

La Lucha Sigue: Izkušnje zapatistk z zakonom, patriarhalnostjo in pravicami

1. UVOD

V razdrobljenem svetu, kakršen je naš, postajajo 'kulturna prizadevanja' kot del boja za identiteto čedalje močnejša. V tem kontekstu so 'nova družbena gibanja' v način razumevanja dinamike družbenih sprememb vnesla nove kategorije. Sodobna gibanja Latinske Amerike odkrivajo nove poti političnega delovanja in odpirajo prostor za nove dejavnike.

V okviru družbenih gibanj v Latinski Ameriki bo ta prispevek osredotočen na zapatistično gibanje v Mehiki. Kot staroselsko gibanje so zapatisti uporabili instrumente hegemonskega političnega in pravnega sistema, da bi z njimi poudarili problematiko pravic staroselcev. Njihove strategije so prikazane tako v mednarodni kot tudi v nacionalni areni. Kot gibanje, ki temelji na svoji 'identitetni politiki', kot bi jo imenoval Manuel Castells, zapatisti razkrivajo številne oblike svojega boja. Boj je zasnovan na njihovi etnični identiteti, prepleteni z rasizmom, razredom in politiko. Gibanje razkriva pomanjkljivosti in neuspehe liberalnih držav v Latinski Ameriki; pokaže, kako so bile staroselske populacije izločene iz političnega, pravnega in ekonomskega ustroja. V tem okviru se poskuša staroselsko gibanje pogajati o avtonomiji in samoodločbi kot del zahteve po priznanju in pravicah.

Zelo pomembna značilnost zapatističnega gibanja je bila vključitev novih družbenih akterjev kot so staroselke. Staroselk kot manjšino znotraj manjšine država ne zatira le zaradi njihove etnične pripadnosti, pač pa tudi zato, ker so ženske. Ta 'drugost' jih postavlja v dvakrat neugoden položaj. Vendar pa je ženska vključitev v gibanje odprla prostor za njihovo uveljavitev. Ženske se danes z uporabo uradnega diskurza države pogajajo s patriarhalnimi strukturami in tako postavljajo v negotovost strukturo pravnega reda, 'desnosredinski pristop' in diskurz človekovih pravic. Hkrati staroselke rekonstruirajo pomen avtonomije in samoodločbe iz ženskega zornega kota. Kot manjšinska skupina odkrivajo

“vrzeli” znotraj države in komunalnega pravnega okvira in razodevajo, do je sistem moško usmerjen v razmerju do pravic in spoštovanja žensk.

Ta članek bo prikazal splošno sliko položaja žensk znotraj njihovih skupnosti. Uporabljeni študijski primeri opisujejo kompleksen položaj, v katerem poskušajo staroselke nagovoriti kolektivno težnjo gibanja, medtem ko se istočasno nanašajo na boj za lastne pravice.

Analiza temelji na etnografski raziskavi. Etnografije bodo prikazale pomembnost antropološkega pristopa za razumevanje notranje dinamike strukture skupnosti, kjer živijo te ženske. Etnografije, uporabljene v tem prispevku, so usmerjene na spol, hkrati pa odkrivajo odnose žensk z moškimi, tradicijo, zakonom, ekonomijo in družbo.

Z uporabo teoretične metode pravne antropologije, z uporabo tega okvira, pristop bogati tematike etničnosti, pravic in spolov. Omogoča razumeti, da so pravni sistemi rezultat odnosov moči določenega družbenega okolja. Izkušnje staroselk bodo pokazale, kako je pravni diskurz mogoče uporabiti v prid ali proti določenim skupinam. Kakorkoli že, te ženske skozi svojo javno udeležbo odkrivajo, kako lahko manjšine uporabljajo isti diskurz in ga preoblikujejo, da bi se pogajale s strukturami moči.

Ko zapatistke in ne-zapatistke

vse ženske

dvignejo svoje pesti

kdo bo zanikal, Chiapas,

da tvoj duh ni ženski?

Concepción Suárez Aguilar, januar 1998

2. POJASNJEVANJE DRUŽBENIH GIBANJ: NOVA DRUŽBENA GIBANJA V LATINSKI AMERIKI

‘Nova družbena gibanja’ (kot se imenujejo) dajejo občutek novih popularnih gibanj, ki uprizarjajo nove prakse političnega delovanja, medtem ko ‘stara’ gibanja, katerih sestavni del je bil zlasti delavski razred, vidijo družbo kot samostojno enoto, ki jo sestavljajo razredni odnosi, ti pa se lahko spremenijo samo skozi ‘Revolucijo’.

Za Alana Touraina je nemogoče definirati predmet proučevanja, imenovan ‘družbena gibanja’, ne da bi najprej izbrali splošno metodo analize družbenega življenja. Touraine kategorijo ‘družbena gibanja’ rezervira za “skupek kulturnih modelov, ki vladajo družbenim praksam” (1988: 8). Čeprav Tourainova analiza zadeva Zahodno Evropo, primer Latinske Amerike zanj vključuje direktne akcije proti državi, ki išče rešitve za posamezne zahteve. Touraine ta gibanja definira kot ‘družbene boje’. Slater in Forewaker verjameta, da nova latinskoame-

riška družbena gibanja pomenijo prisotnost novih političnih praks. Nova družbena gibanja so se uprla državni moči; organizirala so se sama ter pritisnila na vladne agencije in uvedla nove oblike politične reprezentacije in participacije. "Sedaj vidimo mnogorazredna gibanja, kot so feminizem ali boj za pravice istospolno usmerjenih, ki, čeprav delno izoblikovana z razrednimi odnosi, ne morejo biti reducirana na njih same. To pa zato, ker so vse identitete same po sebi odvisne od artikulacije političnih diskurzov" (Harvey 1998: 166).

Partikularne karakteristike Latinske Amerike – visoke stopnje družbene neenakosti, revščina in avtoritarizem – so proizvedle različne tipe družbenih akterjev (ženske, matere izginulih aktivistov, naravovarstveniki, homoseksualci, staroselci itd.). Novi družbeni akterji uporabljajo družbene mobilizacije, da bi rekonstruirali svoje identitete in se pogajali s hegemonskimi sistemi. Gibanja izpostavljajo neuspeh države kot promotorja pravic in socialnih garancij. V tem smislu nekateri avtorji, kot je Henry Veltemeyer, obravnavajo družbena gibanja v Latinski Ameriki kot dinamiko razrednosti in identitete.¹ Drugi, kot so Manuel Castells,² Ernesto Laclau in Chantal Mouffe, pa so, raje kot da bi definirali pojem 'družbena gibanja', postavili kompleksen teoretični sistem, v katerem so kolektivne prakse lahko analizirane v pojmih procesa izoblikovanja identitet. Nova družbena gibanja za te avtorje pomenijo krizo tradicionalnih paradigem interesne reprezentacije namesto domneve o razločeni lokaciji politične ravni, kjer interesi, da bi našli reprezentacijo, temeljijo na družbeni sferi. Laclau in Mouffe trdita, da politizacija družbenih prostorov vodi do nastanka avtonomnih družbenih gibanj in zato razveljavlja tradicionalno sprejeto razmejitvev med političnim in družbenim (Harvey 1998: 15).

Ena izmed usmeritev za politične teme v različnih družbenih gibanjih Latinske Amerike je vprašanje etničnosti. Do njega so pripeljali trije dejavniki: prvič, nastanek staroselskih političnih gibanj na nacionalnem in mednarodnem prizorišču med letoma 1980 in 1990; drugič, razvoj mednarodne sodne prakse z naraščajočim zanimanjem za pravice staroselcev kot človekove pravice; in tretjič, proces ustavne reforme, ki je nastal v številnih državah Latinske Amerike, prepoznavajoč pluri-kulturno naravo njihovih družb³. "Očitno so etnične zahteve osrednjega pomena za redefiniranje in rekonstitucijo države v Latinski Ameriki." (Sieder 2002: 5)

¹ Za nadaljnje branje glej Veltemeyer Henry, 1997: 139. V tem članku Veltemeyer govori o vstaji zapatistov kot o preporodu latinskoameriškega razrednega družbenega gibanja.

² "... družbena gibanja kot premišljene kolektivne akcije, katerih izid, v zmagi ali porazu, preoblikuje družbene vrednote in institucije." (Castells 1997: 3)

³ Za več informacij o različnih procesih v Latinski Ameriki, povezanih s stroselskimi pravicami, glej Sieder, 2002.

Osrednja vprašanja družbenih gibanj staroselcev Latinske Amerike so (i) kulturno in fizično preživetje, (ii) spoštovanje njihovih človekovih pravic, (iii) pravica do avtonomnega izvajanja oblasti znotraj njihovega ozemlja (vključno z uporabo in nadzorom nad naravnimi bogastvi in spoštovanjem do njihove kulture in jezika). Staroselska gibanja postavljajo v negotovost verodostojnost zahtev moderne, liberalne konstrukcije osebnosti v latinskoameriških državah, znotraj katerih bi morali biti vsi državljani enaki pred zakonom. Zahteve, ki jih postavljajo staroselci, odpirajo prostore za pogajanja in za konstrukcijo realne 'participatorne' demokracije.

Država, ki je nastala v drugi polovici 19. stoletja, je želela izpolniti politična načela evropskega liberalizma, čeprav se ta načela niso skladala z multikulturno sestavo Mehike. Ideologija, ki je opravičila odrekanje pravic za etnične skupine, je bila tvorba moderne države. Kot opozarja Rachel Sieder, so v Latinski Ameriki v nasprotju z Evropo dominantne elite *criollo* vzele emancipatorni diskurz liberalizma iz 19. stoletja in ga uporabile za legalni izbris razlike, povezanega s korporativističnim kolonialnim režimom (2002: 4). Država ni samo zavrnila priznanja obstoja staroselcev in kultur, ki so ustvarile deželo, pač pa ji je spodletelo tudi prepoznati narod, zasnovan na multikulturni realnosti.

Na začetku 20. stoletja je mehiška revolucija pretresla družbeno-ekonomsko sestavo države in kot eno svojih zahtev uporabila delitev in lastništvo zemlje. V šestdesetih so progresivni vladni antropologi Indijance označili za 'pred-moderno kastno strukturo' in ustvarili novo ideologijo, znano kot indigenizem,⁴ da bi pospešili nastanek 'modernega družbenega razrednega sistema'. "Materialni razvoj – vzpostavitev temeljnih družbeno-ekonomskih pravic – je bil ponujen kot kompenzacija za izbris staroselskih identitet v prid enotne 'nacionalne' identitete" (Gledhill 1997: 91).

3. STAROSELSKO GIBANJE: ZAPATISTI – DRUŽBENA REVOLUCIJA ZA MANJŠINE

V sedemdesetih je pod vplivom gveril v Srednji Ameriki nastalo staroselsko gibanje, ki je začelo dvomiti o obstoju homogenega naroda *mestizo*. Kongres staroselcev leta 1974 se je kot eno prvih pomembnih multietničnih srečanj izkazal v soočenju, kjer so se številne staroselske skupine (*Tzotzil*, *Tzeltal*, *Chol* in *Tojolabal*) začele bolj zavedati njihovega skupnega podrejenega položaja nasproti državi in populaciji *mestizo*. Ta kongres velja za preobrat v zgodovini staroselskega gibanja (Hernández 2002: 391). Po Zermeñu so kriza razvoja, polo-

⁴ *Indigenizem* je bil vladna ideologija, ki se je okoristila na račun 'staroselske preteklosti' in promovirala idejo kulturnega zlitja kot del ureditve mehiškega ljudstva.

žaj in upanje na družbeno integracijo, kar je zaznamovalo obdobje osemdesetih, pripomogli k formaciji staroselskih gibanj (1990: 176). Končno, vladne neoliberalne politike leta 1994,⁵ kamor spada tudi NAFTA, je izzvala EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*).

“Zapatistični upor lahko vidimo kot zadnjega v dolgi vrsti ljudskih zahtev po dostojanstvu, glasu in avtonomiji. Novost najdemo v demokratičnem diskurzu, ki artikulira širok niz zahtev, od dostopa do zemlje do miru, pravice in neodvisnosti. Vendar pomen teh zahtev ni dan s čisto abstraktnimi načeli, pač pa z zgodovinskim položajem znotraj preživetih izkušenj ljudi” (Harvey 1998: 37).

Za antropologe z dolgimi izkušnjami na tem področju je vstaja nastala kot kombinacija (i) ekološke krize in pomanjkanja rodovitne zemlje, (ii) vpliva političnih in verskih organizacij na staroselske skupnosti, ki sega nazaj v šestdeseta, in (iii) re-artikulacije etničnih identitet z emancipatornimi političnimi diskurzi (Neil 1998; Nash 1995; Collier in Quaratiello 1994; Hernández 2002).

Alan Knight med razmišljanjem o mehiškem primeru opozarja na kontinuiteto ljudskih gibanj od šestdesetih naprej in opaža, da sta bili konstrukcija in dekonstrukcija identitete vedno problematični in negotovi. V tem smislu so družbena gibanja v Mehiki, in še posebej zapatistično gibanje, vzela za svojo ideologijo zastavo (kar jaz imenujem) ‘etnične’ identitetne politike. Collier piše:

“Etnična identiteta je v osrednjem višavju Chiapasa nekoč ločila staroselske skupnosti. Nedavni dogodki so povzročili transformacijo: danes ob zori zapatističnega upora ljudje z različnimi staroselskimi koreninami poudarjajo, kar imajo skupnega drug z drugim v obrambi (sic) pred ekonomskim, družbenim in političnim izkoriščanjem.” (1995: 1)

Ta identiteta je zagotovo krojena okoli logike etničnosti⁶ in paradigem ‘skupnostne identite’ kot razlike. Po Gupti in Fergusonu konstrukcija razlike ni niti stvar prepoznave že prisotne komunalnosti niti iznajdbe ‘identitete’, pač pa posledica strukturnih odnosov oblasti in neenakosti. Zapatistično gibanje, ki si deli neenakosti v odnosu s populacijo *mestizo*, je zgradilo svojo identiteto kot ‘razlika⁷’. Še več, ta ‘razlika’ temelji na kolektivni identifikaciji skozi občutek geografske skupnosti. Kot pojasnjujeta Gupta in Ferguson, ni skupnost nikoli pre-

⁵ Neoliberalne ekonomske politike se nanašajo na Severnoameriški prostotrgovinski sporazum (North American Free Trade Agreement – NAFTA), katerega podpisnice so Mehika, Združene države Amerike in Kanada, ki je začel veljati istega dne, kot se je začela zapatistična vstaja, 1. januarja 1994.

⁶ “... etnične skupine so zgodovinsko dane skupnosti, ki imajo tako objektivne kot subjektivne značilnosti, kar pomeni, da njihovi člani priznavajo skupne značilnosti, kot so jezik, kultura ali religija, kot tudi čut pripadnosti. [...] Etnične meje so družbeno konstruirane in so lahko bolj ali manj prepustne” (Rodolfo Stavenhagen 1996: 4).

⁷ Razlika tukaj vedno pomeni absolutno drugost; skupina, ki je označena kot drugačna, nima skupne narave z normalnimi ali nevtralnimi. [...] Tako definicija razlike kot izključitve in opozicije pravzaprav definira razliko (Young 1990: 170).

prosto le prepoznanje kulturne sorodnosti ali družbene bližine, ampak kategorična identiteta, ki je zasnovana na različnih oblikah izključitve in konstrukcije drugosti. Obstajajo nekatera vprašanja o konceptu izključitve, ki zadevajo položaj manjšinskih skupin znotraj gibanja, kot so ženske, ki so sočasno preoblikovale morebitne izključevalne okoliščine s postavitvijo samih sebe kot 'drugih' nad njihovo kolektivno identiteto. "Vprašanja o identiteti zato še posebej razločno upri- zarjajo prepletanje prostora in moči s konceptualizacijo kulture." (1997: 14)

4. RAZUMEVANJE ZAKONA: STAROSELCI PROTI DRŽAVI

Hegemonska država je tako uvedla različne oblike izključevanja skozi pravni sistem; treba se je lotiti diskurza zakona (kot tudi pravnih postopkov z obeh strani), da bi razumeli taktike upora in nianse znotraj gibanja. Zapatisti zbuja- jo dvom o osrednjem liberalnem načelu: da pravice niso nujno enake za vse po- sameznike, četudi po enotni pravni teoriji ostajajo 'enaki' pred zakonom. Svo- jo identiteto so rekonstruirali kot subjekti skozi upor; razumevajoč upor kot del neprekinjenega boja, z nenehno spreminjajočimi se strategijami moči. Moč za Foucaulta ni substanca, ki jo nekdo lahko ima, ali bistvena sila, ki se ji je moč upreti, pač pa "ime, ki ga nekdo pripiše kompleksni strateški situaciji v določeni družbi" (1978: 93). Potemtakem lahko upor⁸ obstaja le v odnosu do 'strate- gije oblasti' in takšne strategije so mobilne in mnogovrstne (Gupta and Fergu- son 1997: 18).

Kot Collier in Speed navajata v članku 'Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of Human Rights', je bila po- litična izključitev tako brezkompromisna, da več kot sedem desetletij – od na- stanka ustave leta 1917 do leta 1992 – ni bila beseda 'staroselsko' nikoli ome- njena, niti v sami ustavi niti v ustavni sodni praksi. Šele januarja 1992 (dve leti potem, ko je Mehika ratificirala konvencijo ILO št. 169⁹) je mehiška vlada

⁸ Upor se za Foucaulta "prav tako kot mreženja odnosov moči zaključi z oblikovanjem goste mreže, ki prehaja skozi sisteme in institucije, ne da bi bila natančno umeščena vanje, tudi roj točk upora preči družbene strati- fikacije in individualne enotnosti" (Foucault 1978: 96). Za Lazarus-Blacka in Hirscha "so oblike upora – od subtilne 'vsakdanje' opozicije do organiziranega upora – zasnovale drugi heuristični kontinuum. Skozi opozi- cijske ideologije, vedenje in reprezentacije se podrejeni ljudje soočajo z dominantnimi svetovnimi nazori s spremenljivimi stopnjami organiziranosti, smotrnosti in uspešnosti" (Hirsch and Lazarus-Black 1994: 8).

⁹ Eden najpomembnejših mednarodnih organizmov, ki delujejo na področju kolektivnih pravic staroselcev, je Mednarodna delavska organizacija (ILO), Konvencija 169. Njene temeljne točke so naslednje: starosel- ci so opredeljeni po kriteriju samoodločbe in vlade podpisnice se zavežejo, da si bodo prizadevale za ena- kost družbenih, ekonomskih in kulturnih pravic vseh staroselcev znotraj njihove pristojnosti. Staroselska ljudstva morajo biti polno udeležena v oblikovanju politik, ki jih zadevajo. Vlade morajo zagotoviti spošto- vanje staroselskih norm, praks, njihovih zakonov in institucij; zagotoviti morajo tradicionalna zemljišča in teritorije, kot tudi pravico staroselcev do participacije v oblikovanju in razvoju politik, ki se nanašajo na nji- hova ozemlja in podzemne vire. Končno, vlade morajo staroselcem zagotavljati pravice do dela, ustrezno izobrazbo in zdravstveno varstvo (Sieder 2002: 4–5).

odobrila amandma za četrti člen Ustave, ki priznava multikulturno naravo naroda. Člen navaja naslednje:

“Mehiški narod ima plurikulturno zgradbo, ki je zgrajena na njegovem staroselskem ljudstvu. Zakon mora varovati in podpirati razvoj njihovega jezika, kulture, običajev, virov in specifičnih sistemov družbene organizacije; njihovim pripadnikom mora omogočiti učinkovit dostop do državnega prava. V razpravah in agrarnih procedurah, v katerih sodelujejo, je treba upoštevati običajni zakon in prakse, kot jih predpisuje zakon” (prevod iz Hernández 2002: 478).

Temu navkljub je po Josephu Razu priznanje tako imenovanih običajnih zakonov kulturnih manjšin onkraj gole tolerance in nediskriminacije; vsebuje namreč tudi priznanje enakovrednega položaja vseh stabilnih in preživetja sposobnih kulturnih skupnosti, ki obstajajo v družbi (Yuval Davis 1999: 168). Pravno priznanje kulturnih manjšin v Mehiki ni zagotovilo enakovrednega položaja, kar zadeva pravice. Skladno s to logiko je mesec dni pozneje, s 27. členom Agrarnega zakona, ki je vzpostavil pravno podlago za privatizacijo *ejidov* (komunalne zemlje), nastal popoln primer enega glavnih protislovij plurikulturnega priznanja. Ta Agrarni zakon ni povzročil le tega, da so *ejidatarios* lahko prodajali in oddajali svojo zemljo, pač pa tudi to, da so zemljo lahko kupovale zasebne družbe in se tako povezovali z njimi. Končno, prekrojitev člena zakona je kmetom brez zemlje odvzela možnost zaprositi za košček zemljišča. Cilj sprememb 27. člena¹⁰ je bila modernizacija kmetijstva in podpora zasebnim naložbam, z nadomestitvijo malega kmetijstva s kmetijsko-izvozno usmerjenimi podjetji (Hernández 2001b: 35). Pomanjkanje zemlje je bil argument, ki ga je uporabljala vlada, da bi z njim upravičila obstoj ljudi brez zemlje, kot tudi pomembnost prioritiziranja zakona, ki bo zagotovil tuje investicije v prihodnosti.¹¹ Z namenom, da bi razumeli status staroselcev pred zakonom in pogajanja o pravicah in avtonomiji, bi se bilo treba vprašati: Kako mehiška država razume multikulturalizem? Še več, kako država oblikuje in preoblikuje diskurz zakona?

¹⁰ Ta reforma je temeljna sprememba v kmetijski politiki vse od leta 1917, saj komunalna zemljišča spreminja v zasebna. Pred to spremembo so kmetje uporabljali *ejidalna* zemljišča (komunalna zemljišča, družinske parcele v javni lasti). Od spremembe naprej pa ni mogoča le prodaja in dajanje v najem, temveč tudi investiranje trgovskih družb in uvedba prostega trga v kmetijstvo, ki je po mnenju vlade edini mogoči način kapitaliziranja sektorja. Posledice tega procesa puščajo ob strani samoporabniške proizvajalce in tiste, ki zaradi številnih težav, kot so omejen dostop do posojil, transakcij (shranjevanje, transport in prodaja) in nedostopnosti primerne tehnologije, nimajo možnosti, da bi bili konkurenčni na trgu. (Monica Unda, esej ni objavljen, *Compendio de Política Económica de México 1980–2002*, ITESO, Mexico, 2002).

¹¹ Te spremembe so bile del tako imenovane politike ekonomske prilagoditve v času administracije nekdanjega predsednika Carlosa Salinasa De Gortarija in so sledile zahtevam IMF. Prilagoditev je vključevala privatizacijo državnih podjetij, odpravo zagotovljenih cen kmetijskih pridelkov, odpravo subvencij in odprtje trga za uvozna podjetja. Te spremembe so del tranzicije od uvozno nadomestne industrializacije, ki je dominirala med letoma 1940 in 1980, do izvozno orientirane industrializacije, zasnovane na ideji prostega trga (Hernández, 2001b: 37).

5. MULTIKULTURALIZEM IN AVTONOMIJA

Po Starru and Collieru obstajata dva načina razumevanja zakona. Na eni strani skozi historično razumevanje razvoja pravnih oblik in idej transmisije odnosov moči znotraj dane družbe, na drugi strani pa kot sporna metafora, ki predstavlja in reproducira družbeni in simbolični ukazovalni sistem, ki se spreminja z iskanjem novih družbenih oblik (1989: 25). Naloga antropologa je po Wilsonu proučevanje medsebojnih povezav med pravnimi procesi, ki delujejo na različnih ravneh v različnih družbenokulturnih kontekstih (1997: 13). Zapatisti z namenom, da bi pridobili manevrski prostor za pogajanja na področju pravic, z nagovorom, ne samo domače, ampak tudi mednarodne pravne ureditve (kot so Covenant 169 ILO, Splošna deklaracija človekovih pravic itd.), uporabljajo diskurz prava. "Lokalni akterji se soočajo z bogatejšo in bolj raznoliko pravno podlago; podlago, ki omogoča nove možnosti uporabe zakona kot oblike upora." (Engle 2002: 324). Z uporabo koncepta človekovih pravic imajo po zakonu nepriznani subjekti možnost ustvariti nove diskurze.

Interpretacija tako imenovane 'multikulture' družbe v Ustavi Mehike se ni izkazala v praksi, ko so staroselci zahtevali avtonomijo in priznanje njihovih kolektivnih pravic, zasnovanih na njihovih zahtevah po kolektivni identiteti. "Boj, katerega namen je bil definirati čut za avtonomijo, se je preoblikoval v arena za soočenje in pogajanje o definicijah naroda, tradicije, sodobnosti, etnične identitete in državljanstva" (Hernández 2001b: 276). Vlada je zaradi separatističnih teženj, ki model naroda-države povezujejo z načinom, na katerega država konceptualizira kategorijo staroselskih ljudstev in njihovih pravic, zavrnila idejo avtonomije.¹² Mehiška vlada jo je na primer poskušala interpretirati z omejitvijo koncepta 'ljudstva': kot razpršenih vasi ali skupnosti z določenimi sociokulturnimi značilnostmi, vendar brez možnosti konstituiranja kot politični subjekti v obliki vladanja.

Kar se tiče avtonomije EZLN poudarja, da v dogovorih, "... niso priznane niti občinske niti regionalne avtonomije." In dodaja: "Ni dovolj, da imajo staroselske skupnosti pravico sodelovati v mestnih upravah, da bi koordinirali njihove akcije, pač pa rabijo avtonomne strukture, ki [...] bi tvorile del državne strukture in prekinile s centralizmom" (Díaz-Polanco and Sánchez 2000: 89). Kakorkoli že, zvezna država trdi, da so nesoglasja proposal conflicts z zveznim modelom in pravico do posesti, določeni v ustavi. Priznanje avtonomije staro-

¹² Pojem 'avtonomije' se ponavadi nanaša na kombinacijo zemlje, virov in normativnega in administrativnega prostora; v nekaterih kontekstih je znan kot '*territorio étnico*' [etnični teritorij] (Sieder 2002: 7). "Avtonomija je zmožnost nekaterih skupin (*pueblos*), da znotraj okvirov države – ne zunaj nje – določajo splošne življenjske razmere v koordinaciji z instancami države in zvezne vlade" (Adelfo Regino Montes, predstavnik Nacionalnega kongresa staroselcev, *La Jornada*, January 19th, 1997: 10).

selcev vključuje spoštovanje samoodločbe. Oba principa zahtevata, da morajo skupnosti doseči pravno podlago, ne samo v agrarnem sektorju, ampak tudi pri upravljanju vseh virov na svojih teritorijih (Gledhill, 1997: 94). To izpodbija vlogo države in zasebnih interesov, še posebej glede uporabe in izkoriščanja naravnih bogastev s strani domačih in tujih podjetij. Način, kako se je država pogajala o pravicah staroselcev, kaže, kako strategije moči konstituirajo zakon glede na producente (oblikovalce) pravnega diskurza in dejanske receptorje (uporabnike) zakona. Foucault pravi:

“Sistemi pravice, področje zakona, so stalni predstavniki odnosov prevlade, teh polimorfni tehnik podreditve. Mislim, da bi morala biti pravica videna, ne v terminih legitimnosti, ki mora biti vzpostavljena, ampak v terminih metod podjarmljenja, ki jo nagovarjajo” (Gordon, 1977: 96).

Star in Collier dokazujeta, da zakon ni nikoli nevtralen; da se države in nekateri razredi sklicujejo na zakon, da bi obdržali določene oblike oblasti, in da sprememba prava zaznamuje spremembo v načinu, kako družba razporeja moč in privilegije (Lazarus-Black and Hirsch 1994: 5). Kakorkoli, sistem zakona ima alternativno funkcijo, ki ni samo odredba pravil, ampak tudi regulacija identitete socialne entitete. Tako kot nalagajo kazni tudi oblikujejo pomene. “Pravne odredbe definirajo, imenujejo in ustanavljajo identitete in odnose, konstruirajo poročila poštenih in kriminalnih dejanj in ustvarjajo nove kulturne pomene (Engle 2002: 325).

Zaradi tega bi bilo smiselno raziskati posledice pravnega okvira Zapatističnega gibanja; ugotoviti, kako kultura posreduje pravne ideje in kako pravne strategije manjšine lahko ali ne morejo odpreti novih polj za pogajanja s sistemom. Vendar Zapatistično gibanje, s postavljanjem vprašanj o spoštovanju kolektivnih pravic in staroselskih ‘tradicij’,¹³ da bi ohranilo razlike v kulturnih praksah, razkriva težave pri ponovnem presojanju podrobnosti ‘običajnih zakonov’.¹⁴ Kot so državni pravni sistemi oblikovani skozi odnose moči, tako običajni zakoni vsebujejo hierarhično strukturo znotraj skupnosti. Zaradi tega se je potrebno osredotočiti na notranje boje manjšinskih skupin znotraj manjšin. Kot navaja Sieder, je ravnovesje med zagotavljanjem kolektivnih pravic in individualnih človekovih pravic njegovih članov zelo kompleksno. To pa zato, ker legitimnost in narava ‘običajnega zakona’ ali ‘tradicionalnih praks razreše-

¹³ Vendar pa je izraz ‘tradicija’ očitno sporen, ko govorimo o vprašanjih zemlje, religije, družbene organizacije, sorodstvenih vezi itn. Različne družbene ‘tradicionalne’ tvorbe niso statične in so rezultat kolonizacijskega procesa in odnosov z državnimi politikami.

¹⁴ Po mnenju Moora in Joan Vincent, ne kot ljudski sistem, pač pa (ko je postavljen v zgodovinski kontekst) je lahko izid zgodovinskih bojev med staroselskimi elitami in njihovimi kolonialnimi in post-kolonialnimi gospodarji (Starr and Collier 1987: 368). Na splošni zakon je treba gledati kot na dinamični proces, ki je angažiran in je rezultat družbenih odnosov znotraj skupnosti in s strukturo države.

vanja sporov' ni izpodbijana le s strani ne-staroselskih avtoritet, ampak pogosto tudi znotraj staroselskih skupnosti samih (2002: 11). Staroselski običajni zakon je družbena kostrukcija, ki se je pojavila znotraj konteksta odnosov moči in je trpela nenehne modifikacije zaradi kompleksnih družbenih procesov.

“Staroselski narodi imajo pravico do svobodne samoodločbe in do, po njihovem izrazu, avtonomije od mehiške vlade, do ... uporabe njihovih lastnih normativnih sistemov v regulacijo in resolucijo notranjih konfliktov, spoštujoč individualne pravice, človekove pravice, in še posebej dostojanstvo in integriteto žensk” (Hernández 2002: 386).

Boj staroselk se je začel z vstajo EZLN v letu 1994 in je bil vse od začetka zelo jasen v odnosu do tako imenovanih ‘običajev in navad’ staroselskih skupnosti. Staroselke si prizadevajo spremeniti tradicije, ki ogrožajo njihova življenja in dostojanstvo. To je dvojni boj za obrambo, po eni strani pred državo (javno) in za kulturno pravico do različnosti, po drugi strani pred njihovimi skupnostmi (zaseben) in tradicionalnimi vrednotami, ki so v nasprotju s človekovimi pravicami staroselk. Njihov boj ni za priznanje “temeljne” kulture, temveč za pravico do rekonstrukcije in reprodukcije njihovih kultur, ne pod pogoji, ki jih določa država, pač pa pod njihovimi lastnimi pogoji v ogrodju njihovih notranjih pluralnosti. (Gargallo 2000: 138).

“Da smo prišle tako daleč, smo morale premagati vse tiste, ki nas vidijo kot nepotrebne, kot nekaj, za kar so želeli, da ne obstaja. Tako daleč smo prišle, ker smo presegle odpor nakaterih naših tovarišev, ki ne razumejo pomembnosti dejstva, da ženske participirajo skupaj z možmi.”

Komandanta Ramona, Nacionalno srečanje staroselskih žensk, Oaxaca, Avgust 1998.

Da bi raziskala pogajalski položaj žensk znotraj zapatističnega gibanja, njihovih skupnosti in države, bom svojo analizo osredotočila na podatke, pridobljene z etnografskim delom dveh antropologov. Prva je Christine Eber, ki je raziskovala v staroselski skupnosti *tzotzil* San Pedra Chenalha, v hribovju Chiapasa. Druga je June Nash, je delo začela v skupnostih Amatenango del Vallea in San Juan Chamula in se nato nato usmerila na analiziranje posledic zapatističnega gibanja v državi Chiapas kot celoti. Sama uporabljam podatke etnografskih raziskav v povezavi s svojim pristopom k obravnavanju spolov, da bi razjasnila koncepte, analizirane v tem spisu. To je analiza staroselk¹⁵ in njihove udeležbe v zapatističnem gibanju kot dela procesa opolnomočenja, v katerega so bile vpletene.

¹⁵ Po Bonfil Sanchezu in Del Pont Lalli v današnji Mehiki obstaja približno 56 različnih etničnih skupin (Bonfil and Del Pont, 1999: 225).

6. ŽENSKÉ IN ZAPATIZEM: UDELEŽBA NOVIH DRUŽBENIH AKTERJEV

S pojavom zapatistov so ženske povzdignile svoj glas v javnih prostorih in začele govoriti o problemih, ki zadevajo njih kot staroselke. Prva prizorišča, ki so ženskam dovolile zapustiti domače ognjišče, so bile rokodelske kooperative. Uradna državna birokracija je podpirala prve kooperative tako, da je odprla prodajalne na drobno, ki so ponujale izdelke posameznih rokodelcev. Nekatere druge kooperative, ki so imele podporo mednarodnih NGO, kot so *San Jolobil* in Katoliška cerkev v *Tenejapi* (skupnost *tzotzil* v visokogorju Chiapasa), so ostale pomembna baza za žensko politično organizacijo. Christine Eber je med teren-skim delom v *Chenalhu*¹⁶ ugotovila, da so ženske znotraj tkalskih kooperativ do-bile politične izkušnje in vire za izražanje svojih zahtev v drugih okoljih. Ženske, inspirirane s teologijo osvoboditve (ki je omogočila prizorišče za udeležbo v po-litičnem življenju), prav tako kot ženske, ki so simpatizirale z *zapatisti*.¹⁷ Skozi kooperative ohranjajo in krepijo svojo kulturno dediščino znotraj skupnosti; pri-dobivajo politično zavest in imajo priložnost sodelovati v političnih zadevah in razvoju alternativnih ekonomskih strategij (Eber 2001: 442).

Participacija žensk v javnih sferah je eden prvih korakov v ustvarjanju ko-ektivne ženske zavesti; kot del procesa opolnomočenja so se ženske naučile go-voriti v javnih arenah. Utrjevanje in identifikacija z žensko zavestjo je vidik opolnomočenja, ki se srečuje s številnimi ovirami, ki temeljijo na razrednosti, etničnosti, starosti in tako naprej (Chant and Craske 2003: 68). Od 15.000 borcev EZLN je 40 odstotkov žensk. Samske, ločene in ovdovele ženske je ohrabil nov status ženskih poveljnic Ramone, Ane Marie in Trini v vrhovnem štabu EZLN.¹⁸ Vendar pa je javni položaj žensk še vedno zelo krhek, saj so žen-ske žrtve kritik, če gredo na srečanja zunaj svojih skupnosti. Celo mladi moške iz zapatističnih baz so ogorčeni nad spreminjajočimi se vlogami žensk in posku-šajo nadzorovati aktivnosti svojih žena in sester. Včasih moško nestrinjanje za-vzame celo nasilne oblike, kot se je zgodilo v primeru Rose Gomez, staroselke iz Jitolola v Chiapasu, ki jo je mož ubil z mačeto. Tega naj bi zelo motili njeni pogosti izleti na srečanja, kjer se je razpravljalo o ženskih vprašanjih, četudi je skupaj z možem sodelovala v kmečki organizaciji (Eber 2001b: 452).

¹⁶ Chenalho je pretežno staroselska občina v goratem osrednjem višavju Chipasa. Prevladujoči jezik je ma-jevski jezik *tzotzil*. Od zapatistične vstaje leta 1994 je Chenalho ena izmed podpornih baz gibanja.

¹⁷ Neil Harvey opisuje tri glavne faze v gibanju žensk. Prva je bil selitveni proces v gozd Lacondana med le-toma 1994 in 1996, v katerem so ženske prevzele netradicionalne vloge v nižinskih *ejidih* in delale toliko kot moški ter ob tem skrbele tudi za otroke in starostnike. Drugi proces je vključitev žensk v ljudske kmeč-ke kooperative ter zdravstvene in izobraževalne programe škofije v San Cristobalu. Tretji proces je bila us-tanovitev EZLN, ki je ženskam odprla vrata, da lahko govorijo javno o svojih zahtevah in pravicah.

¹⁸ Lynn Stephen ponuja drugačne podatke, ko pravi, da sodeluje 30 odstotkov žensk in da sta med 19 čla-ni Tajnega revolucionarnega staroselskega komiteja (glavno telo za sprejemanje odločitev EZLN) dve žen-ski (Stephen 1995).

Ženska agenda zahteva konec nasilja nad ženskami, vključno s posilstvi velikih posestnikov, stražarjev in vojakov, predvsem pa nasilja in posilstev njihovih mož, očetov in bratov. Na svojem lokalnem področju so zahtevale: ekonomsko pravico; reprezentacijo žensk na politični ravni; enake pravice za ženske pred zakonom; pravico do poroke – po svoji izbiri; pravico do odločitve o številu otrok; pravico do dedovanja posesti in kaznovanja za moške, ki izražajo nespoštovanje do žensk (Stephen 1995: 96).

7. TEORETIČNO OGRODJE: PATRIARHALNA STRUKTURA – POGAJANJE S STRUKTURO

Udeležba staroselk je implicirala prisotnost novih družbenih akterjev. Navedle so zelo specifična vprašanja, ki zahtevajo določene odgovore. Večina tematik, izpostavljenih z žensko udeležbo, izpodbija patriarhalno strukturo države in njihovih skupnosti. Za Kandiyoti, pogajanje s patriarhijo, kaže, da sta nasprotovanje in upor vedno mogoča, vendar tudi vedno omejena znotraj kulturno sprejemljivega. V tem primeru bi bilo s konceptom *habitusa* možno razumeti kulturne meje staroselk. *Habitus* lahko opišemo kot utelešenje kulture in kot tisto, kar samozavedni refleksiji vnaprej postavlja meje mišljenja in izbrane akcije. *Habitus* je vtisnjen v telesa in misli ljudi kot ponotranjen, impliciten program za akcijo (Bourdieu 1978: 56).

Biti staroselka ima za posledico podložno vedenje v odnosu do moških. Nizka stopnja izobrazbe, nadzor nad spolnostjo in razmejitev družinskega prostora kot ženskega območja oblikuje takšno vedenje. *Habitus* omogoča izhodišče za pojasnjevanje družbe v odnosu do struktur (1978: 58). Staroselke obstajajo znotraj strukture patriarhije, ki oblikuje vsakdanje prakse v odnosu do religije, izobraževanja, spolnosti, ekonomije in statusa. Bourdieu pokaže, kako družbene strukture omejujejo človekovo delovanje¹⁹ in kako posamezniki sodelujejo v reprodukciji teh družbenih struktur skozi dnevne prakse, ki jih oblikuje *habitus*. Ženske pogajalske taktike izhajajo iz njihovega *habitusa*; v tem pogledu vse ženske ne zmorejo preseči patriarhalne strukture gospodinjstva, da bi postale del gibanja. Družbene vloge, ki jih utelešajo kot matere, žene in hčere, omejujejo njihovo moč v skupnosti. Po Stephenu so nekatere ženske znotraj gibanja izjavile:

“Če se želiš poročiti ali biti v zvezi, potem moraš vprašati svoje nadrejene in oni so tisti, ki rečejo da ali ne. Toda me ne moremo imeti otrok, ker bi bilo njihovo življenje ogroženo. Načrtovanje družine se izvaja tudi med uporniki in ve-

¹⁹ Bourdieu ne razmišlja o človeških akcijah kot določenih z družbeno strukturo. Pravzaprav predlaga mišljenje onkraj takšnih dihotomij. Vendar pa kritiki opozarjajo, da v preveč poudarjenih omejitvah ne dosega tega in pušča zelo malo prostora za spremembe.

liko je takih, ki že imajo otroke, ki so jih morali pustiti pri starih starših, da bi lahko sodelovali v boju.” (1995: 91)

Patriarhalna struktura kot nekaj ‘danega’ še vedno vsiljuje položaj žensk kot skrbnic, oskrbnic in po svoje kot ‘mater’ gibanja. Poveljnik Tacho je denimo nagovoril ženske znotraj gibanja kot: “Ti ljudje so nas nahranili. Pridelali so fižol in naredili tortilje. Dali so nam zatočišče. So srce našega gibanja” (Stephen 1995: 94). Medtem ko nekatere ženske, ki so poveljnice, poveljujejo moškim v bitki, druge ženske reproducirajo taisto strukturo neenakosti. Participacijo žensk v gibanju lahko razumemo kot kratkotrajne poteze, kot način, kako izvajajo svoje pravice znotraj pravnega sistema. Vendar, kot navaja Sherry Ortner, “... je večina potez razumljivih zgolj znotraj konteksta širših načrtov” (1984: 150) Po Eberjevi, na primer, so se ženske v eni izmed zapatističnih podpornih baz odločile, da so vodje lahko samo samske ali ločene ženske, ker je za žensko pretežavno skrbeti za otroka in hkrati izpolnjevati druge zahteve. Te ženske so tudi dejale, da je bilo prenašlo, da bi sorodniki prevzeli del njihovih opravil, da bi ženske lahko bile vodje (2001b: 451).

June Nash v svojem etnografskem delu nazorno prikaže, kako je nasilje nad ženskami v vseh pogledih naraslo od začetka vstaje. “Brez dvoma to sovražnost še spodbujajo poskusi žensk, da bi spremenile strukturno osnovo njihove podrejenosti (2001: 182). Na primer, neko žensko, ki je sodelovala na javni demonstraciji marca 2000, so napadle varnostne sile, ji z brcami poškodovale glavo, nakar so jo pustili več ur brez medicinske oskrbe. Ko je Nacionalna komisija za človekove pravice obravnavala pritožbo, je generalni državni tožilec odgovoril, da si ni zaslužila zdravniške pomoči, ker ne bi smela biti zunaj na ulici (ibid 2001: 182). Podrejenost žensk je povezana z odnosi moči znotraj gospodinjstva, pojasnjuje Kandiyoti: “Izkušnje razmerij moči med spoloma niso omejene zgolj na razred, raso in etničnost, temveč so po zapletenem čustvenem (in materialnem) izračunu implicirane v različnih organizacijah realma gospodinjstva skozi ženske in moške razvijajoče se življenjske cikle.” (1988: 144) Zaradi pomanjkanja moči uporabljajo ženske taktiko kot sredstvo, medtem ko zapatistično gibanje kot celota uprizarja strategijo²⁰ zaradi njegovega postuliranja oblasti (Certeau 1988: 38). Za Certeauja, “Taktika nima kraja, zato je odvisna od časa in mora nenehno manipulirati z dogodki, da bi jih spremenila v priložnosti [...] Področje taktike je področje drugega [...], je manever znotraj sovražnikovega vidnega polja in znotraj sovražnikovega teritorija.” (1988: 37)

²⁰ Strategija, skupek odnosov moči, ki postane mogoča, ko je subjekt, ki ima voljo in moč, lahko izločen iz okolja, ustvarja odnose z določeno zunanostjo. Zahteva prostor, ki je lahko razmejen kot njen lasten in služi kot osnova, iz katere je mogoče ustvarjati odnose z zunanostjo, ki jo sestavljajo obvladljivi objekti groženj (Certeau 1988: 36).

Taktika, kot umetnost šibkega, uporablja prilžnosti v času, da bi jih umestila v polje oblasti. Ženskam je vloga javnih akterjev pomagala preoblikovati njihovo realnost. Igrajo znotraj sovražnikovega teritorija in uporabljajo upor in politiko identitete kot del splošnega diskurza zapatistov.

8. ODNOS Z DRUGIM – STAROSELKE IN DRŽAVA

V nekaterih staroselskih skupinah v Chiapasu je osebnost globoko vtkana v skupnosti, sorodstvene odnose, etnične, rasne in druge družbene razvrstitve, medtem ko je v zahodnjaškem sistemu (kot je mehiška država) konstrukcija državljanstva zasnovana na moškem posamezniku. Pojmovanje zakona, pravic in odgovornosti je vpisano v posameznika, nespolnega individuuma, vendar je predstavljeno v moškem jeziku. Zakoni in osebni status so zelo zanimivi, gledano iz perspektive spola, saj se zdi, da so ženske na meji, ki ločuje zakon in status. Družbeni predpisi za ženske ne prihajajo nujno iz zapisanega zakona, temveč iz družbenega statusa, še zlasti glede vprašanj, ki zadevajo poroko, ločitev, skrbništvo za otroke in dedovanje. “Ti zakoni delujejo kot javna manifestacija zasebnih zadev.” (Rabo, 1996: 159) Potemtakem so zakoni o osebni statusu morda najpomembnejši lokus kulturne tradicije. Nadalje, osebni status je stanje, oblikovano v zasebnih sferah, v katerih se gibljejo ženske, in njihov status jih omejuje na to specifično področje in nadzoruje njihov položaj v javnem prostoru.

Ženske še vedno pomenijo dve tretjini nepismene populacije v državi Chiapas in neredko jim preprečujejo obiskovanje šole ne samo brezbrizna država, temveč tudi njihovi lastni starši. June Nash v svojem terenskem delu v Chiapasu pojasnjuje, da *chamulanski* starši niso registrirali rojstev svojih hčera, ker niso hoteli biti prisiljeni poslati jih v šolo. V *Amatenangu* moški izvršujejo manj patriarhalno kontrolo nad ženskami in razmerje spolov v osnovnih šolah je približno enako do šestega razreda, nadaljnja izobrazba pa je namenjena izključno fantom (2001: 271–2). V *Chenalhu* tako fantje kot dekleta redko nadaljujejo šolanje po šestem razredu. Starši zavračajo pošiljanje svojih hčera v šole, ker so učitelji predstavniki modernizacije in razširjanja ideologije *mestizo* (Eber 1999: 9).

V staroselskih skupnostih obstajajo precejšnje neenakosti v kaznovanju moških in žensk, četudi naj bi bili enaki pred zakonom. “Ženske so lahko strogo kaznovane za nezvestobo, medtem ko moški dobijo le manjšo denarno kazen. Ženske so lahko pregnane iz hiše, katere lastnik je navadno mož, in to brez nadomestila za svoje otroke.” (Nash 2001: 180) V tem smislu oba pravna sistema, državni in skupnostni, zatirata ženske in nadzirata njihovo spolno življenje, kot tudi upravičujeta nasilje nad njimi. V nekaterih primerih imajo bratje in možje naravno ‘pravico’ preteptati ženske, če menijo, da so kaj naredile narobe.

V obeh sistemih so ženske podrejene. Vse do leta 1998 je državno civilno pravo Chiapasa v 165. in 166. členu določalo, da je žena odgovorna za vzdrževanje doma in da lahko ima službo le, če to ne ovira njenih gospodinjskih odgovornosti. Enak zakon je določal tudi, da žene potrebujejo dovoljenje zakonca za delo zunaj doma ali za potovanje (Hernandez 2001: 480). "Pravica žensk do pravne pomoči za krivice, ki so jim jih prizadejali nasilni očetje, bratje in možje, je bila omejena v zahodnjaških sodnih dvoranah. V kontekstu ločevanja zasebnih in javnih zadev, v državnem pravnem sistemu, so ženske pogosto podrejene staroselskim možem (Nash 2001: 249). Nash še poudarja dejstvo, da ženske v Chiapasu kot državljanke Mehike niso imele pravice voliti tako na lokalnih kot na državnih volitvah vse do leta 1994 (2001: 249).

Na mehiške staroselke se ne gleda kot na 'druge' le zaradi njihovih staroselskih korenin, temveč tudi zato, ker so ženske. Ta dvojna razlika jih ohranja v tem, kar Emmanuel Levinas imenuje 'drugost', stanje absolutne ekternalnosti, telo, ki je v terminih ekternalnosti prikazano kot neznano. Po Levinasu je "žensko" konstruirano v vrednosti biti drugačno in ne v svoji identitetni vrednosti. (1993: 74) Zato imajo staroselke (kar jaz imenujem) dvojno drugost usklajeno s svojo staroselsko identiteto (jezik, religija, obleka, tradicija itd.) in s tem, da so ženske znotraj teh skupnosti. Ta drugost je tisto, kar ohranja ženske kot manjšino znotraj manjšine. Ker se ženske prišteva h kulturnemu članstvu z vnaprej danimi značilnostmi, kjer izhod ni vedno preprost; staroselke kot notranja manjšina potrebujejo specifične pravice.

9. RESNIČNA REVOLUCIJA: ŽENSKÉ PRESTRUKTURIRAJO PRAVNI DISKURZ - MANJŠINE ZNOTRAJ MANJŠIN

Udeležba žensk v politični akciji povečuje zavest o njihovih lastnih pravicah kot človeških bitij. Njihov položaj kot manjšinske skupine znotraj etnične manjšine je razodel temeljno potrebo, da poudarijo vprašanje odnosov med spoloma v kolektivnem fenomenu.

"Vsaka oseba bi morala imeti možnost uporabljati in interpretirati svoje kulturne izkušnje na svoj izbrani način. Ta sposobnost zahteva, da je kulturna struktura zavarovana pred dezintegracijskimi učinki izbire ljudi zunaj kulture, pa tudi to, da je vsaka oseba znotraj skupnosti svobodna pri izbiri tega, kar se ji zdi najpomembnejše v okviru danih možnosti (razen v izrednih razmerah kulturne ranljivosti, ko so potrebnečasne omejitve)." (Kymlicka 1995: 169)

Po eni strani Leslie Green navaja, da zagotovitev manjšinjskih pravic staroselske populacije ne bo zmanjšala moči večinske populacije. Medtem ko se po drugi strani z zagotovitvijo pravic žensk njihova pogajalska moč poveča in za-

hteve postajajo bolj osebne in bolj osredotočene na določena vprašanja, ki se morda ne tičejo skupnosti kot celote, lahko pa postanejo (dolgoročno gledano) paradigma v odnosih moči med spoloma.

“Diskurz staroselk je prevzel tako vizijo nekaterih intelektualnih feministk in patriarhalno perspektivo, ki je prežela določene pristope znotraj indijanskega gibanja. Posplošeni diskurz radikalnega feminizma najdemo v premisi, da si vse ženske delijo isto izkušnjo zatiranja zaradi njihovega spola; predpostavka, ki zakriva historično razumevanje različnih načinov, kako se nekdo nauči biti ženska v posebnem kulturnem kontekstu” (Hernandez 1995: 59).

Perspektiva ženskega diskurza je zasnovana na konceptih spolne identitete in etnične pripadnosti v naslednjih treh vidikih: osebnem (individualne pravice), skupnostnem (kolektivne pravice) in organizacijskem (avtonomija).

10. POGAJANJE S SOVRAŽNIKI: AVTONOMIJA (ŽENSKO STALIŠČE)

Za ženske je koncept avtonomije²¹ naslednji: “Uzakonjenje pravic staroselcev, izbira lastnih avtoritet in na območju njihove avtonomije izvrševanje te avtoritete glede na svoje lastne standarde, zagotavljanje soudeležbe žensk v razmerah enakosti” (Gutiérrez and Palomo 2000: 57).

Znotraj boja za avtonomijo lahko odnos med zahtevami za kolektivne skupnostne pravice morda postane ključen za varstvo spolne enakopravnosti, zato se je treba osredotočiti na razmerje moči znotraj manjšinskih skupin. Deveaux ugotavlja: “Splošno izražen pomislek je, da lahko kulturne manjšine ohranjajo ustaljene vloge spolov in družbene ureditve, ki omejujejo oziroma zatirajo ženske pripadnice.” (2000: 523) Toda zapatistke se zavedajo svojega položaja večkratne zatiranosti; spoznale so, da so njihove prakse drugačne od moških in kot rezultat tega je nastala potreba po rešitvi, ki upošteva spol. Njihov odziv je bil strnjen v tako imenovanem Revolucionarnem zakonu žensk.

Revolucionarni zakon žensk je nastal v okvirih zapatističnega gibanja in sredi pogajanj za avtonomijo. Ta dokument prikazuje, kako pomemben je zakon v življenju žensk, ne le zato, ker konstruira njihovo podrejeno subjektivnost in uveljavlja razmere patriarhata, pač pa zato, ker ponuja možnosti osvoboditve (Lazarus-Black and Hirsch 1994: 12).

Členi zakona so naslednji:

(Dodajam nekatera pričevanja žensk, ki so nastala medtem, ko so analizirale Zakon) (Bonfil 1999).

²¹ Skupni predlog, ki sta ga zvezna vlada in EZLN podpisali v okviru Sporazumov iz San Andrésa.

Prvič: Ženske imajo, ne glede na njihovo raso, veroizpoved, barvo ali politično pripadnost, pravico do sodelovanja v revolucionarnem boju, po svojih željah in zmožnostih. "Nekateri moški pretepajo svoje žene, kadar gredo le-te na sestanke ali se pridružijo organizacijam. To je narobe ..." (Pričevanja v Lovera in Palomo 1998: 34)

Drugič: Ženske imajo pravico do dela in pravičnega plačila.

Tretjič: Ženske imajo pravico do odločitve o številu otrok, ki jih bodo imele in skrbele zanje. "Ženske nimamo te pravice. Ne moremo odločati o številu otrok, ker ne vemo, kako načrtovati. Toda nočemo imeti preveč otrok ..." (Ibid 1998: 34)

Četrtič: Ženske imajo pravico sodelovati v zadevah skupnosti in zasedati vodilne funkcije, če so izvoljene svobodno in demokratično.

Petič: Ženske in njihovi otroci imajo pravico do primarne oskrbe v zdravstvenih zadevah in prehrani. "Če imamo otroke, jih ne moremo izobraževati same, zato je treba prispevati za šolstvo, kar veliko stane. Rade bi se poučile o metodah kontracepcije. Tu ni druge rešitve, drugače bomo še naprej rojevale otroke, ne da bi jih načrtovale." (Ibid 1998: 34)

Šestič: Ženske imajo pravico do izobrazbe.

Sedmič: Ženske imajo pravico izbrati svojega partnerja same in ne smejo biti prisiljene v poroko. "Včasih nas pretepajo, ker se nočemo poročiti z določenim moškim." (Ibid 1998: 34)

Osmič: Žensk ne bodo pretepali ali fizično zlorabljali njihovi družinski člani ali tujci. Posilstvo in poskus posilstva bosta strogo kaznovana. "Veliko žensk pretepajo njihovi možje, sinovi in celo njihovi svaki ... Mislile smo, da smo se neprimerno obnašale. Rekle nismo ničesar in smo to prenašale, toda oni so bili tisti, ki so se obnašali neprimerno." (Ibid 1998: 34)

Devetič: Ženske bodo lahko zasedle vodilne položaje v organizaciji in čine v revolucionarnih oboroženih silah.

Desetič: Ženske bodo imele vse pravice in dolžnosti, ki so utemeljene v Revolucionarnih zakonih in pravilih.

Moški znotraj gibanja so priznali pomembnost zakona, kot tudi sprememb, o katerih so govorile ženske, vendar so v intervjujih, ki jih je z njimi naredila Lynn Stephen leta 1994, odkrito priznali težave, ki jih imajo včasih pri sprejemanju ukazov žensk. Zgodbe številnih žensk razkrivajo probleme, s katerimi se soočajo skupnosti, ki se želijo premakniti v sistem samouprave, zasnovane na kolektivnih pravicah in odgovornostih, in nakazujejo poti da uskladitve skupnih zahtev in individualnih pravic. Deveaux pravi:

"... pogled priznava legitimnost kolektivnih pravic za določene narodnostne manjšine, vendar dodaja klavzulo, da morajo samoupravljaljoče skupine

spoštovati tudi individualne pravice in svoboščine, ki so zagotovljene v številnih liberalnih demokracijah. Samo ta, tretji pristop, domnevam, daje ustrezno pozornost potrebi po varnosti in zaščiti žensk tako v javnem kot v zasebnem življenju (2000: 523).

Po Nashevi so perspektive staroselk posebej pomembne pri snovanju podlage za avtonomijo, ker so s tem, ko so prišle do besede, začele opozarjati na številne rane seksizma, razrednosti in rasizma, ki ohranjajo marginalizacijo (Nash 2001: 249) "Ironično, ženske lahko tako jasno razumejo paradokse zakona, ker živijo v razmerah multiplega podrejanja, v katerih zakon ustvarja pravila za odnose, vendar hkrati ponuja tudi možnosti za rekonstrukcijo oblasti in spolne hierarhije." (Lazarus-Black and Hirsch 1994: 21)

Zdi se, da staroselke iz Chiapasa predlagajo nov način povezovanja z 'drugim'. Kot manjšinska skupina vzpostavljajo (kot jaz imenujem) paradigmo v družbenih gibanjih, ko dokazujejo, da je spolna podrejenost locirana sredi patriarhalnih sistemov, ki jih vsiljujejo država in njihove lastne skupnosti. Te ženske ponujajo rešitve 'starih' problemov in poskušajo zgraditi novo družbeno realnost za manjšinske skupine v Mehiki.

11. SKLEP

Staroselke želijo restrukturirati lastno identiteto v okviru gibanja kot celote. Ta položaj je bil okarakteriziran z njihovim vstopom v središče ideološke bitke. Po eni strani uporabljajo etnično pripadnost kot zastavo, ki jim dovoljuje govoriti in postati akterji v javni areni. Po drugi strani pa jim je gibanje pomagalo doumeti njihov neenakopravni položaj v posameznih etničnih skupinah. Ta identifikacija je omogočila razvoj pogajalskega procesa s patriarhalno strukturo, ne samo v njihovih skupnostih, temveč tudi s patriarhalno strukturo države in mehiške družbe nasploh.

Mobilizacijo so začele ženske, ki so uporabile etnična načela, toda z vključitvijo žensk kot kategorije rezultat ni bil lom znotraj gibanja, temveč izziv in pogajanje.

Za ženske mobilizacije je bilo v začetku feminističnega boja značilno pripoznavanje biti 'druge'; ženska identiteta je postala skupni prapor, ki ga je bilo mogoče uporabiti proti strukturam moči, ki so jih postavili in jih nadzirajo moški. Z razvojem gibanja so ženske začele spoznavati razlike, saj njihovo izkustvo sveta ni bilo enako moškemu. Ženske iz tretjega sveta so poudarile svoje lastne izkušnje in pokazale, kako partikularna je bila njihova vizija, četudi imajo isto žensko telo. S predstavitvijo razprave o ženski identiteti sem želela prikazati,

kako so staroselke postavljene v to dvojno kategorijo, to dvojno 'drugost', ki jih je držala zunaj obeh diskurzov (državnega in staroselskega).

Zdi se, da staroselke v Mehiki sledijo istemu procesu priznanja identitete, toda njihov boj je trikraten. Prvič, borijo se proti državi in rasistični družbi, ki je do leta 1994 (z vstajo EZLN) zanikala obstoj 'čistih Indijancev' v državi; drugič, borijo se proti svojim skupnostim, ki so pod krinko praks in navad tako imenovane 'tradicije' nadzirale in zlorabljale ženske na različne načine; in tretjič, proti ženskam, ki si niso upale izstopiti iz patriarhalnega nadzora, temveč so ga podpirale in pomagale ohranjati izkoriščanje žensk. Ženske uporabljajo jezik zakona, da bi razkrile uporabo in odnose znotraj pravnega okvira, kar kaže, da bodo imele z rabo diskurza hegemonске oblasti priložnost preoblikovati različne nivoje, na katerih se ženske lahko ali ne moremo pogajati s patriarhalno strukturo kot celoto. Skozi kolektivno prakso ženske ustvarjajo situacije, ki jih bodo postopno opolnomočile; če opolnomočenje razumemo kot smer akcije, ki vključuje radikalno spremembo procesov in struktur, ki reproducirajo žensko kot pozicijo podrejenega ženskega spola (Young 1997).

Strategije, ki jih uporabljajo staroselke, so vzete in njihovega zgodovinskega okvira in njihovega položaja znotraj habitusa. Opolnomočenje poskuša kot oblika človeškega delovanja iti onkraj meja, ki jih postavlja *habitus*. In četudi se patriarhalna struktura ne bo povsem spremenila, te ženske kot kolektivnost izpodbijajo individualni položaj. "S kolektivnim opolnomočenjem žensk bi bili smer in procesi razvoja premeščeni naproti odzivom žensk, njihovim potrebam in njihovi viziji." (Young 1997: 372)

Uprizoritve 'vsakdanjih oblik upora' se krepijo v javni sferi, podpirata ga avtentičnost družbenega boja in pravni sistem. Le na podlagi terenskega raziskovanja bi bilo mogoče analizirati, prvič, kako daleč lahko ali ne morejo 'vsakdanje oblike upora' v ženskem gibanju povečati pogajalsko moč žensk v gospodinjstvu, in drugič, koliko lahko izkušnja opolnomočenja vpliva ali ne na druge skupine žensk zunaj ideologije gibanja. Za konec, etnografska analiza bo priskrbela potrebne informacije za ocenitev posledic participacije žensk in modifikacije patriarhalne strukture. Skozi ženske boje in kljubovanja proti določenim oblikam podrejenosti se ženske upirajo tudi dominantnemu pojmovanju spolne neenakosti, s specifičnim prizadevanjem za individualne pravice kot edino pot naproti ženski osvoboditvi (Eber 1999: 30).

Je mogoče, da bi ženske z uporabo patriarhalnega diskurza zakona oslabile odnose med spoloma v njihovem domačem okolju?

Prevedla Sabina Kraner

LITERATURA

- AGARWAL, B. (ur.) (1988): *Structures of Patriarchy: State, Community and Household in Modernising India*, London: Zed Press.
- BARTRA, R. (2002): *Blood Ink and Culture. Miseries and Splendors of the Post Mexican Condition*, Durham – London: Duke University Press.
- BLACK, L. in HIRSCH S. (ur.) (1994): *Contested States. Law Hegemony and Resistance*. New York – London: Routledge.
- BOURDIEU, P. (1978): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BURGUETE, A. (ur.) (2000): *Indigenous Autonomy in Mexico*, Denmark: IWGIA.
- CERTEAU, DE M. (1988): *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.
- CASTELLS, M. (1997): *The power of identity*, Great Britain: Blackwell.
- CHANT, S. in CRASKE, N. (2003): *Gender in Latin America*, London: Latin America Bureau.
- COLLIER, F. J. (1973): *Law and Social Change in Zinacantán*, Stanford: Stanford University Press.
- COLLIER, F. J. in SPEED, S. (2000): "Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of Human Rights", *Human Rights Quarterly* št. 4 (22), 877–905.
- COLLIER, G. A. (1995): "Restructuring Ethnicity in Chiapas and the World". V: J. NASH in A. PARELLEDA (ur.): *The Explosion of communities in Chiapas, Denmark: IWGIA*, dokument št. 77.
- COLLIER, G. A. in QUARATIELLO L. E. (1994): *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland: Food First Books.
- COLLIER, G. A., MAURER, B. in SANCHEZ NAVA L. (1995): "Sanctioned identities; legal constructions of modern personhood", *Identities. Global studies in Culture and Power*, št. 1–2(1).
- DEVEAUX, M. (2000): "Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality", *Political Studies*, št. 48, 522–539.
- DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN FEBRERO 1992.
- EBER, C. (1999): "Seeking Our Own Food. Indigenous Women's Power and Autonomy in San Pedro Chenalho, Chiapas (1980–1998)", *Latin American Perspectives*, št. 116, 26(3), 6–36.
- EBER, C. (2000): *Women and Alcohol in a Highland Maya Town. Water of Hope, Water of Sorrow*, Austin: University of Texas Press.
- EBER, C. (2001): "Women and Democracy Movement in San Pedro Chenalho". V: A. HERNÁNDEZ (ur.): *The Other Word: Women and Violence in Chiapas Before and After Acteal*, Denmark: IWGIA.
- EBER, C. (2001b): "Buscando una nueva vida. Liberation Through Autonomy in San Pedro Chenalho, 1970–1998", *Latin American Perspectives*, št. 117, 24 (2), 45–72.
- EBER, C. in TANSKI, J. (2001): "Obstacles facing women's grassroots development strategies in Mexico", *Review of Radical Political Economics*, št. 33, 441–460.
- ESCOBAR, A. in ALVAREZ S. (ur.) (1992): *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Boulder: Westview Press.
- FINEMAN, A. M. in SWEET N. (1990): *At the Boundaries of Law: Feminism and Legal Theory*, London: Routledge.
- FLORESCANO, E. (1996): *Etnia, Estado y Nación*, México: Taurus.
- FOREWAKER, J. in CRAIG A. (ur.) (1990): *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder: Lynne Rienner.
- FOREWAKER, J. (1995): *Theorising Social Movements*, London: Pluto Press.
- FOUCAULT, M. (1978): *The History of Sexuality vol. 1: An Introduction*, New York: Random House.
- FOUCAULT, M. (1980): *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, GORDON C. (ur.), New York: Pantheon.
- GARGALLO, F. (2000): *Foro Regional de México y Centroamérica sobre Racismo, Discriminación e Intolerancia*, México.
- GLEDHILL, J. (1997): "Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights". V: R. WILSON (ur.): *Human Rights, culture and context. Anthropological Perspectives*, Chicago Illinois: Pluto Press.
- GONZÁLEZ, S. (1993): *Mujeres y Relaciones de Género en la Antropología Latinoamericana*, México: COLMEX.
- GREEN, L. (1985): "Internal Minorities and their Rights". V: GUPTA, A. AND FERGUSON J. (ur.) (1997): *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham – London: Duke University Press.
- GUTIÉRREZ M. AND PALOMO, N. (2000): "A Woman's eye view of autonomy". V: BURGUETE, A. (ur.): *Indigenous Autonomy in Mexico*, Denmark: IWGIA, dokument št. 94.
- HERNÁNDEZ, A. (2001): *La Otra Frontera: Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial*, México: CIESAS / Porrúa.
- HERNÁNDEZ, A. (ur.) (2001b): *The Other Word: Women and Violence in Chiapas Before and After Acteal*, Denmark: IWGIA.
- HERNÁNDEZ, A. (2001c): "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate Feminista*, št. 12(24), 206–230.

- HERNÁNDEZ, A. (2002): "National Law Indigenous Customary Law: The struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico".
V: MOLYNEUX, M. in RAZAVI, S. (ur.): *Gender, Justice, Development and Rights*, New York: Oxford University Press.
- JACKSON, C. in PEARSON R. (1998): *Feminist Visions of Development: Gender Analysis and Policy*, London: Routledge.
- JUST, P. (1992): "History, Power, Ideology and Culture: Current Directions in the Anthropology of Law", *Law and Society Review*, st. 26(2).
- KABEER, N. (1994): *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought*, London – New York: Verso.
- KANDIYOTI, D. (1998): "Gender, Power and Contestation. Rethinking Bargaining with patriarchy". V: JACKSON, C. IN PEARSON, R. (ur.): *Feminist Visions of Development*, London in New York: Routledge.
- KNIGHT, A. (1986): *The Mexican Revolution* vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- KYMLICKA, W. (ur.)(1995): *The Rights of Minority Cultures*, New Cork: Oxford University Press.
- LA JORNADA (1997): January 19th, Mexico.
- LACLAU, E. in MOUFFE C. (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- HERNÁNDEZ, A. (1995): "From community to women's state convention, the Chiapas campesino and their gender demands".
V: NASH, J. in PARELLEDA, A. (ur): *The Explosion of communities in Chiapas*, Denmark: IWGIA, dokument št. 77.
- LEVINAS, E. (1993): *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- LOVERA, S. in PALOMO N. (1998): *Las alzadas. Testimonios de la lucha zapatista (EZLN)*, México: Convergencia Socialista in CIMAC.
- LOVERA, S. in PALOMO N. (1999): *Comunicación e información de la mujer convergencia socialista*, México: Las Alzadas.
- MOLYNEUX, M. (1985): "Mobilisation without Emancipation: Women's Interests, State and Revolution in Nicaragua", *Feminist Studies*, št. 11(2), 227–254.
- MOLYNEUX, M. in DORE. E. (ur.)(2000): *Hidden histories of gender and the state in Latin America*, Durham – London: Duke University Press.
- MOLYNEUX, M. in RAZAVI S. (2002): *Gender Justice Development and Rights*, Oxford: Oxford Studies in Democratization.
- NAPOLITANO, V. in LEYVA S. X. (1998): *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, London: University of London.
- NASH, J. in PARELLEDA A. (ur.)(1995): *The Explosion of communities in Chiapas*, Denmark: IWGIA, dokument št. 77.
- NASH, J. (1995): "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas", *Latin America Research Review*, št. 30(3), 7–41.
- NASH, C. J. (2001): *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an age of Globalization*, New York – London: Routledge.
- NEIL, H. (1998): "The Zapatistas: Radical Democratic Citizenship and Women's Struggles", *Social Politics, International Studies in Gender, State and Society*, št. 5 (1).
- NEIL, H. (1998b): *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Durham – London: Duke University Press.
- ORTNER, B. S. (1984): "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, št. 26(1), 126–166.
- ORTNER, B. S. (1995): "Resistance and the Problem of Ethnographical Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, št. 37(1), 173–193.
- SLATER, D. (1985): "Social Movements and a Recasting of the Political". V: SLATER, D. (ur.): *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam: CEDLA, 1–26.
- SNYDER, P. (1993): "Law and Anthropology: A Review", *EUI Working Papers in Law*, Florence.
- STAVENGAHEN, R. (1988): *Derecho Indígena y derechos humanos en América Latina*, México: COLMEX / IIDH.
- STAVENGAHEN, R. (1996): *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, Great Britain: UNRISD.
- STEPHEN, L. (1995): "The Zapatista Army of National Liberation and the National Democratic Convention", *Latin American Perspectives*, št. 22(4), 88–99.
- TOURAINÉ, A. (1988): *The Return of the Actor*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- UNDA, M. (2002): *Compendio de Política Económica de México 1980–2002*, Mexico: ITESO.
- VELTEMEYER, H. (1997): "New Social Movements in Latin America: The Dynamics of Class and Identity", *The Journal of Peasant Studies*, št. 25(1), 139–169.
- VERMEULEN, H. in GOVERNS, C. (1996): *The Anthropology of Ethnicity, beyond ethnic groups and boundaries*, Netherlands: Het Spinhuis.
- VISVANATHAN N. et al. (ur.)(2002): *The Women, Gender and Development Reader*, London – New Jersey: Zed Books.
- WORKSHOP ON WOMEN'S RIGHTS (1994): "El Grito de la Luna: Mujeres. Derecho y Tradición. Memorias del Taller de los Derechos de las Mujeres en nuestras Costumbres y Tradiciones", *Ojarasca*, avgust/september, 35–36.

- WILSON, A. R. (ur.)(1997): *Human Rights, culture and context. Anthropological Perspectives*, Chicago Illinois: Pluto Press.
- YOUNG, M. I. (1990): *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey: Princeton University Press.
- YOUNG, M. I. (1995): "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", *The Rights of Minority Cultures*, New York: Oxford University Press.
- YOUNG, K. (1997): "Planning from a Gender Perspective". V: VISVANATHAN, N. et al. (ur.): *The Women, Gender and Development Reader*, London – New Jersey: Zed Books.
- YUVAL – DAVIS, N. in WERBNER, P. (1999): *Women, Citizenship and Difference*, London: Zed Books.
- ZERMEÑO, S. (1990): "Crisis, Neoliberalism and Disorder". V: FOWERAKER, J. in CRAIG, A. (ur.): *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder: Col. Lynne Rienner Publishers.