

Stefanie Kron

Grenzen im Transit¹

Zur Konstitution politischer Subjektivitäten in transmigrantischen Räumen

1. Einleitung

Die Migrationsforschung in und zu den Amerikas hat in den vergangenen beiden Jahrzehnten eine transnationale Wende vollzogen. Dabei ist der methodologische Nationalismus der Integrationsforschung in Frage gestellt worden und grenzüberschreitend wandernde Migranten/-innen sind als Akteure und Subjekte transnationaler Prozesse in den Mittelpunkt des Interesses gerückt (vgl. Levitt und Sørensen 2004; Schiller und Wimmer 2003). Dies zeigt sich unter anderem in zahlreichen Studien über Formen der politischen Organisation, Loyalität und Partizipation in transmigrantischen Kontexten (vgl. etwa Guarnizo u.a. 2003; Pessar 2001; Portes u.a. 2007; Schütze 2007; Vertovec 2009). Der Bedeutung von politischen Grenzen und ihrer Überschreitung für die Konstitution politischer Subjektivitäten hat diese akteurszentrierte Forschung zur transnationalen Migration indessen bislang wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Dies liegt meiner Meinung nach darin begründet, dass der Beitrag postkolonialer Theorie-Ansätze „zur Diskussion zwischen Subjekt und Differenz“, d.h. zu einer „Mikrosoziologie kultureller Artikulationen“ (Costa 2005: 242) in der auf die Amerikas bezogenen empirischen sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung nach wie vor kaum berücksichtigt wird.

In diesem Text möchte ich daher zum einen aufzeigen wie Grenzüberschreitungen in der Migrationsforschung mit Hilfe postkolonialer Ansätze theoretisiert werden können, um einen Rahmen für die empirische Analyse politischer Subjektivitäten in transmigrantischen Kontexten zu entwickeln. Zum zweiten möchte ich den vorgeschlagenen Analyserahmen anhand des Fallbeispiels der Konstitution politischer Subjektivitäten im Kontext der Rückkehrbewegung guatemalteckischer Kriegsflüchtlinge aus dem mexikanischen Exil anwenden. Diese Bewegung, auch als *el retorno* (die Rückkehr) bekannt, kann im lateinamerikanischen Kontext als ein paradigmatischer Fall für die Debatte um poli-

1 Ich danke Maria Lidola für ihre Anmerkungen und Kommentare zur Diskussion um das Intersektionalitäts-Konzept.

tische Bewusstseinsbildung in der grenzüberschreitenden Migration gelten (vgl. u.a. Pessar 2001). Zum Hintergrund: Die große Mehrheit der rund 23.000 Rückkehrer/-innen von Kriegsflüchtlingen gehören Familien von indigenen Kleinbauern (*campesinos*) und Tagelöhnern an, die in den frühen 1980er Jahren aus Guatemala in den Süden des Nachbarlandes Mexiko vertrieben worden waren und dort in Flüchtlingscamps lebten, die v.a. vom Flüchtlingshochkommissariat der Vereinten Nationen (UNHCR) verwaltet wurden. Insbesondere die indigenen Frauen wurden von der guatemalteckischen Armee zur ‚nationalen Bedrohung‘ stilisiert und besonders hart verfolgt. In den 1990er Jahren kehrten die Flüchtlinge schließlich nach Guatemala zurück und siedelten sich in neu erbauten ländlichen Siedlungen an, die von dem Modell kommunaler sozialer Organisation der indigenen Gemeinde (*comunidad indígena*) beeinflusst waren. Der Rückkehr und Wiederansiedlung war ein jahrelanger und schließlich erfolgreicher Prozess der politischen Mobilisierung der Flüchtlinge und der Verhandlungen mit den guatemalteckischen Regierungen über die Bedingungen für eine selbstbestimmte Rückkehr vorausgegangen. Hierzu zählten das Recht auf eine selbstorganisierte und kollektive Rückkehr, der Zugang zu Land, physische Integrität, Demilitarisierung sowie lokale kulturelle und politische Autonomie.

Friedens- und entwicklungspolitische Akteure, Sozialwissenschaftler/-innen und Experten/-innen internationaler Organisationen sahen in den Rückkehrern (*retornados*) und insbesondere in den Rückkehrerinnen (*retornadas*) aufgrund ihres hohen Grades der Politisierung eine wichtige *pressure group* für den Friedens- und Demokratisierungsprozess in Guatemala (vgl. u.a. Garbers 2002: 165).² Dabei fällt auf, dass nahezu alle Publikationen, die sich mit der Frage der politischen Mobilisierung der Flüchtlinge für ihre Rückkehr befassen, zu dem Schluss kommen, diese sei v.a. durch eine Art ‚Suche nach einem Platz in der Nation‘ beeinflusst worden.

Darüber hinaus können drei Interpretationsmuster unterschieden werden: So wird *el retorno* entweder vorrangig als Prozess der Selbsterkenntnis der Flüchtlinge analysiert, Teil der historisch diskriminierten indigenen Maya-Bevölkerung Guatemalas zu sein (vgl. etwa Stepputat 1994, Warren 1998, Crosby 1999, Nolin Hanlon 1999). Oder aber *el retorno* wird als Prozess gesehen, der vor allem die Bildung einer Klassenidentität als Kleinbauern und Tagelöhner unter den Flüchtlingen beförderte (vgl. z.B. Manz 1988, Avanco 1992, Falla 1992). Ein drittes Muster der Interpretation bewertet die Rückkehrbewegung hingegen als Prozess, der ein ungewöhnlich politisiertes *Gender-Bewusstsein*

2 Meine eigene Feldforschung zur Rückkehrbewegung *el retorno* führte ich im Jahr 2002 in drei der insgesamt rund 50 Rückkehrgemeinden *comunidades retornadas* dieser Gruppe ehemaliger Kriegsflüchtlinge durch. Sie beinhaltet ethnographische und biographische Erhebungsmethoden (vgl. Kron 2005, 2007, 2008).

unter den Frauenflüchtlingen hervorgebracht habe (vgl. u.a. Arbour 1994, Maquín und CIAM 1994, Pessar 2001).

Die genannten Studien heben zwar die Bedeutung von Erfahrungen der Grenzüberschreitungen – die Vertreibung nach Mexiko und die Rückkehr nach Guatemala – als zentral für die politische Bewusstseinsbildung der Kriegsflüchtlinge hervor. Dennoch wird, neben der Annahme, die Vertreibungserfahrungen und der Kampf um Rückkehr hätten die Bildung bzw. Stärkung einer nationalen Identität zur Folge gehabt, jeweils nur *eine* der gängigen sozialen Kategorien von Identität und Ungleichheit, d.h. entweder *race*, Klasse oder *gender*, als Motor für die politische Artikulation der Flüchtlinge festgeschrieben.³

Ich vertrete dagegen die These, dass die Flüchtlinge im Kontext von *el retorno* ‚diasporische Subjektivitäten‘ als Motor ihres politischen Handelns konstituierten, welche weniger von der Suche nach eindeutigen Verortungen in bestimmten nationalen Kontexten und sozialen Kategorien geformt wurden. Konstitutive Momente waren vielmehr die Erfahrungen der Überschreitung politischer Grenzen sowie die damit verbundenen Verschiebungen symbolischer Grenzen etwa von *race*, *gender* und Klasse.

Ich gehe deshalb zunächst der Frage nach, inwieweit die Konzepte der Intersektionalität und des so genannten *border feminism* (Feminismus der Grenzen) geeignet sind, diese These zu stützen und wo ihre Begrenzungen liegen. Im Anschluss daran diskutiere ich methodische Fragen, welche bei der empirischen Umsetzung der theoretischen Überlegungen auftauchen. Der vierte Teil des Textes beinhaltet Thesen zur Anwendung des Analyserahmens auf das Fallbeispiel der Rückkehrbewegung *el retorno*.

2. Theoretische Überlegungen: Intersektionalität und/oder *Border Feminism*?

Kimberlé Crenshaw führte Mitte der 1980er Jahre den Begriff der Intersektionalität als ein Konzept in die Debatte um Identitätspolitik ein, das zur „Vermittlung in Bezug auf die Spannungen zwischen der Behauptung multippler Identität(en) und der Notwendigkeit von Gruppenpolitiken“ fähig sein sollte (Crenshaw 1991: 1242). Seither kreisen die Debatten vor allem um zwei methodologische Probleme der Idee von Intersektionalität. Kontrovers diskutiert wird zum einen, welche und wie viele Kategorien von sozialer Ungleichheit und Identität – wie etwa Klasse, *race* und *gender*, aber auch Religion oder Region – in ein Konzept von Intersektionalität aufgenommen werden sollten (vgl. zu dieser Diskussion u.a. McCall 2005 und Knapp 2005). Eine zweite

3 Mit Ausnahme der Begriffe *race* und *gender*, für die es im Deutschen keine adäquate Übersetzung gibt, wurden alle englisch- und spanischsprachigen Zitate, Begriffe und Konzepte von der Autorin dieses Beitrags ins Deutsche übersetzt.

Debatte problematisiert das analytische Grundprinzip von Intersektionalität: Gemeint ist die analytische Kategorie sozialer Kategorien. Postkoloniale Theoretikerinnen wie etwa Avtar Brah (1996) kritisieren die wissenschaftliche Kategorie der Kategorie, indem sie ihre Kontingenz sowie ihre Machtbeziehungen produzierende und strukturierende Wirkung herausstellen. Diese wissenschaftskritische Hinterfragung bzw. Dekonstruktion analytischer Kategorien des Sozialen wird auch als Ansatz der *antikategorialen Komplexität* bezeichnet. „Soziales Leben“, schreibt Leslie McCall (2005: 1773) hierzu, „wird als nicht reduzierbare Komplexität gesehen, das von multiplen und fließenden Determinierungen von Subjekten und Strukturen geprägt ist.“ Der antikategoriale Komplexitätsansatz kommt dem *border feminism* (Feminismus der Grenzen) am nächsten, der ebenso wie das Intersektionalitäts-Konzept in den 1980er Jahren in den USA auftauchte. Anders jedoch als die afroamerikanische Prägung der frühen Debatten um Intersektionalität, war der *border feminism* von der *chicana* Bewegung beeinflusst. Theoretisiert wurde er v.a. von Gloria Anzaldúa (siehe auch García 1989).⁴ In ihrem Buch *Borderlands/la frontera: The New Mestiza* (1987) definiert Anzaldúa den für den *border feminism* zentralen Begriff des *borderland* (etwa: Grenzlandschaft). Sie schreibt: „Ein borderland ist ein unbestimmter Ort, geschaffen durch die emotionalen Rückstände unnatürlicher Grenzziehungen. Es ist ein permanenter Zustand des Übergangs. Das Untersagte und das Verbotene sind seine Bewohner“ (Anzaldúa 1987: 3). Dieses Verständnis der Grenze als einer Zone des Übergangs beinhaltet bei Anzaldúa auch das Potenzial „radikaler politischer Subjektivität“, die, Nancy Naples (2008: 7) zufolge, das analytische Markenzeichen von *Borderlands/la frontera* ist: „Anzaldúa [...] sieht borderlands als Orte, welche jene, die sie bewohnen, dazu befähigen, die Widersprüche und Spannungen diverser Settings zu verhandeln.“ Laut Chéla Sandoval (1998: 360) betont Anzaldúas Konzeption politischer Subjektivität die Aneignung von Handlungsmacht (*agency*) und zwar durch Grenzgänge, d.h. durch Verhandlungen und Bewegungen „zwischen *races*, *genders*, Sexualitäten, Kulturen, Sprachen und akademischen Disziplinen“. Diese Strategie der Differenz bezeichnet Sandoval auch als „diasporische Strategie des Bewusstseins und der Politik“. Die ursprünglich eher von den Literatur- und Kulturwissenschaften aufgenommenen Konzepte des *borderland* und der diasporischen Subjektivitäten werden inzwischen auch in den Sozialwissenschaften diskutiert (vgl. u.a. Naples 2008). In diesem Kontext kritisieren Soziologen wie Pablo Vila die Tendenz, „Grenzgänger oder das Hybride [...] als neues privilegiertes Subjekt der Geschichte zu konstruieren“ (2003: 307). Daher sollten, wie auch Mechana Nayak und Jennifer Suchland (2006: 480) betonen, die von Exklusion und Gewalt geprägten Erfahrungen von Migranten/-innen an und mit politischen Grenzen ebenfalls

4 *Chicano* oder *chicana* ist eine Selbstbezeichnung der *Mexican Americans*.

in die Analyse mit einbezogen werden, denn auch diese Erfahrungen formen die Subjektivitäten von Grenzgänger/-innen mit.

3. *Border Feminism*, Intersektionalität und empirische Praxis

Der *border feminism* radikalisiert also das Verständnis politischer Subjektivitäten, indem er, anders als die Intersektionalitäts-Ansätze, die Bewegungen und (Ver-)Handlungen in Grenzbereichen sozialer Kategorien in den Mittelpunkt politischer Bewusstseinsbildung und Handlungsmacht rückt. Wie jedoch lässt sich dieser theoretische Input mit der empirischen Forschungspraxis verbinden? Denn die empirische Umsetzung einer Theorie der *borderlands* und der ‚diasporischen Subjektivitäten‘ erscheint ohne den Rückgriff auf die analytische Kategorie sozialer Kategorien zunächst schwierig. Avtar Brah versucht dieses Problem zu lösen, indem sie soziale Kategorien als kontingent, d.h. als Markierer eines „umkämpften Feldes“ konzeptualisiert (1996: 110). Dies bedeutet, dass soziale Kategorien abhängig von den jeweils spezifischen historischen, politischen, sozialen, kulturellen und akademischen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen annehmen können. Diese Erwägungen wiederum lassen weitere Fragen aufkommen, etwa welche methodischen Instrumente geeignet sind, um die Idee zu berücksichtigen, dass Kategorien verschiedene Bedeutungen annehmen können? Oder: Wie verschiebt sich die Bedeutung dieser Kategorien, wenn das Individuum auch in anderen Kategorien verortet ist? Und welche sozialen Kategorien sollten vom/von der Wissenschaftler/-in hervorgehoben werden, in anderen Worten, wie können die jeweils relevanten Kategorien für die Konstitution politischer Subjektivität identifiziert werden?

In Anlehnung an Brah schlage ich daher einen mehrdimensionalen Analyseansatz vor: Auf der Makroebene geht es dabei um eine Rekonstruktion des politischen, soziokulturellen und historischen Kontextes, in den die fokussierte Gruppe von Migrant*innen eingebettet ist. Ziel ist hier, deren kulturelles Bedeutungssystem – und damit die zweite Ebene der Analyse – zu identifizieren, also das, was Stuart Hall (1997) ein „System der kulturellen Repräsentation“ und Homi Bhabha (1990) „Narrativ“ nennt. Diese Begriffe sind von Benedict Andersons (1983) Idee der Nation als einer imaginierten politischen Gemeinschaft (*imagined community*) beeinflusst, die auf kollektiven historischen Erzählungen (Narrativen) basiert und durch diese reproduziert wird. Wie Bhabha (ebd.), Hall (1990) oder auch Paul Gilroy (1993) betonen, schaffen jedoch nicht nur nationale Mehrheitsgesellschaften und Nationen ohne Staaten, sondern auch ethnische und kulturelle Minderheiten sowie migrantische- oder Flüchtlingsgruppen ihre eigenen historischen Narrative als Element der politischen Bewusstseinsbildung. Diese Narrative sind Systeme der kulturellen Repräsentation politischer Gemeinschaften, die ebenso imaginiert sind wie die Nation, die aber über die Grenzen gegebener Nationalstaaten hi-

nausgehen, indem sie historisch marginalisierte Erfahrungen von Flucht, Vertreibung, Emigration und Exil hervorheben. Sie werden daher von Gilroy als „diasporische Narrative“ und von Bhabha als „Gegenerzählungen“ (*counter narratives*) zur Nation bezeichnet. Was die Mikroebene des mehrdimensionalen Analyseansatzes betrifft, sieht Brah „das Erzählen des Selbst und des Rests“ (1996: 138) als zentralen Ansatz. Hier bieten sich biographische Methoden (vgl. Schütze 1983) an, um zu rekonstruieren, was Hall ähnlich wie Brah „Erzählung unseres Ichs“ (1994: 183) nennt. Hall zufolge stellen wir die Wahrnehmung individueller Identität über eine biographische Ich-Erzählung her: „Wenn wir meinen, eine einheitliche Identität von der Geburt bis zum Tod zu haben, dann bloß, weil wir eine tröstliche Geschichte oder ‚Erzählung unseres Ichs‘ über uns selbst konstruieren“ (ebd.). Wie die Biographieforscherin Marie-Francoise Chanfrault-Duchet (1991: 81) betont, enthält die Ich-Erzählung auch verschiedene „Mythen des Ich“, die den partikularen Erfahrungen einer Person Sinn und Kohärenz verleihen. Eine Ich-Erzählung kann indessen nur entstehen, wenn auf symbolische Orte für Subjektpositionierungen und damit für die Artikulation des Ich zugegriffen werden kann. Das bedeutet, dass eine Ich-Erzählung immer eingebettet ist in ein *kollektives* Bedeutungssystem, also in ein System der kulturellen Repräsentation, welches seinerseits kollektive Mythen sowie u.a. vergeschlechtlichte soziale Modelle und -Konstruktionen beinhaltet. Subjektpositionierungen sind jedoch, wie Brah und Hall betonen, immer momentan und flüchtig, d.h. sie sind abhängig von Zeit und Ort der Erzählung sowie vom Gegenüber der oder des Erzählenden. Hall prägte hierfür den Begriff des „dezentrierten Subjekts“ (Hall 1994: 183).⁵

4. *El Retorno*, Grenzüberschreitungen und politische Subjektivitäten

Wie der skizzierte methodologische Rahmen zur Analyse politischer Subjektivitäten in transmigrantischen Kontexten angewendet werden kann, möchte ich nun anhand einiger Thesen zur Rückkehrbewegung *el retorno* zeigen.

4.1 *Den Kontext rekonstruieren:*

Rassismus und Gemeinschaftsbildung in Guatemala

Die *Retorno*-Bewegung war von einer kollektiven Gegenerzählung zur Nation begleitet, die ich das ‚dominante Narrativ der Rückkehr‘ nenne. Dieses Narrativ, aber auch die damit verbundenen Ich-Erzählungen und politischen Sub-

5 Brahs und Halls Analyse des momenthaften Charakters der Subjektkonstitution beleuchtet auch die Probleme der kulturellen Übersetzung und der Machtbeziehungen, die das Verhältnis zwischen Wissenschaftler/-in bzw. Interviewer/-in und subalternen Gruppen im Kontext biographischer und ethnographischer Forschungsmethoden prägen und die ein hohes Maß der kritischen Reflexion der eigenen kulturellen und sozialen Position als Wissenschaftler/-in erfordern (vgl. hierzu u.a. Behar 1993, Radcliffe/Westwood 1993).

jektivitäten, werden der/dem Europäer/-in indessen nur durch die Rekonstruktion des gesellschaftlichen Kontextes, d.h. vor dem Hintergrund der spezifischen Geschichte und Form des postkolonialen Nationalstaates in Guatemala, verständlich. Dieser basiert auf der Konstruktion, Abwertung und Exklusion der indigenen Bevölkerungsmehrheit. Die Segregation und ethnisch bestimmte Fragmentierung des nationalstaatlichen Raumes wurde zum zentralen Prinzip der Herrschaft, eine Machtgeographie, die der Anthropologe Yvon Le Bot (1995: 309) als „Apartheidsregime“ bezeichnet. Dieses Konzept der so genannten *ladinischen Nation* (*nación ladina*) markierte als diskursive Formation alle nationalstaatlichen Modernisierungsprojekte in Guatemala, angefangen von der Etablierung des liberalen Agrarexportstaates in den 1870er Jahren, bis hin zum Aufstandsbekämpfungs- und Entwicklungsprogramm, dem ‚Nationalen Plan für Sicherheit und Entwicklung‘ (*Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo - PNSD*) der Militärregierungen Anfang der 1980er Jahre. Die Konstruktion der ethnischen Differenz wirkte im Rahmen dieser Projekte als dynamischer Mechanismus der sozialen Grenzziehung. So haben sich die konkreten Bedeutungen ethnischer Zuschreibungen wie *indio*, *ladino* und *criollo* und die damit verbundenen sozialen Positionierungen über die Zeit hinweg verschoben (Smith 1990: 3).⁶ Vor diesem Hintergrund kann die – aus den von der katholischen Kirche während der Kolonialzeit angelegten und verwalteten Siedlungen für die indigene Bevölkerung (*reducciones* oder *pueblos de indios*) hervorgegangene – *comunidad indígena* als flexibles Konzept der kommunalen Vergemeinschaftung und kulturellen Identifikation der indigenen Gruppen in Guatemala gesehen werden. Und obgleich sich die *comunidad indígena* den jeweiligen politischen Kräfteverhältnissen entsprechend mehr oder weniger gegenüber dem (National-)Staat und der herrschenden Gesellschaft öffnete (Garbers 2002: 26–35), war und ist die Beziehung zwischen der ‚Welt der *comunidades*‘ und der nationalen Gesellschaft in Guatemala von einem „antagonistischen Verhältnis“ (Smith 1990: 13) geprägt.

Der 1982 unter der Militärregierung von General Efraín Ríos Montt in Gang gesetzte ‚Nationale Plan für Sicherheit und Entwicklung‘ radikalisierte die genannten Kennzeichen nationaler Vergemeinschaftung. Er zielte auf die Zerstö-

6 Der Begriff *ladino* bezeichnet in Guatemala Menschen, die eine auf deskriptiven Kriterien beruhende ‚indigene Lebensweise‘ abgelegt haben und daher mestizisch (geworden) sind (vgl. Le Bot 1995: 20). Mit den liberalen Reformen 1871 in Guatemala wurde der *ladino* in Abgrenzung zum *criollo* (Nachfahre der spanischen Eroberer oder europäischer Einwanderer) wie auch zum *indio* als imaginäres nationales Subjekt des neuen postkolonialen Nationalstaats definiert. Der Begriff *ladino* markiert daher sowohl die Differenz zu Europa als auch zu den indigenen Gruppen Guatemalas. So basiert die dominante nationale Gründungszählung des postkolonialen Guatemala nicht auf dem ‚Mix der Kulturen‘, der *mestizaje* wie etwa in Mexiko, sondern auf einem erfolgreich von *criollos* und *ladinos*, die gegen die spanische Krone aufbegehren, niedergeschlagenen indigenen Aufstand von 1820, ein Jahr vor der Unabhängigkeitserklärung (ebd.: 88).

rung der *comunidad indígena* als eine zum Nationalstaat verschiedene und damit bedrohliche Form sozialer Organisation und kultureller Identifikation. So gehörten zu den wichtigsten Elementen des ‚Nationalen Planes‘ erstens die Ermordung oder Vertreibung der zur ‚kommunistischen Gefahr‘ erklärten indigenen Gruppen und zweitens die konsequente Einbindung der ‚besiegten‘ indigenen Männer in paramilitärische Strukturen (Stepputat 1999: 224). Das dritte zentrale Element bestand in der Ausübung systematischer sexueller Gewalt gegen indigene Frauen, insbesondere Mütter und Schwangere, die als biologische und kulturelle Reproduzentinnen der *comunidad indígena* wahrgenommen und zur ‚Gefahr für die nationale Sicherheit‘ erklärt wurden (CEH 1999). Aus einer grenzüberschreitenden Perspektive, lässt sich der historische und politische Kontext von *el retorno* wie folgt zusammenfassend beschreiben: Die mit dem Nationalstaat in Guatemala verbundenen Herrschaftsprinzipien der Segregation und der Exklusion der indigenen Gruppen haben zu einem Auseinanderfallen von geographischem Raum und Kultur (Nation versus *comunidad*) innerhalb der staatlichen Grenzen, d.h. zu einer ‚Nation kurzer Reichweite‘ geführt, aus der die indigenen Gruppen weitgehend ausgeschlossen waren und mit der sie sich deshalb kaum identifizierten. Flucht und Exil manifestierten dieses Auseinanderfallen jenseits der staatlichen Grenzen in den mexikanischen Flüchtlingscamps. ‚Exil‘ bedeutete für die Flüchtlinge deshalb zwar Zerstörung und Verlust, aber nicht Heimatlosigkeit im Sinne ‚nationaler Entwurzelung‘. *El retorno* als Form der politischen Artikulation machte vielmehr ihre eng an die *comunidad indígena* geknüpften sozialen und kulturellen Praktiken sichtbar, welche sich nicht in die Nationalkultur einschreiben.

4.2 *Kulturelle Repräsentation: Die Rückkehr als Gegenerzählung zur Nation*

El retorno beinhaltet also das Sichtbar-Werden sozialer und kultureller Praktiken der vertriebenen indigenen Gruppen oder – mit anderen Worten – ein spezifisches System der kulturellen Repräsentation, das durch ein (dominantes) Narrativ der Rückkehr artikuliert wurde. Dieses Narrativ basierte auf einer starken Abgrenzung zur *nación ladina* und zum guatemalteckischen Nationalstaat. So vollzogen die politischen Vertretungen der Flüchtlinge in Mexiko, wie Finn Stepputat (1994) hervorhebt, mit der Bezeichnung *el retorno* (die Rückkehr), die sie ihrem Rückkehrprojekt gaben, eine bewusste sprachliche Abgrenzung zu den staatlichen Rückführungsprogrammen, die von der ersten auf die Militärs folgenden, aber von diesen kontrollierten, formaldemokratischen Regierung Guatemalas ab 1986/1987 in den Flüchtlingscamps in Mexiko gestartet und *repatriación* (Repatriierung) genannt wurden. Sie sahen die Eingliederung der aus Mexiko zurückgeführten Flüchtlinge in eine militarisierte soziale Ordnung sowie die Rekrutierung der Männer in paramilitärische

Verbände vor. Vor diesem Hintergrund erhielt die Unterscheidung zwischen *retorno* und *repatriación* eine politisch aufgeladene Bedeutung: Die Flüchtlingsvertretungen grenzten sich vom Paramilitarismus und von der nationalen Gemeinschaft der ‚bewaffneten Patrioten‘ ab. Sie formulierten stattdessen mit dem Begriff *retorno* ein eigenes politisches Projekt.

Zugleich verbanden die Flüchtlinge, wie Stepputat weiter ausführt, mit *el retorno* ein normatives Konzept des sozialen Seins. In Abgrenzung zur Figur des paramilitarischen Kämpfers wurde das (männliche) Subjekt des so genannten ‚echten Flüchtlings‘ konstruiert. Gemeint ist eine diskursive Figur, die Normen des sozialen Handelns und moralische Standards innerhalb der Flüchtlingsgemeinschaft verkörperte: Hierzu gehörten die Erfahrungen des Wanderns und des Leidens – wie Gewalt, Vertreibung und Enteignung – und insbesondere die Wahrnehmung des Exils als einem Zeit-Raum des Übergangs. Dies bringt der religiös aufgeladene Begriff der *posada* (etwa: Herberge für Durchreisende) zum Ausdruck, der von vielen Flüchtlingen zur Bezeichnung ihres Aufenthaltes in Mexiko verwendet wurde. Die Bestimmung der Figur des ‚echten Flüchtlings‘ lag also im Kampf für die Rückkehr. Nicht zuletzt etablierten die Flüchtlingsvertretungen auch eine eigene historische Erzählung, welche die Geschichte des Kampfes der Armen für materielle Verbesserungen, Autonomie und Würde sowie den Widerstand gegen die ‚Reichen und ihr Militär‘, die Krieg gegen die Armen führten und sich deren Land aneigneten, hervorhob. Auch eine gemeinsame Zukunft wurde anvisiert, in der die Flüchtlinge gemeinsam zurückkehren, ihren von der Armee enteigneten Landbesitz zurückerobern und autonome *comunidades* gründen.

Die historische Erzählung und das System der kulturellen Repräsentation der Rückkehrbewegung *el retorno* hingen also eng mit der Organisation einer kollektiven und kommunal orientierten Rückkehr in die *comunidades* zusammen. In diesem Kontext ist die Bedeutung von Gruppen und Akteuren aus dem Umfeld der befreiungstheologisch orientierten und ebenfalls von den Militärregierungen verfolgten ‚Katholischen Aktion‘ (*acción católica*) hervorzuheben. Eine Gruppe von Aktivist*innen der *acción católica* gründete in Mexiko die ‚Guatemaltekeische Kirche im Exil‘ (*Iglesia Guatemalteca en el Exilio* – IGE). Diese Gruppe unterhielt enge Beziehungen zu den Vertriebenen und publizierte ab Ende der 1980er Jahre die ersten Texte über deren Schicksal, die auch in den Flüchtlingscamps kursierten. Es war jedoch insbesondere der Kulturanthropologe und Jesuit Ricardo Falla, der jahrelang Vertriebene begleitete, die Erfahrungen und Lebensgeschichten unzähliger Flüchtlinge aufzeichnete, sie in eine kohärente kollektive Erzählung ‚übersetzte‘ und mehrere Beiträge zum Thema veröffentlichte (u.a. Falla 1992 und 1995). Falla deutete Vertreibung, Exil und Rückkehr als kollektiven und individuellen Ritus des Übergangs – als *rite de passage* (vgl. van Gennep 1986, Turner 1989). Die Bewegung im Zeit-Raum der Vertreibung und Flucht beschreibt er als „*tiempos de*

sueños“ (etwa: ‚Traum-Zeiten‘), als Grenzerfahrung, in der eine Gruppe oder Person nicht mehr ist, was sie war, und noch nicht das ist, was sie sein wird: „Wir befanden uns jenseits, in einem Niemandsland, in der Liminalität“ (Falla 1995: 24). Die Erfahrungen der Vertriebenen „komponierte“ Falla, wie er selbst schreibt, zu einem „Evangelium“, zum „religiösen Epos“ und zur „Trilogie“ aus Vertreibung (Exodus), Exil (Herberge) und Rückkehr (Erlösung) (ebd.: 33–38, 40ff., 56). Ähnlich wie bei Falla steht auch in den Texten der IGE (1987) der Passageritus im Zentrum. Erzählt wird in verschiedenen Variationen die männliche ‚Subjektwerdung‘ durch Erfahrungen der Migration, der Flucht und des Exils, mit anderen Worten die durch Grenzüberschreitungen verlaufende Verwandlung des recht- und besitzlosen Wanderarbeiters, Tagelöhners oder vertriebenen Siedlers in einen autonomen, Land besitzenden *campesino*.

Diese hier nur thesenartig rekonstruierte Gegenerzählung zur Nation war also stark von den grenzüberschreitenden Diskursen der Befreiungstheologie beeinflusst. Im Gegensatz zu den nationalen Erzählungen konnten sich die Flüchtlinge mit dieser Erzählung identifizieren und sie legitimierte das Recht auf Rückkehr, indem sie die Flüchtlinge als historische politische Gemeinschaft von vertriebenen *comunidades indígenas* repräsentierte, in deren Zentrum die Figur des ‚echten Flüchtlings‘ und damit das (männliche) Subjekt des enteigneten *campesino* im Kampf gegen die Vertreter der Nation, die ‚Reichen und ihr Militär‘ stand. Dieses dominante Narrativ der Rückkehr beinhaltete allerdings auch weibliche Bilder, die v.a. auf katholische Marienfiguren rekurrierten. Im erwähnten Text von IGE (1987) beispielsweise finden sich weibliche Repräsentationen wie die der passiven und unter dem Verlust ihrer Familie leidenden Mutter, die als Opfer-Metapher für die Massaker und Vertreibungen der Armee auftaucht. Dennoch: Obgleich als passiv und leidend konstruiert, boten diese religiösen Mutterbilder den Frauenflüchtlingen in der Exil-Situation *einen* möglichen Ort für eine Positionierung als historische Subjekte und damit für die politische Artikulation. Diese Positionierung beinhaltete das Potenzial radikaler politischer Subjektivität. Denn die Frauenflüchtlinge waren als indigene Frauen von der guatemaltekischen Nationalkultur nicht nur ausgeschlossen, sondern die indigene Frau wurde während des Krieges in besonderer Weise verfolgt, sie erhielt, anders als die indigenen Männer, nicht einmal das Angebot auf bewaffneten Patriotismus (Paramilitarismus). Sie galt vielmehr als Kriegsziel und bedeutete damit eine verbotene Positionierung.

Diese These bekommt mehr Gehalt, wenn man die Mikroebene des vorge-schlagenen Analyserahmens, d.h. die Ebene der Ich-Erzählungen hinzuzieht. Daher möchte ich nun einen Ausschnitt aus einem biographischen Interviews mit der Rückkehrerin Gabriela García analysieren, indem ich ihre Ich-Erzählung mit der Kontext- und Repräsentationsebene verknüpfe. Dabei wird deutlich, wie eine Ich-Erzählung politische Subjektivität konstituiert, wie und

warum dabei auf welche Elemente des dominanten Narrativs der Rückkehr zugegriffen wird und warum die Positionierung als Mutter in der Rückkehrbewegung das Potenzial radikaler politischer Subjektivität beinhaltet.⁷

4.3 Ich-Erzählung und politische Subjektivitäten

Gabriela García wurde 1942 in einer *comunidad* im westlichen Hochland der Provinz Huehuetenango nahe der mexikanischen Grenze geboren. 1982 flüchteten sie, ihr Partner und drei ihrer Kinder über die Grenze nach Mexiko, nachdem die Armee in den umliegenden Orten mehrere Massaker verübt hatte. In den ersten Wochen der Flucht bekommt Gabriela ihr fünftes Kind, eine Tochter. Die folgenden 16 Jahre verbringt sie in verschiedenen Flüchtlingscamps im süd-mexikanischen Bundesstaat Chiapas. Anfang der 1990er Jahre wird sie für die Rückkehr politisch aktiv. Schnell gehört Gabriela zu den Protagonistinnen ihrer Rückkehrgruppe, die als eines der wenigen weiblichen Mitglieder der Landkommission mit der guatemalteckischen Regierung über die Landrechte ihrer Gruppe verhandelt und in dieser Funktion mehrmals von Mexiko nach Guatemala reist. 1998 schließlich kehren Gabriela, ihre Familie und weitere 150 Familien nach Guatemala zurück. Doch nicht ihre politischen Aktivitäten in der Landkommission, sondern die Umstände der Geburt ihrer Tochter auf der Flucht nach Mexiko stehen im Zentrum ihrer Ausführungen zu Flucht und Exil. Hier heißt es:

„Und ich sagte zu meinem Mann, wenn wir hier [in einem Auffanglager für Flüchtlinge kurz hinter der mexikanischen Grenze] blieben, würde ich es nicht ertragen. Ich fürchtete, dass mir etwas zustoßen könnte. Ich schlug vor, eine andere posada zu suchen. Also ging er mit mir weiter nach Mexiko hinein. [...] Dort suchte er eine posada. Ich wurde ruhiger und dachte, dass ich bleiben und mein Kind zur Welt bringen könne. Aber so war es nicht, denn bald kam die Migrationspolizei und sagte, [...] dass [wir uns] auf der anderen Seite der Landstraße sammeln sollten, die weiter [von der Grenze] entfernt war. So verließen wir den Ort und gingen dorthin, wo bereits eine Gruppe von Genossen in einem einzelnen Haus campierte. Dort sagte ich zu meinem Mann – ich war schon kurz vor der Niederkunft – ich sagte zu ihm: ‚Vielleicht werde ich mich hier einrichten, Du, ich möchte mit meiner Last nicht mehr weiter gehen.‘ Aber es kam nicht so, wir verließen den Ort wieder und gingen nach Guadalupe Victoria. [...] Aber wir blieben auch nicht in Guadalupe, wir gingen zu einem rancho [ein Stall oder eine kleine Farm], er hieß Coyugal. Und zwei Wochen nachdem wir dort angekommen waren, brachte ich meine Tochter zur Welt. Diese Nacht verbrachte ich schlecht, ich litt, keine Hebamme war da. Allein sitze ich dort mit dem Rücken zum Feuer, nur mein Mann begleitet mich, nur die Tierchen, die nachts unterwegs sind, kommen herein und singen in der Nacht. Sie kommen kurz herein, um ein Ründchen zu drehen und gehen wieder. Morgens [...] stand [ich] auf, setzte mich nah an die Feuerstelle und machte Feuer. Ich fühlte mich schwach. Nach zwei Tagen stand ich wieder auf. Mein Mann mahlte das Maismehl in der Mühle und ich machte daraus tortillas [Maisfladen].“

Die Anthropologin Mary Louise Pratt (2004) beschreibt die Wiederkehr neotestamentarischer Repräsentationen als häufig anzutreffendes Muster, um Erfahrungen der Migration bzw. der Vertreibung in Sinn stiftende Erzählformate

7 Vor- und Zuname der interviewten Person wurden geändert. Die Interviews wurden am 20. Mai und am 20. Juni 2002 in der Rückkehrgemeinde La Trinidad geführt.

zu bringen. Auch Gabriela ‚formatiert‘ ihre Erfahrungen der Flucht nach Mexiko, das ständige Umherziehen und die bevorstehende Niederkunft mit Hilfe eines religiösen Erzählmusters. Sie repräsentiert die bevorstehende Geburt ihres Kindes während der Flucht als eine Variation der Geburt Jesu⁸. Der von ihr verwendete Ausdruck *posada* hat hier die gleiche Bedeutung und beinhaltet ähnliche Bilder wie in der neutestamentarischen Erzählung: Ihr Partner und sie ziehen umher und suchen eine *posada*, wo sie ihr Kind zur Welt bringen kann. Sie finden sie schließlich in einem *rancho*, einem Stall. Gabrielas Ich-Gestaltung bezieht sich dabei auf die katholische Figur der Marien gleichen ‚Mutter‘, die sich auch im dominanten Narrativ der Rückkehr findet. Allerdings steht im Mittelpunkt ihrer Geschichte nicht der enteignete *campesino*, sondern die (werdende) Mutter. Gabriela aktiviert damit die Marien-Figur und verschiebt so ihre Bedeutung. Die Erzählung der Geburt ihrer Tochter begründet deshalb, so meine These, Gabrielas ‚Mythos des Ich‘. Mit der narrativen Anordnung ihrer Erfahrungen als religiösen *rite de passage* bringt sie sich selbst als politisches Subjekt eines entstehenden Kollektivs von Flüchtlingen hervor. Um diese Mutter-Positionierung als eine politische zu verstehen, muss sie allerdings weitergehend kontextualisiert werden: Wie Enakshi Dua über indigene Frauen in Kanada schreibt, können diese nicht den symbolischen Ort der Reproduzentin der Nation (‚Mutter der Nation‘) einnehmen. Sie können jedoch eine Positionierung als ‚Mutter‘ einer imaginierten indigenen Gemeinschaft vollziehen. Diese Subjektposition nennt Dua „mother of community“ (Dua 1999: 12). In diesem Sinne geriert sich Gabriela in ihrer Ich-Erzählung als eine Art ‚Mutter der imaginierten Rückkehrgemeinschaft‘.⁸ Zum zweiten hat dieser ‚Mythos des Ich‘ auch eine ganz konkrete politische Bedeutung: So weisen Soziologinnen wie Elizabeth Jelin (1990) und Maxine Molyneux (2001) in ihren Arbeiten über Geschlechterpolitiken und Frauenbewegungen in der postkolonialen Geschichte Lateinamerikas immer wieder auf die Bedeutung der (Selbst-)Repräsentation als Mutter als politische Positionierung und Anerkennungsstrategie von Frauen in ihren Kämpfen um Staatsbürgerrechte und Aktivitäten gegen autoritäre Regime hin. Das bekannteste Beispiel sind hier wohl die „Madres de Plaza de Mayo“ in Argentinien. Auch Sarah Radcliffe und Sallie Westwood (1993) analysieren verschiedene Strategien der Aneignung, Umdeutung und Politisierung der Mutterschaft in Lateinamerika, insbesondere durch sozial marginalisierte und indigene Frauen, die zumeist auf die Marienbilder der katholischen Kirche rekurrieren. Diese konkurrieren mit dem ethnisch privilegierten Bild der ‚Mutter der Nation‘, aus dem arme und indigene Frauen ausgeschlossen sind. Im Rahmen der Operationen der guatemal-

8 Der Begriff der imaginierten Rückkehrgemeinschaft (*imagined returned community*) ist Stepputat (1994) entlehnt, der damit das System der kulturellen Repräsentation von *el retorno* zu bezeichnet.

tekischen Militärregierungen wurden, wie oben gezeigt, indigene Mütter sogar zur nationalen Bedrohung und damit zum militärischen Angriffsziel erklärt (vgl. Radcliffe und Westwood 1993: 14). Gabrielas Hervorhebung der Schwangerschaft und Geburt ist daher auch als ein politisches Statement für das Recht auf Mutterschaft der indigenen Frau, auf die Integrität ihrer Familie und ihres Körpers zu interpretieren. Der diasporische Charakter von Gabrielas ‚Mythos des Ich‘ wird indessen deutlich, wenn der Erzählabschnitt über die Geburt mit dem nachfolgenden verknüpft wird:

„So war unser Leben und so wuchs mein Töchterchen heran. Wir verließen Guadalupe, gingen in ein Flüchtlingscamp, unser Häuschen wurde gebaut. Wir strengten uns an für den retorno. Dann wurden die Friedensverträge unterzeichnet. Das war, als sie uns sagten, dass es für diejenigen, die zurückkehren wollten, eine Möglichkeit gäbe, um ein Stück Land zu erhalten. Fünf Jahre kämpften wir für die Rückkehr. Mein Töchterchen war schon 17, als wir nach Guatemala zurückkamen. 17 Jahre waren wir in Mexiko, das Alter, das sie hat. Zwei Wochen vor ihrer Geburt kam ich nach Coyugal und sie war schon eine junge Frau, als sie zurück kam ... und so haben wir die Zeit verbracht“.

Die Geburt und die Kindheit der jüngsten Tochter erhalten in Gabrielas Erzählung auch eine wichtige Funktion zur Konstruktion von Zeit und Raum des Exils. Sie erzählt die 17 Jahre in Mexiko sowie den Kampf um Rückkehr in stark geraffter Form und in Begriffen des Heranwachsens ihrer Tochter. Dies und die Verwendung der *posada*-Metapher zeigt, dass Gabriela Mexiko als *borderland*, als liminalen Zeit-Raum des Übergangs zu etwas Neuem konzeptualisiert. Diese Form der narrativen Herstellung von Zeit und Raum dient aber nicht nur der diasporischen Subjekt-Positionierung als Mutter, sondern Geburt und Heranwachsen der Tochter sind auch Metaphern für eine kollektive Zukunft der Flüchtlinge – auf der anderen Seite der Grenze.

5. Fazit

Der *border feminism* geht im Gegensatz zu Intersektionalitäts-Ansätzen davon aus, dass nicht die Suche von Individuen und Gruppen nach (wenn auch multiplen) Verortungen in sozialen Kategorien, sondern vielmehr individuelle und kollektive Erfahrungen der Überschreitung, Verhandlung und Verschiebung politischer, symbolischer und diskursiver Grenzen (d.h. auch kategorialer Grenzen) ‚radikale politische Subjektivitäten‘ formen. Diese werden als ‚diasporisch‘ bezeichnet (Sandoval 1998). Damit geht der *border feminism* mit seinem zentralen Konzept der *borderlands* über das Intersektionalitäts-Paradigma hinaus und beinhaltet insbesondere für die Migrationsforschung eine wichtige methodologische Erweiterung: Sie besteht darin, dass die Konstitution politischer Subjektivitäten und die Aneignung von politischer Handlungsmacht von der Grenzüberschreitung als einer zentralen sozialen und kulturellen Erfahrung her gedacht und das (ver-)handelnde Subjekt in den Mittelpunkt der Analyse gestellt werden. Und obgleich die Idee der *borderlands* für

die Tendenz zur Idealisierung des hybriden und diasporischen Subjekts kritisiert wird, beinhaltet sie nicht nur das Potenzial radikaler politischer Subjektivität, sondern auch das Potenzial einer radikalen Methodologie, welche die Macht der analytischen Kategorien dekonstruiert, aber in der empirischen Forschungspraxis schwer umzusetzen ist.

Der in diesem Beitrag vorgeschlagene methodologische Rahmen zur Analyse politischer Subjektivitäten in transmigrantischen Räumen basiert daher auf einer Kombination der *borderland*-Konzeption von Gloria Anzaldúa mit Brahs Idee der kontingenten Kategorien und ihren Vorschläge für ein methodisches Vorgehen. In der Anwendung dieses Rahmens auf die Rückkehrbewegung *el retorno* ist deutlich geworden, dass das dominante Narrativ der Rückkehr, die Ich-Erzählungen der Rückkehrer/-innen und die politischen Subjektivitäten, die mit *el retorno* verbunden waren, vor allem von Grenzüberschreitungen auf verschiedenen Ebenen geprägt sind. Auf der materiellen Ebene gehören hierzu die Vertreibung nach Mexiko und die Rückkehr nach Guatemala. Auf der symbolischen und diskursiven Ebene fällt der Einfluss religiöser Erzählmuster der Befreiungstheologie auf. Die Flüchtlinge und Rückkehrer/-innen ordnen daher ihre Erfahrungen der Grenzüberschreitungen narrativ als *rite de passage* an. Hier erscheint Mexiko als *borderland*, als Zeit-Raum des Übergangs, der mit dem Begriff *posada* bezeichnet wird. Die männlichen Rückkehrer jedoch können im Prozess der Subjektpositionierung auf real existierende und aktive soziale Modelle für Männer zugreifen, beispielsweise auf die soziale Figur des selbstbestimmten *campesino*. Für Frauenflüchtlinge und Rückkehrerinnen wie Gabriela stehen entsprechende weibliche Figuren nicht bereit. Eine Möglichkeit ist es deshalb, die Mutterschaft hervorzuheben, um das passive katholische Bild der Maria oder ‚verbotene‘ Subjektpositionen wie die der indigenen Mutter anzueignen, zu verschieben und zu politisieren. Die politische Dimension der Positionierung als indigene Frau bleibt in Gabrielas Ich-Erzählung jedoch ohne eine Rekonstruktion des Kontextes auf der Makroebene unsichtbar: Dieser Kontext ist die guatemaltekeische Gesellschaft, deren Herrschaftsbasis Rassismus ist und Mutterschaft daher ein „umkämpftes Feld“ (Brah) bildet. Im spezifischen Kontext, in dem *el retorno* zu verorten ist, beinhaltet die Subjektposition ‚Mutter‘ also das Potenzial radikaler Subjektivität. Durch diese Position wurden einerseits Subversion und Widerstand gegen den rassistischen ladinischen Nationalstaat sowie Forderungen auf das Recht der physischen Integrität von Körper und Familie artikuliert. Andererseits symbolisierte Mutterschaft im *borderland* des *posada*-Setting die Entstehung und Reproduktion einer Gemeinschaft zukünftiger Rückkehrer/-innen sowie eine gemeinsame Zukunft auf der anderen Seite der Grenze, die, als sie Gegenwart wurde, wieder neue Subjektpositionierungen erforderte.

Literatur

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York: Verso.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *The Border/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Book.
- Arbour, Francis (1994): Voices of Women: A New Force Shaping the Guatemalan Return, *Refuge* 13:10, 16-7.
- Avanco (1992): *Donde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retornados*, Guatemala City: Avanco.
- Bhabha, Homi K. (1990): *Nation and Narration*, London/New York: Routledge.
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, London/New York: Routledge.
- Chanfrault-Duchet, Marie-Francoise (1991): Narrative Structures, Social Models, and Symbolic Representation in the Life Story, in Berger Gluck, Sherna und Daphne Patai (Hg.), *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, London/New York: Routledge, S. 77-92.
- CEH - Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999): *Guatemala. Memoria del silencio. Tz'itil na'tab'al* Guatemala City: CEH.
- Costa, Sérgio (2005): (Un-)Möglichkeiten einer postkolonialen Soziologie, in: Brunkhorst, Hauke und Sérgio Costa (Hg.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie: zur Konstitution der fragmentierten Weltgesellschaft*, München/Mering: Hampp Verlag, S. 217-246.
- Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, *Stanford Law Review* 43:6, 1241-99.
- Crosby, Alison (1999): To Whom Shall the Nation Belong? The Gender and Ethnic Dimension of Refugee Return and the Struggle for Peace in Guatemala, in North, Liisa L. und Alan B. Simmons (Hg.), *Journeys of Fear - Refugee Return and National Transformation in Guatemala*, Montreal/London: McGill-Queen's University Press, S. 176-96.
- Dua, Enakshi (1999): Introduction. Canadian Anti-Racist Feminist Thought: Scratching the Surface of Racism, in Dua, Enakshi und Angela Robertson (Hg.), *Scratching the Surface. Canadian Anti-Racist Feminist Thought*, Toronto: Women's Press, S. 7-31.
- Falla, Ricardo (1992): *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala City: Editorial Universitaria.
- (1995): *Historia de un gran amor. Recuperación autobiográfica de la experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia, Ixcán*, Guatemala City: Universidad San Carlos.
- Garbers, Frank (2002): *Geschichte, Identität und Gemeinschaft im Rückkehrprozess guatemaltekischer Kriegsflüchtlinge*, Münster/Hamburg/London: LIT-Verlag.
- García, Alma A. (1989): The Development of Chicana Feminist Discourse 1970-1980, *Gender & Society* 3:2, 217-38.
- van Gennep, Arnold (1986): *Übergangsriten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity ad Double Consciousness*, London/New York: Verso.
- Hall, Stuart (1990): Cultural Identity and Diaspora, in J. Rutherford, *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence and Wishart, S. 222-37
- (1994): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg: Argument-Verlag.
- (1997): The Work of Representation, in Stuart Hall (Hg.), *Cultural Representation and Signifying Processes*, London: Sage Publications, S. 13-74.
- IGE - Iglesia Guatemalteca en el Exilio (1987): *Nosotros conocemos nuestra historia*, Mexico: s.l.
- Jelin, Elizabeth (Hg.) (1990): *Women and Social Change in Latin America*, London: Zed Books.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2005): Race, Class, Gender: Reclaiming Baggage in Fast Traveling Theories, *European Journal of Women's Studies* 12:3, 249-65.
- Kron, Stefanie (2005): ‚Las Retornadas‘ - Nach dem Exil: Dimensionen von Gemeinschaft und

- politischer Subjektivität in Erzählungen der Rückkehr. Eine Fallstudie über Guatemalas Kriegsflüchtlinge, Online-Veröffentlichung 13.12.2005, <http://www.diss.fu-berlin.de/2005/337>, Zugriff 03.08.2009.
- (2007): Nach dem Exil. Guatemala: Politische Subjektivität in Erzählungen der Rückkehr, in Stephanie Schütze et al. (Hg.), *Transkulturalität und Geschlechterverhältnisse*, Berlin: Tranvia, S. 66-90.
- (2008): ‚Am Rande erzählt‘ Geschichtspolitik im Kontext von transnationaler Migration, Exil und Diaspora, in Bertold Molden und David Mayer (Hg.), *Vielstimmige Vergangenheiten. Geschichtspolitik in Lateinamerika* Münster/Hamburg/London: LIT-Verlag, S. 171-90.
- Le Bot, Yvon (1995): *La guerra en tierras mayas – Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Levitt, Peggy und Sørensen, Ninna Nyberg (2004): The Transnational Turn in Migration Studies, *Global Migration Perspectives* 6, 1-13.
- Manz, Beatriz (1988): *Repatriation and Reintegration: An Arduous Process in Guatemala*, Washington: Georgetown University, Center for Emigration Policy & Refuge.
- Maquín, Mama und Women’s Centre for Research and Action (CIAM) (1994): *From Refugees to Refugees: A Chronicle of Women Refugees Experience in Chiapas*, Comitán, Mexico: CIAM.
- McCall, Leslie (2005): The Complexity of Intersectionality, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30:3, 1771-802.
- Molyneux, Maxine (2001): *Women’s Movements in International Perspective – Latin America and Beyond*, Houndmills [England]; New York: Palgrave.
- Naples, Nancy A. (2008): *Crossing Borders: Feminism, Intersectionality and Globalisation*, Hawke Research Institute Working Paper Series 36.
- Nayak, Mechana und Suchland, Jennifer (2006): Gender Violence and Hegemonic Projects, *International Feminist Journal of Politics* 8: 4, 467-85.
- Nolin Hanlon, Catherine (1999): Guatemalan Refugees and Returnees. Place and Maya Identity, in Liisa L. North und Alan B. Simmons (Hg.), *Journeys of Fear – Refugee Return and National Transformation in Guatemala* (Montreal/London: McGill-Queen’s University Press), S. 213-234.
- Pessar, Patricia (2001): Women’s Political Consciousness and Empowerment in Local, National, and Transnational Contexts: Guatemalan Refugees and Returnees, *Identities: Global Studies in Culture and Power* 7, 461-500.
- Portes, Alejandro u.a. (2007): Migrant Transnational Organizations and Development: A Comparative Study, *International Migration Review* 41: 1, 242-281.
- Pratt, Mary Louise (2004): Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos, in Pajuelo, Ramón und Pablo Sandoval (Hg.), *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, S. 399-415.
- Radcliffe, Sarah und Westwood, Sally (1993): Gender, Racism and the Politics of Identities in Latin America, in Radcliffe, Sarah und Sallie Westwood (Hg.), *Vival Women and Popular Protest in Latin America*, London/New York: Routledge, S. 1-29.
- Sandoval, Chéla (1997): Mestizaje as Method: Feminists-of-Color Challenge the Canon, in Carla Trujillo (Hg.), *Living Chicana Theory. Series in Chicana/Latina Studies*, Berkeley: Third Woman Press, S. 352-70.
- Schiller, Nina Glick und Wimmer, Andreas (2003): Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration. An Essay in Historical Epistemology, *International Migration Review* 37, 576-610.
- Schütze, Fritz (1983): Biographieforschung und narratives Interview, *Neue Praxis* 13:3, 283-94.
- Schütze, Stephanie (2007): Dossier: En(tre) dos naciones: articulación política y cultural de los mexicanos en Estados Unidos, *Iberoamericana* 25, 143-154.
- Smith, Carol (1990): Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space, in Carol Smith (Hg.), *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988* (Austin: University of Texas Press), S. 1-30.

- Stepputat, Finn (1994): Repatriation and the Politics of Space: the Case of the Mayan Diaspora and Return Movement, *Journal of Refugee Studies* 7:2-3, 175-85.
- (1999): Repatriation and Every day Forms of State Formation in Guatemala, in Richard Black und Kalid Khoser (Hg.), *The End of the Refugee Cycle? Repatriation and Reconstruction*, Oxford: Berghahn Books, S. 210-26.
- Turner, Victor (1989): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vertovec, Stephen (2009): *Transnationalism. Routledge Series. Key Ideas*, London/New York: Routledge.
- Vila, Pablo (2003): The Limits of American Border Theory, in Vila, Pablo (Hg.), *Ethnography at the Border*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 306-41.
- Warren, K.B. (1998): *Indigenous Movements and their Critics: Pan Mayan Activism in Guatemala*, Princeton: Princeton University Press.

JEP

Journal für Entwicklungspolitik



Ausgaben 2010:

- 1-2010 Soziale Bewegungen und Staat in Lateinamerika
- 2-2010 Global Development Network
- 3-2010 Bridging the Social and the Natural in Development Studies
- 4-2010 EntwicklungsexpertInnen

Bestellungen:

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Sensengasse 3, A-1090 Wien, Fax + 43 - 1 - 317 40 15
office@mattersburgerkreis.at, www.mattersburgerkreis/jep
Einzelheft: € 9.80, Jahresabonnement: € 39.80