumme Großmutter, als Sprecherinnen für sich selbst einsetzt.

5.3.2. Mexiko: Transit oder Heimat?

Martha und Gabriela heben einzelne Situationen während der Flucht und der Ankunft in Mexiko narrativ als Ereignisse hervor: die Ankunftsszene in Cancún und die Geburt der Tochter. Demgegenüber erzählen sie die langen Jahre in Mexiko stark verkürzt. Die Subjektivitäten, die Martha und Gabriela hier konstituieren, die Rückkehraktivistin und die *Mother of Community*, sind in die Zukunft gerichtet. Es sind Subjekte einer Gemeinschaft, deren Bestimmung in der Rückkehr liegt. Diese Form des sich Positionierens und Erinnerns

an den Ort Mexiko synthetisiert einen transitorischen Raum und verweist auf einen kollektiven Mythos der Flüchtlingsgemeinschaft. Im Einzelnen erhält der transitorische Raum jedoch unterschiedliche Bedeutungen. Während Gabriela mit dem Verweis auf ihre chronische Krankheit den transitorischen Charakter des Raumes pathologisiert, um ihr Fremdsein zum Ausdruck zu bringen, konstruiert Martha ihn als die ihr fremd bleibende „Welt der Stadt“. Das Flüchtlingscamp wiederum erhält bei beiden die Bedeutung eines Schutzraumes zur Rekonstruktion der *Comunidad* und zur Organisation der Flüchtlinge für den Kampf um Rückkehr. Die spezifische politische Bedeutung des „Mutterwerdens“ in Gabrielas Erzählung wurde bereits diskutiert. In Marthas Erzählung beginnt die geschlechtliche politische Subjektivierung nicht mit der Ankunft in Cancún, sondern mit ihrer Positionierung als „Mutter“ und „Witwe“ im Flüchtlingscamp, um an den dort angebotenen speziellen Hilfsprojekten für „bedürftige“ Familien partizipieren zu können. So leitet sie die politischen Forderungen der von ihr mitbegründeten Frauenflüchtlingsorganisation *Mama Maquín* nach gleichen Rechten für Frauen in der Flüchtlings- und Rückkehrgemeinschaft aus dem Status der „Witwe“ bzw. der verwitweten „Mutter“ ab. Sie definiert, was eine „echte Flüchtlingsfrau“ und damit ein zukünftiges weibliches Rechtssubjekt ist: die verwitwete „Mutter“. Die „natürliche“ Bestimmung und gemeinsame Zukunft der Flüchtlinge ist in Marthas Erzählung mit der Rückkehr in den Ixcán, mit der Entmilitarisierung und mit dem kollektiven Aufbau entwicklungsorientierter autonomer *Comunidades* verbunden. Ihre Subjektposition weist deshalb Parallelen zur „temporären politischen Aktivistin“ auf, wie sie Fanon zeichnet.

Auch Rafaela setzt Zeit raffende Erzählelemente ein, um die langen Jahre in Mexiko zu überbrücken. Allerdings sind ihre Vorstellungen von „Jemand sein“, von Zufriedenheit, Wohlstand und Schutz nicht an die Rückkehr nach Guatemala geknüpft, sondern an die Existenz eines männlichen Familienvorstandes, an eine „intakte“ Familie. Das Erlernen der spanischen Sprache und den Umzug in ein Flüchtlingscamp, wo sie bereits mit 12 Jahren mit ihrem Partner zusammenkommt, verbindet sie mit materieller Sicherheit, Bewegungsfreiheit, sozialer Kommunikation und Solidarität. Ihr Verhältnis zu Mexiko ist deshalb weitaus ambivalenter als das von Gabriela und Martha. Das kommt besonders deutlich in dem Erzählabschnitt zum Ausdruck, in dem sie einen Konflikt mit ihrem Partner über die Frage der Rückkehr beschreibt. Hier changiert sie zwischen der Wiedergabe der dominanten Erzählung und der „Erzählung von sich selbst“. Es entsteht ein narrativer Bruch, der ihre Dissidenz zur dominanten Erzählung zeigt. Formulierungen wie „en México: posando“ einerseits und „sentimos que era de nosotros, pues, el país“ andererseits verdeutlichen die

Gebrochenheit der Kohärenz ihrer Erzählung und die Schwierigkeit einer eindeutigen Positionierung in Guatemala oder Mexiko. Rafaela fühlt sich in Mexiko nicht „posada“, sondern sie fühlt sich in Mexiko „besser aufgehoben“ und an das Leben dort „gewöhnt“, kurz, sie fühlt, dass es ihr „país“ ist. Dies expliziert sie, indem sie betont, ihre Kinder seien Mexikaner/innen, und indem sie die Situationen des Abschiedes aus Mexiko und insbesondere den Konflikt mit ihrem Partner mit anekdotischen Einschüben in inszenierter wörtlicher Rede hervorhebt. Hier setzt sich Rafaela erstmals in ihrer Erzählung selbst als Sprecherin ein, die gegenüber ihrem Partner dafür plädiert, in Mexiko zu bleiben. Sie artikuliert sich also als die „Andere“, als ein Subjekt, das Dissidenz zur Erzählung von der kollektiven Bestimmung der Flüchtlinge, die Rückkehr, übt.

5.3.3. Die Rückkehr: Übertritt in ein „anderes Leben“?

Den Akt der Rückkehr in das Konfliktgebiet Ixcán erzählt Martha einerseits als „Voranschreiten“ der Frauen. Im Gegensatz zur dominanten Erzählung sind es in ihren Schilderungen nicht die vertriebenen „Brüder“ – die *Socios* der historischen Kooperative Ixcán Grande –, die in Zeit und Raum voranschreiten und Geschichte machen. Es sind hier die Frauen, die „Mütter“ und „Witwen“, die sich den Militärs direkt entgegenstellen, Widerstand leisten und mit verschiedenen Institutionen und Bündnispartnerinnen verhandeln, um die Entmilitarisierung der Rückkehrgebiete durchzusetzen. Martha erzählt also die Geschichte des erfolgreichen Kampfes der *Retornadas* „gegen die Reichen und ihr Militär“, in der sie das Geschlecht des politischen Raumes und des Geschichte und Politik machenden Subjektes der dominanten Erzählung austauscht. Den Akt der Rückkehr markiert Martha gleichzeitig als Moment des Bruchs mit der Vorstellung einer gemeinsamen Zukunft der Rückkehrgemeinschaft. Ihre politische Subjektposition der „Witwe“ und Rückkehraktivistin im Sinn stiftenden System des kollektiven Kampfes um Rückkehr gerät in die Krise. Hintergrund sind die höchst konfliktiv verlaufenden Formen der Exklusion der Frauen aus den entstehenden Strukturen und Institutionen der formalen politischen Repräsentation in den Rückkehr-*Comunidades* im Ixcán.

Gabriela beschreibt die Rückkehr dagegen als Übertritt in ein „anderes Leben“. Dies entspricht ihrem Erzählmuster der individuellen und kollektiven Passage. Die Passage ist mit der Rückkehr abgeschlossen. Gabriela, ihre Familie und *Comunidad* sind jetzt etwas „anderes“ als das, was sie einmal waren: Sie sind in einem „anderen Leben“. Der dominanten Erzählung entsprechend sind der eigene Landbesitz („tierra propia“), die Kooperative bzw. *Comunidad* und die das eigene Haus (*Casa*) Orte, an denen Gabriela die Vorstellungen des

„anderen Lebens“ lokalisiert. Die *Casa* synthetisiert sie zu einem Raum, den sie mit Formulierungen wie „Zufriedenheit“, „Schutz“ und „Verteidigung“ beschreibt. Der Ort *Tierra* erhält mehrere Bedeutungen. Er symbolisiert erstens die Zukunft. Zweitens dient die *Tierra Propia* der Differenzierung zwischen dem Leben in Mexiko ohne Land und Zukunft und dem Leben in Guatemala mit eigenem Land und Zukunft. Drittens ist die „tierra propia“ ein Ort, um den herum Gabriela sich selbst als Subjekt von Entwicklung konstituiert: Sie ist eine „persona“, die „mehr benötigt als Mais und Bohnen“, größere Ansprüche hat und an die Zukunft der Kinder denkt, die einmal nicht leiden werden und nicht „gleich“ sein werden. Mit der Selbstwahrnehmung als „persona“, als fortschrittliches und modernes Subjekt von Entwicklung, das „hart arbeitet“, etwas „schafft“, aufbaut und „sich entwickelt“, ist, wie Stepputat die Bedeutung der „Formalisierung“ im kollektiven Imaginären der *Retornados/as* beschreibt, gleichzeitig die Konstruktion des rückständigen „Anderen“ verbunden. Im Subtext von Gabrielas Erzählung wird dieses „Andere“ als Aktualisierung des *Indios* konstruiert und eine diskursive Abgrenzung vollzogen. Gabrielas Konstruktion der „persona“ im Gegensatz zum rückständigen „Anderen“, der bloß mit „Mais und Bohnen“ überlebt, funktioniert nur über die Verschränkung mit der Erfahrung des Exils. Dort waren die Flüchtlinge als Subjekte im Transit positioniert. Sie arbeiteten „nur zum Leben“. Die Rückkehr ermöglicht die Abgrenzung zum Flüchtling. Die Konstruktion des rückständigen „Anderen“ und des fortschrittlichen „Eigenen“, der „persona“, wird vor allem über die im Exil angeeigneten Praktiken und Rationalitäten des *Community Development* Konzeptes vollzogen. Diese Praktiken und Rationalitäten beinhalten das Wissen über die individuelle und kollektive Verantwortung für Umwelt und Familienplanung, über nachhaltige Landwirtschaft und organischen Dünger. Monokulturen von Mais und Bohnen anzupflanzen, die Äcker vor der Aussaat abzubrennen und chemischen Dünger zu verwenden, gilt nun als Ausdruck indianischer Sturheit und als Zeichen partikularer und rückständiger „kultureller Modelle“, als unbewusst und verantwortungslos. Die Rationalitäten des *Community Development* Konzeptes werden in Gabrielas Erzählung daher zum Modus der Konstruktion des „Eigenen“, des Subjektes mit dem „Willen zur Entwicklung“ in Abgrenzung zum „Anderen“, dem *Indio*.

Rafaela erzählt die Rückkehr als Konflikt mit ihrem Partner. In der narrativen Anordnung dieses Konfliktes setzt sie sich erstmals in ihrer Erzählung selbst als Sprecherin ein und lässt nicht andere für sich sprechen. Wie eingangs ausgeführt verbindet Rafaela mit der Rückkehr kein kollektives zukunftsorientiertes Projekt, das sie in der *Comunidad*, der eigenen *Casa* oder *Tierra* lokalisiert. Sie kennt auch die anderen Mitglieder ihrer Rückkehrgruppe kaum. In ihrer Vorstellung ist die Rückkehr mit Angst verbunden, in der ihres politisch sehr aktiven

Partners mit materieller Sicherheit. Bereits in der ersten schwierigen Phase der Wiederansiedlung dreht sich dieses Verhältnis in der Partnerschaft um. Trotz Entbehrungen und Geldmangels erzählt Rafaela, sie habe sich schnell an das Leben in Guatemala „gewöhnt“. Ihr Partner hingegen sieht seine mit der Rückkehr verbundenen Träume vom autonomen Land besitzenden Kleinbauern an der Realität scheitern. Zwar besitzt er nun Land, muss sich aber zusätzlich, wie viele andere Rückkehrer/innen, als Tagelöhner auf den Plantagen der Umgebung verdingen. Er beschließt, die Rückkehr-*Comunidad* wieder zu verlassen und nach Mexiko zurückzugehen. Er stellt Rafaela vor die Entscheidung, alleine mit den Kindern in Guatemala zurückzubleiben oder mit ihm zu kommen. Ähnlich wie den Konflikt um die Rückkehr ordnet Rafaela auch diese Entscheidungssituation als Dialog mit ihrem Partner in inszenierter wörtlicher Rede an. Zum zweiten Mal setzt sie sich selbst als Sprecherin ein. Auch hier konstituiert sie ein dissidentes Subjekt. Nun aber entscheidet sie sich, die *Comunidad* nicht wieder zu verlassen und damit auch gegen ein weiteres Zusammenleben mit ihrem Partner. Sie emanzipiert sich in diesem Moment von ihrem Leitmotiv des „abwesenden Vaters“ und ihrer an eine „intakte“ Familie und einen männlichen Vorstand gebundene Vorstellung von „Jemand sein“, von Wohlstand und Sicherheit. Ihre Subjektivität bleibt zwar die der „Anderen“, einer Frau ohne Mann. Sie betont nun aber, ihr Leben selbst zu machen („*haciendo mi vida*“).

5.3.4. Wiederansiedlung: „Nichts“ oder „*persona de derecho*“?

Das sich durchsetzende soziale Modell in Marthas Rückkehr-*Comunidad* Mayalán spiegelt den Weiblichkeitsentwurf der Postbefreiungserzählung von Fanon wider, in der die politische Aktivistin in ihrer „natürlichen“ Rolle der Mutter in Familie und *Comunidad* aufgeht. Dieser Rolle verweigert sich Martha. Sie übt in ihrer Erzählung stattdessen Dissidenz: Sie spricht von ihrem Kampf um politische Partizipation und Repräsentation der Frauen in den entstehenden Rückkehrrsiedlungen. So gerät nicht nur Martha, sondern auch die Frauenflüchtlingsorganisation *Mama Maquín* während der Institutionalisierung der Rückkehrbewegung im Wiederansiedlungsprozess aufgrund der Positionierung der Frauen als Reproduzentinnen in den sozialen Institutionen Familie und *Comunidad* in eine Repräsentations- und Legitimitätskrise. Dieses Positioniert-Werden der Frauen verläuft nicht nur konfliktiv, sondern auch gewalttätig. Das Versammlungshaus von *Mama Maquín* in einer Rückkehr-*Comunidad* im Ixcán wird von den männlichen Repräsentanten der Rückkehrbewegung, die sich als neue lokale Autoritäten etablieren, niedergebrannt. Sie bedrohen die Aktivistinnen von *Mama Maquín* und stilisieren sie im Rahmen einer

Diffamierungskampagne im Ixcán zur Gefahr der Einheit der Rückkehrer/innen und des Friedens. Marthas Krise drückt sich in einer Verschiebung ihrer Konzeptualisierung von staatlicher Gewalt und ihrer Auffassung des Politischen aus. Gewalt definiert sie nun nicht mehr als Gewalt gegen die Armen, sondern als männliche Gewalt gegen Frauen. Bedeutete der Begriff „lucha política“ in Marthas Erzählung des Exils den legitimen „Kampf der Armen gegen die Reichen und ihr Militär“ und um das Recht auf eine selbstbestimmte Rückkehr, ist die „lucha política“ in der narrativen Rekonstruktion der Postrückkehrkonflikte gleichbedeutend mit männlichen Intrigen, Machtkämpfen, Konkurrenz und Korrumpierbarkeit. In diesem Kontext nimmt Martha auch eine dichotome Territorialisierung des Politischen und des Sozialen vor, in der ihre Fremdheitsmetapher, die „Welt der Stadt“ wieder auftaucht. Im lokalen Kontext der *Comunidad* verortet sie nun die „lucha positiva“ legitimer und authentischer Subjekte – *Campeños* und *Indígenas*, die das Leiden erinnern und sich um die kommunale Entwicklung bemühen. Überlokale oder nationale Formen der Organisation beschreibt Martha hingegen mit der Metapher der „Welt der Stadt“ als bedrohlichen Raum, in dem sie den Verlust an Erfahrung, Erinnerung und Identität, die „cuestión política“ und individuelle materielle Interessen verortet. Doch auch in ihrer Rückkehr-*Comunidad* Mayalán findet Martha keinen Ort für eine neue politische Subjektposition. Am Schluss ihrer Erzählung findet sie sich stattdessen räumlich und sozial isoliert wieder, mit einem Partner, der sie auf die Rolle der Hausfrau und Mutter verweist und drastischen ökonomischen Problemen in einem Haus am Rande der *Comunidad*. Ihre Situation fasst sie mit der Formulierung des „Nichts“ zusammen. Es ist ein „Nichts“, das sich auf Raum und Zeit bezieht: „Si, hasta allí, hasta hora, estamos ahora sin nada.“

Während Marthas Rückkehr-*Comunidad* Mayalán nach dem Vorbild der von den Entwicklungskonzepten der *Accion Catolica* geprägten früheren Kooperative Ixcán Grande wieder aufgebaut werden sollte, ist die interne Organisation des Rückkehrortes „La Trinidad 15 de Octubre“, in der Gabriela und Rafaela leben, von einem weitaus komplexeren System verpflichtender Ämter und Dienste geprägt. Darin spiegelt sich das Konzept des *Community Development*. So bestimmten der Anspruch der formalen Gleichheit der Geschlechter, die ökonomische Effizienzorientierung und die nachhaltige Landwirtschaft das Leben in der *Comunidad*. Zwar zeichnet sich „La Trinidad 15 de Octubre“ ähnlich wie Mayalán durch die Trennung und geschlechtsspezifische Zuweisung sozialer und politischer bzw. ökonomischer Institutionen aus. Allerdings wurden die Frauenorganisationen nicht exkludiert oder bekämpft, sondern mit der Etablierung eines lokalen Frauenkomitees integriert. Dieses Frauenkomitee ist eine der wichtigsten sozialen Institutionen. Seine Bedeutung ist aber

ähnlich wie die Familie die des privaten, quasi natürlichen Raumes der *Comunidad*. Obwohl die Mitgliedschaft für alle Frauen verpflichtend ist, werden die Tätigkeiten im Frauenkomitee deshalb weder entlohnt noch als Ersatz für andere Ämter oder Dienste gewertet. Trotz des Anspruchs der formalen Gleichheit der Geschlechter in der *Comunidad* verhelfen diese Ämter und Dienste den Mitgliedern des Frauenkomitees aus diesem Grund auch nicht automatisch zum Status der lokalen Bürgerschaft mit „voz y voto“. Dieser Status ist wie in den meisten anderen Rückkehr-*Comunidades* an einen Landnutzungstitel und die formale Mitgliedschaft in der landwirtschaftlichen Kooperative gebunden. So sind es auch hier mehrheitlich Männer, die ihren Haushalt als *Socios* in der *Comunidad* repräsentieren.

Gabriela ist eine der wenigen in Partnerschaft mit einem Mann lebenden Frauen, die ihren Haushalt in der Kooperative als *Socia* mit „voz y voto“ vertritt. Das hat sie mit ihrem Partner ausgehandelt und in Verträgen festgelegt, wie sie sagt. Darin zeigt sich Gabrielas Bestreben zur „Formalisierung“. Ebenso wie die Gesellschafter/innen der Kooperative versteht Gabriela ihre Partnerschaft als vertraglich bestimmt. Hier handeln sie und ihr Partner die Bedeutung von Rechten („de derecho“) immer wieder neu aus. Gabriela ist damit auch eine der wenigen Frauen der *Comunidad*, die sich nicht nur als „persona“, als Entwicklungssubjekt bezeichnet, sondern auch als „de derecho“, als Rechtssubjekt. Den Weg als Rechtssubjekt in den politischen Raum der *Comunidad* eröffnet sich Gabriela allerdings über ihre individuelle Strategie der Dissidenz zur dominanten Erzählung und zum dominanten sozialen Modell. Diese Strategie ist als „Pathologisierung des Raumes“ zu bezeichnen: Ähnlich wie Mexiko und das Kolonisierungsgebiet Ixcán synthetisiert Gabriela auch den Innenraum des Hauses zu einem kranken Raum. Obwohl sie im „eigenen Haus“ einen Raum der Sicherheit und des Schutzes lokalisiert, hält sie es *de facto* dort bei der Hausarbeit nicht aus. Sie bekommt unerträgliche Kopfschmerzen. Gabriela überträgt deshalb die ihr zugewiesenen weiblichen Tätigkeiten im Haus auf ihre Tochter. Demgegenüber betont sie, dass formale Ämter, soziale Kommunikation sowie die individuelle und kollektive Bewegung in öffentlichen Räumen – „andar con la gente“ – ihr Linderung verschaffen und sie ihre Krankheit vergessen lassen. Sie konstruiert öffentliche Räume in ihrer Erzählung als Räume der Ruhe und Schmerzfreiheit.

Auch Rafaela hat Strategien entwickelt, sich in sozialen Zwischenräumen zu bewegen, die es ihr ermöglichen, ihre Subjektposition der „Anderen“ in den Status „Jemand sein“ zu verwandeln. In ihrer Erzählung ist es der abwesende Mann, das Leitmotiv ihrer „Erzählung von sich selbst“ als „Andere“, der ihr die Möglichkeit eröffnet, in der verregelten und formalisierten Rückkehr-*Comunidad* „persona de derecho“ mit „voz y voto“ zu werden. Bald nach dem Weggang des Partners erfährt Rafaela, dass er in die USA migriert ist. Sie findet

sich in der *Comunidad* nicht nur in der Position der allein stehenden Mutter wieder, was als familiäre und soziale Ausnahmesituation gewertet wird, sondern auch in der Außenseiterinnenposition der so genannten „weißen Witwe“, wie die zurückbleibenden Partnerinnen der USA-Migranten gesehen werden. Die „weiße Witwenschaft“ bedeutet für die betreffenden Frauen den Ausschluss aus den informellen Orten der sozialen Kommunikation, eine verstärkte, insbesondere männliche, soziale Kontrolle und eine stellvertretende Sanktionierung für den „Verrat“ des Partners am kollektiven Projekt *el Retorno* in Form von Überladung mit Ämtern und Diensten. Als eine der wenigen Partnerinnen eines USA-Migranten lässt Rafaela den Land- und Haustitel auf ihren Namen um- und sich anstelle ihres Partners offiziell in der Kooperative einschreiben. Sie wird zur Eigentümerin und Gesellschafterin der Kooperative mit „voz y voto“ und damit zum Rechtssubjekt. In ihrer Erzählung verschiebt sich nun ihre Auffassung von „jemand sein“ und von „nichts sein“. Während Rafaela in ihrer Zeit in Mexiko in der Familie mit männlichem Vorstand den Ort lokalisierte, wo sie zu „jemandem“ wird, und sie eine Familie ohne Vater bzw. eine Frau ohne Mann als ein „Nichts“ bezeichnete, sind nun die *Tierra*, die *Casa* und die Kooperative Orte, an denen sie sich als Rechtssubjekt, als jemand „de derecho“, konstituiert. Ihren abwesenden Partner ohne Land- und Haustitel bezeichnet sie hingegen als „Nichts“. Während ihre Vorstellung, ohne männlichen Vorstand ein „Nichts“ zu sein, beinhaltete, dass sie das „Jemand“ als ein weibliches konstruierte, das erst durch einen Mann entsteht – die Tochter und die Frau (*Esposa*) eines Mannes –, konstruiert sie das Eigentum besitzende Rechtssubjekt als ein männliches. So sagt sie, sie sei „dueño“. Im Gegensatz dazu bezeichnet sie sich jedoch als *Socia*. Die Stimme und das Stimmrecht – „voz y voto“ – können also in ihrer Wahrnehmung weiblich oder männlich sein, Besitz dagegen ist männlich konnotiert. Trotz der Stigmatisierung und Sanktionierung als „weiße Witwe“ lokalisiert Rafaela in der formalisierten Organisation der *Comunidad* und in der Familie ohne Mann Räume, in denen sie „ihr Leben machen“ kann und in denen sie gleich ist, „wie ein Mann“. Hier ist neben der Formalisierung das Konzept des *Community Development* als Kraft der sozialen Kohäsion zu betonen, das einen sozialen Raum prägt, in dem Formen beispielsweise geschlechtsspezifischer Diskriminierung der „Einheit der *Comunidad*“ untergeordnet werden (Garbers 2002). In diesem sozialen Raum konstituiert Rafaela ihr Anderssein als „normal“.

5.3.5. Der Zwischenraum als Chance?

Die Wiederansiedlungsgemeinden der *Retornados/as* sind geprägt von diversen „Konflikten um Raum“ (Löw 2001). Es sind Konflikte, in denen es vor allem um die Ausgestaltung einer geschlechtsbezogenen Strukturierung lokaler Öffentlichkeit geht. Die Frauen werden hierbei tendenziell aus den Räumen der politischen Mitbestimmung und Entscheidung und aus den Besitzstrukturen verdrängt. Besonders drastisch werden die Konflikte dort ausgetragen, wo der Krieg und dessen Logik der „zweigeteilten Welt“, der Spaltung, Dichotomisierung und geschlechtsspezifischen Territorialisierung geschlossener Räume, am nachhaltigsten die soziale Ordnung prägt: Dazu gehört das Konflikt- und Rückkehrgebiet Ixcán, wohin Martha zurückkehrt. So erzählt Martha ihr Leben als Geschichte des Kampfes – gegen die „Reichen und ihr Militär“, gegen die Männer und gegen diejenigen, die das Projekt *el Retorno*, die „lucha positiva“, aus ihrer Sicht verraten haben. Im Kontext dieser Geschichte des Kampfes konstruiert Martha die Orte, die sie passiert, ebenfalls als dichotome Räume. Die „Welt der Stadt“ ist hier eine Metapher für das Überlokale, für Fremdheit und Bedrohung, die *Comunidad* hingegen für Authentizität, Schutz, Entwicklung und Übersichtlichkeit. Diese dichotomen Raumvorstellungen und ihre Überidentifikation mit der temporären Figur der „echten Flüchtlingsfrau“ brechen sich an der Realität des dominanten sozialen Modells in den Rückkehr-*Comunidades* im Ixcán und erzeugen die Wahrnehmung Marthas von sich, von Raum, Zeit und Gemeinschaft als „Nichts“. Demgegenüber kehren Gabriela und Rafaela nicht in ein ehemaliges Konfliktgebiet zurück, sondern in den Süden Guatemalas, der während des Krieges als „neutraler Raum“ galt. Gabriela mit ihrer Geschichte des Leidens und der Krankheit und Rafaela mit ihrer Geschichte des abwesenden Mannes und der „ewig Anderen“ finden hier Wege, soziale Zwischenräume zu synthetisieren. In diesen Zwischenräumen artikulieren sie Dissidenz: Sie entziehen sich so der dominanten geschlechtsspezifischen Positionierung in bestimmten Rollen und an bestimmten Orten. Gleichzeitig können sie die Formalisierung und Verregelung der Rückkehr-*Comunidad* nutzen, um sich als „personas de derecho“, als politische Subjekte mit „voz y voto“ in den öffentlichen Räumen der *Comunidad* zu artikulieren. Dies bleiben jedoch Strategien der Frauen, die Ausnahme-situationen wie Krankheit und „weiße Witwenschaft“ als Wege zur lokalen Bürger/innen-schaft zu nutzen.

5.4. Ausblick

Diese Untersuchung hat gezeigt, dass die Anwendung postkolonialer Theoreme und biographischer Methoden in der qualitativen empirischen Sozialforschung zu Erkenntnissen führen kann, die über essentialisierende Sichtweisen auf Nation, Identität, Kultur und Raum hinausweisen. Das gewählte Verfahren trägt der Tatsache Rechnung, dass die Bewegung der Rückkehrer/innen aus dem mexikanischen Exil zwar die ethnisch determinierte Exklusion aus dem Konzept der Nation in Guatemala prägte. Vor allem sind es aber Erfahrungen der „Grenzüberschreitung“, also der Wanderung – der Flucht, der internen und transnationalen Migration –, die zur politischen Artikulation dieser Bewegung geführt haben. Zwar stimme ich Appadurai (1993) nicht zu, der in einer globalisierten Welt nicht mehr den Nationalstaat, sondern die „Diaspora als Ordnung der Dinge“ bezeichnet. Denn der Begriff der Diaspora betont zu sehr das Fremd-Sein als kollektive Sinngebung. Ich bin jedoch der Meinung, dass die „Wanderung“ Subjektivitäten und Formen der politischen Artikulation hervorbringt, die nicht als Erwachen der ethnisch Exkludierten interpretiert und auf den „Schrei der Unterdrückten“ reduziert werden können. Anders gesagt bleibt die Wanderung als kreative Kraft für die Entstehung neuer politischer Räume, Gemeinschaften und Subjektivitäten zu untersuchen, die mit den Kategorien Nationalität, Klasse und Ethnizität nicht zu fassen sind.

So tauchen auch in anderen Ländern Lateinamerikas seit den 1990er Jahren soziale Bewegungen auf, die eine große internationale Öffentlichkeit erreichen und gemeinhin als indigen bezeichnet werden. Die Rückkehrbewegung der guatemalteckischen Flüchtlinge aus dem mexikanischen Exil war eine der ersten dieser Art. Aber auch die zapatistische Bewegung im süd-mexikanischen Chiapas (*Zaptistas*) und die bolivianischen Bewegungen der Kokabauern und -bäuerinnen (*Cocaleros/as*) oder der Bewohner/innen der Großstadt El Alto (*Alteños/as*) gehören dazu. In diesem Zusammenhang wird häufig die Frage nach der Identität dieser Aktivistinnen und Aktivistinnen Bewegungen als Motor ihres politischen Handelns gestellt. Debattiert wird, ob eine ethnische, nationale oder Klassenidentität der Auslöser für die politische Artikulation dieser Bewegungen sei. Ebenso wie das Kolonisierungsgebiet Ixcán in Guatemala sind jedoch auch das zapatistische Chiapas, der Chapare und El Alto in Bolivien spezifische soziale Räume, die aus Wanderungsbewegungen hervorgegangen sind. Es sind Räume, die sich eindeutigen Zuschreibungen wie „Stadt“ oder „Land“, „indigen“ oder „nicht-indigen“, „lokal“ oder „national“ entziehen. Deshalb stellt sich die Frage, ob es nicht vielmehr translokale Räume, transkulturelle Praktiken und transkulturelle – „dezentrierte“ – Subjekte sind, die an diesen Orten entstehen? So blicken viele der bolivianischen *Cocaleros/as* auf eine Geschichte der internen Migration als ehemals gewerkschaftlich

organisierte Minenarbeiter/innen in das Kolonisierungsgebiet Chapare zurück. Dies ist eine Geschichte, die in den Kokaanbaugebieten heute für soziale Kohärenz sorgt (vgl. Ramírez Voltaire 2004). Auch die zapatistischen *Comunidades* rekurren auf die Erfahrung der gemeinsamen Wanderung und der Besiedlung des lakandonischen Urwaldes (vgl. Tello 1995). In der politischen Artikulation der Nachbarschaftsräte in der bolivianischen Großstadt El Alto, die aus Prozessen der Migration indigener Gruppen aus dem Hochland und der informellen Urbanisierung hervorgegangen ist, zeigen sich einerseits Kontinuitäten sozialer und kultureller Praktiken der *Comunidad* und andererseits urbane Lebensweisen (vgl. Babié-Collin 2004). Für die Subjektivitäten der *Retornadas/os*, der *Cocaleros/as*, der *Alteños/as* und der *Zapatistas* haben die lateinamerikanischen Erzählungen der Nation keine Bezeichnung. Sie sind weder *Indios/as* noch *Mestizos/as* noch *Criollos/as*. Sie artikulieren vielmehr Gegenerzählungen zu den lateinamerikanischen Erzählungen der Nation, die sie als ethnisch determinierte Subalterne ausschließt und in Räumen jenseits der Geschichte fixiert. Ich denke deshalb, dass es insbesondere die Erfahrungen der Wanderung sind, verstanden als Überschreitungen von sozialen und ethnischen Grenzen, die die größte Sinn stiftende Kraft dieser Gegenerzählungen bilden. Es sind daher „moderne“ Erzählungen, in denen sich keine lang unterdrückte Stimme artikuliert, sondern Subjekte, die sich über die Erzählung der Wanderung konstituieren. „Modern“ meint hier mit Bezug auf Appadurai (1996), dass Migration und Globalisierung zu einer Vereinheitlichung des Repertoires sozialer Imaginationen geführt haben.

So folgen auch Gegenerzählungen, die zeigte diese Untersuchung, dem Sinn stiftenden Muster der *Imagined Community* mit ihren paradoxen Repräsentationen als „Familie“ und „Bruderschaft“ und daraus folgenden Zuschreibungen der Rollen und Orte von Männlichkeit und Weiblichkeit. Diese Geschlechterkonstruktionen führten dazu, dass die starke Sichtbarkeit von „Müttern“ und „Witwen“ in der Rückkehrbewegung nicht gleichzeitig eine starke politische Partizipation und Repräsentation von Frauen in den Rückkehr-*Comunidades* mit sich brachte. Ein ähnliches Resumé zieht die feministische Aktivistin Maria Galindo aus La Paz. Sie analysiert die Rolle der Frauen und die Repräsentation von Weiblichkeit der Protestbewegungen in El Alto im so genannten „Krieg ums Gas“ im Oktober 2003, der zum Sturz des damaligen Präsidenten Gonzalo Sanchez de Lozada führte:

Die Revolte vom vergangenen Oktober erzeugte einen historischen Bruch. Sie leitete eine fundamentale Transition des Landes ein. [...] Die Frauen waren wichtige Akteurinnen der Blockaden und Protestmärsche. [...] Eine politische Stimme bekamen sie allerdings nicht. Sie wurden einerseits von den Massenmedien und von den Intellektuellen unsichtbar gemacht und sabotierten sich andererseits selbst, weil sie sich nicht als historische Subjekte wahrnehmen. [...] Die Artikulation der Frauen wurde auf den stummen Schrei

des Entsetzens und des Schmerzes reduziert. [...] In der Repräsentationspolitik der neuen sozialen Bewegungen wird die Frau in der Regel als ein explizit patriarchales Symbol eingesetzt. Ihre Repräsentation als stumme Landschaft im Hintergrund der politischen Sprecher symbolisiert moralische und soziale Werte: die Familie und die heterosexuelle Partnerschaft. In dieser Hinsicht kann man von einer Wertegemeinschaft der indigenen und der kreolischen Welt sprechen.²⁶³

Diese Einschätzung ist zugleich richtig und verkürzt. Denn um herauszufinden, ob diese Frauen sich als historische Subjekte begreifen, ob sie einen „Ort für das Subjekt“ in den modernen Gegenerzählungen finden, und welche Strategien sie dabei wählen, sollten sie ihre Geschichte erzählen können, ihre „Erzählung des Ichs“.

²⁶³ Aus einem Interview am 4. Oktober 2004 in La Paz (Ü.d.A.).