

Diskussion

Elisabeth Tuider

„Das Fleisch des Diskurses“

Zum Verhältnis von feministischer und zapatistischer Bewegung

Vor 10 Jahren, zeitgleich mit der Unterzeichnung des NAFTA-Abkommen am 1. 1. 1994 durch die mexikanischen Regierung – einer der Höhenpunkt in der neo-liberalen Politik Mexikos – trat die Zapatistische Befreiungsarmee EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*) auf. Damit begann der von Chiapas ausgehende indigene Aufstand, in dessen Folge die „autonomen Gemeinden“ entstanden. Bereits zwölf Tage nach dem Beginn des bewaffneten Aufstandes veränderte sich der Kampf der EZLN in einen „Kampf der Worte“, und zivilgesellschaftliche Initiativen avancierten zu ihrem Programm. Auffallend an der zapatistischen Bewegung war die von Beginn an hohe Beteiligung junger, indigener Frauen in den militärischen Reihen, bei den Märschen, in den Unterstützungsbasen und in den Kooperativen. Bereits 1993, d.h. ein Jahr vor dem offiziellen Erscheinen der EZLN wurde das „Revolutionäre Frauengesetz“ eingeführt, das „mit aller Schärfe Fragen von Modernität, Tradition und Demokratie“ (Margara 2000: 208) problematisiert.¹

Schon seit den 1970er Jahren hat die mexikanische Frauenbewegung vor dem Hintergrund der jahrzehntelangen Alleinherrschaft der PRI (Partei der Institutionalisierten Revolution) und ihrem ausgeprägten Klientelismussystem versucht, sich gegen einen allmächtigen Vater Staat abzusetzen und politische Räume zu verändern. Mit der Neuwahl Salinas de Gortaris (1988-1994) eröffneten sich auch Interventionsmöglichkeiten für frauenpolitische Anliegen. Die Realisierung der feministischen Interessen (u.a. des *Empowerment*- und v.a. des Anti-Gewalt-Diskurses) im Zuge der sog. Modernisierungspolitik der letzten PRI-Regierungen sowie der nachfolgenden „oppositionellen“ Regierung unter Vicente Fox (PAN) hatte unterschiedliche sowohl befreiende, aber auch Differenzen – entlang der Achsen Klasse und Ethnizität – reproduzierende Effekte.²

Wie stellt sich nun aktuell das Verhältnis dieser zwei für Mexiko so zentralen Sozialen Bewegungen, des Zapatismus und des Feminismus, dar? In wie weit spielen die komplexen Schnittpunkte von Geschlecht und Ethnizität im mexikanischen Feminismus eine Rolle? Und was hat sich innerhalb der EZLN und der

autonomen Gemeinden mehr als 10 Jahre nach der Proklamation des Revolutionären Frauengesetzes für indigene Frauen verändert?

Von den offiziellen VertreterInnen der im August 2003 gebildeten zapatistischen Regierung, der *Junta del buen Gobierno* in Oventic/Chiapas³, werden, so der Eindruck aus einem zweistündigen Gespräch, die aktuelle Situation der zapatistischen Bewegung und *comunidades* wohl dargestellt. Aber das Thema Frauendiskriminierung innerhalb der zapatistischen Bewegung wird nicht gerne reflektiert, vielmehr scheinen die formulierten Fragen eine bekannte und oft gehörte feministische Kritik zu beinhalten. Angeregt durch die Begegnung mit der öffentlichen Ebene der Zapatistas in Oventic sollte im Interview mit der an der *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) tätigen Soziologin Mária Millán die aktuelle Situation näher beleuchtet werden.⁴

Frauen und indigene Frauen

In Mexiko gibt es eine sehr stark ausgebildete urbane, feministische Tradition, die die Rechte der Frauen im Terminus der Frauenemanzipation vorgetragen hat. Dieser sehr homogene Feminismus hat ein starkes Geschlechter-Bewusstsein beinhaltet und in die patriarchalen Geschlechterverhältnisse stark interveniert. Es war und ist aber schwierig für ihn, kulturelle Differenzen oder die Differenz aufgrund von Klasse zu beachten. So kam es zwar zu Arbeiten *über* indigene Frauen, aber kaum zu Versuchen, den Dialog *mit* indigenen Frauen zu etablieren.

In zweierlei Hinsicht stellt sich der mexikanische Feminismus dabei als ethnozentrisch dar: Zum einen gibt es eine feministische Richtung, die die indigenen Frauen als Unterentwickelte ansieht und indigene Frauen an den Ort der Armut und der Marginalität situiert. An dieses Verständnis knüpft zum anderen ein Diskurs an, der das feministische Bewusstsein der indigenen Frauen „erwecken“ und sie aus ihrer Situation befreien will. Denn sie müssen lernen, wie Schuhe getragen werden und dass sie sich waschen müssen. Dabei handelt es sich um eine sehr paternalistische und ethnozentrische Position, die sich auf kompliziertem Terrain bewegt. Denn wo verläuft die Grenze zwischen Kultur und Armut? Anders gesagt: Werden keine Schuhe getragen, weil sie nicht bezahlt werden können oder weil es sehr bequem ist, sich ohne Schuhe zu bewegen?

Dieses versteckte Kulturkonzept des mexikanischen Feminismus wird ebenso wenig problematisiert wie die Querverbindungen zwischen Geschlecht, „Rasse“, Kultur und Klasse. Stattdessen wurde die Gleichheit von Frauen und infolgedessen der für alle gültige Weg zur Emanzipation betont.

Diese Herangehensweise des mexikanischen Feminismus entspricht der der klassischen aufklärerischen Linken, denn beide, der mexikanische Feminismus und die mexikanische Linke, haben Gleichheit im Sinne der Moderne und als

Demokratie der Parteien thematisiert. Darin spiegelt sich auch ein dominanter mexikanischer Diskurs zum mexikanischen *Indigenismo*, verstanden als Mestizierung der Nation, wider. Innerhalb der nationalen Identitätskonstruktion wird „das Indigene“ als Teil einer antikisierten, prähispanischen Geschichte – im Museum – sehr geschätzt. Aber die aktuellen indigenen Gruppen werden nicht als Teil des prähispanischen Reichtums betrachtet. Und im mexikanischen Modernisierungsprojekt der 1990er trafen sich die Meinung des Staates und die der Linken.

Der Zapatismus hat seit 1994 auf diese Situation großen Einfluss ausgeübt. Denn die zapatistischen Frauen veranschaulichen eine Form des Feminismus, der einer spezifischen Problematik entspringt. Durch die Artikulation und das Auftreten der zapatistischen Frauen musste der Feminismus als weitläufiges, plurales Projekt, im Hinblick auf Ein- und Ausschlüsse neu konzipiert werden. Bis heute bezeichnen sich die indigenen Frauen aber nicht als Feministinnen, sondern als *Zapatistas*, weil sie sich mit den feministischen Frauen, die einer anderen sozialen Klasse, einer anderen ökonomischen und kulturellen Situation angehören, nicht identifizieren. Aber wenn die indigenen Frauen Rechte einfordern wie das Recht, nicht geschlagen zu werden, oder das Recht, selbst zu wählen, wen sie heiraten wollen (vgl. die Revolutionären Frauengesetze), dann ist das eine feministische Forderung. Und wenn sie darüber reden, wie sie die *comunidades* und die Männer verändern wollen, dann *machen* sie dabei Feminismus – zweifellos ein „*doing feminism*“ also.⁵

Das revolutionäre Frauengesetz

Das revolutionäre Frauengesetz ist in einem Kontext von Gemeinschaft v.a. aber von Widerstand entstanden, denn es wurde von Frauen entworfen, die durch ihre Beteiligung am zapatistischen Widerstand schon eine gewisse Distanz zu ihren *comunidades* eingenommen hatten. Ihnen ging es v.a. darum, dass Frauen die Möglichkeit zur Wahl gegeben wird, dass sie als vollwertige Rechtssubjekte und in ihrer physischen Integrität anerkannt werden und partizipieren können – und das dies innerhalb der Ordnung der *comunidades* möglich ist und nicht außerhalb von ihr.

Das Revolutionäre Frauengesetz war „der erste Aufstand der EZLN“ (Millán 2000: 208) Dass die EZLN solch ein Gesetz verabschiedete und damit in den *comunidades* legitimierte, hat einen „Artikulationsraum“ generiert, d.h. einen Raum, in dem die Frauen beginnen konnten, sich anders zu benennen und anders zu denken. Es eröffnet sich der Raum für die Formung einer spezifischen Subjektivität, die der indigenen Frauen.

„Durch die sehr direkten Forderungen, die einfach wirken mögen, hinterfragen die zapatistischen indigenen Frauen die Grundlagen der patriarchalen Ordnung in den Gemeinden. Sie zeigen auch die Ebenen auf, wo die Gemeinde mit dem mexikanischen Staat und der ihm inhärenten ökonomischen und kulturellen Rationalität zusammenstößt, und verorten gleichzeitig ihren spezifischen Raum als Frauen innerhalb dieser Konfrontation mit der Regierung“ (Milan 2000: 204).

Nach dem ersten wichtigen und sehr bekannten Teil des Gesetzes mit den zehn Punkten (s.u. Anm. 1) kam ein komplexer Text mit dem Titel „Erweiterung des Frauengesetzes“. Dieser zweite Teil hat wenig Bedeutung, denn was im Bewusstsein der Menschen ankam, ist das erste Frauengesetz. Darüber hinaus hat der offizielle zapatistische Diskurs, d.h. die ständigen Verweise auf die Frauen vom Sprecher der EZLN Subcomandante Marcos, großen Einfluss.

Die Forderungen der Frauengesetze sind in den Gemeinden nicht vollständig und nicht in der gleichen Art und Weise akzeptiert und umgesetzt worden. Es war ein Fehlschluss der Forschenden und am Zapatismus Interessierten, zu denken, dass die kulturellen Veränderungen sofortige sein müssten.⁶ Die Gesetze haben weitreichende soziale Prozesse ausgelöst, und langsam verändern sich die Männer – wie die Frauen sagen: „Stück für Stück“. Denn auch die zapatistischen Männer sind keine Feministen; sie sind das, wozu sie erzogen wurden, sie sind Teil einer Kultur und denken, dass die Arbeit der Frauen sehr speziell ist und dass es auch weiterhin so bleiben soll. Auffallend ist, dass die paritätische Verteilung auf der Basisebene (z.B. bei der Beteiligung an den Konsulats [1995, 1999] und dem Intergalaktischen Treffen [1996]) weitestgehend funktioniert, aber auf der Führungsebene von den 23 Kommandeuren des Subcomandante Marcos nur vier Frauen sind.

Das revolutionäre Frauengesetz ist ein sehr wichtiges Dokument, das einen sehr starken Einfluss in den indigenen Regionen, in ganz Mexiko und auch außerhalb des Landes hat(te), weil es wie eine Konkretisierung von Forderungen war, die in der Luft lagen, und die speziellen Problematiken der indigenen Frauen erkannte und diese im Gesetz aufnahm. Mittlerweile ist das Gesetz aber ein rotes Tuch für die *Indigenas*, denn es ist international bekannt und oft diskutiert, immer mit der Intention zu fragen: Wo stehen sie heute und was hat sich verändert?

Als sich das revolutionäre Frauengesetz ausbreitete, implizierte dies ein Selbstbewusstsein der spezifisch positionierten und situierten Frauen, die einen speziellen Wechsel wollten und die nicht einem generellen feministischen Veränderungsmodell beigefügt werden konnten und wollten.

Zapatistische Frauen und Mexikanische Feministinnen

Der Konflikt zwischen den zapatistischen Frauen und den mexikanischen Feministinnen (in Mexiko Stadt) umfasst verschiedene Phasen und Thematiken. Der erste tiefgehende Konflikt kam auf, als mit der sich etablierenden Waffenruhe 1994 die „Tische der Dialoge“ (*las mesas del diálogo*) initiiert wurden. An diesen „Tischen der Dialoge“ wurde ein Frauentisch eingerichtet, an dem indigene Frauen und feministische Theoretikerinnen aus Mexiko Stadt zum ersten Mal miteinander gesprochen haben. Trotz Diskussion fehlte es dabei aber am gegenseitigen Verständnis. Denn während für die indigenen Frauen ihre praktischen und alltäglichen Forderungen sehr wichtig waren und diese auch, so wie sie vorlagen, aufgenommen werden sollten, stellten einige Feministinnen ihre globalen und strategischen Forderungen mit dem politischen Ziel der „Gleichheit“ in den Vordergrund. Übersehen wurde dabei von den feministischen Theoretikerinnen, dass für die indigenen Frauen praktische sehr oft auch strategische Interessen sind. Wenn die indigenen Frauen z.B. Kooperativen und spezifische Produktionsverhältnisse thematisieren, dann bedeutete das, dass tatsächlich Tiere und Hühner in ihren Forderungen präsent sein müssen, weil sie das „Fleisch des Diskurses“ ausmachen.

Der zweite wichtige Moment in der Auseinandersetzung zwischen Feminismus und Zapatismus kam, als einige wichtige Teile des mexikanischen Feminismus – repräsentiert z.B. in der „Feministischen Post“ („*la correa feminista*“) –, sich generell gegen Krieg und damit gegen die zapatistische Bewegung als bewaffnete Bewegung ausgesprochen und die militärischen Strukturen als patriarchale, phallogozentrische, damit als konträr zum Feminismus stehend angeklagten. Aber für die Frauen, die bereit waren zu sterben, weil sie ihre Art zu leben als unwürdig empfanden, war der Vorwurf, einer phallogozentrischen Logik beizutreten, sehr schwierig. Dieser mexikanische „Hauptstadtfeminismus“, der sein Nein zum Krieg und zum Militär verkündete, ließ den indigenen Frauen, die stolz auf ihr Amt und ihre Beteiligung im Kampf waren, keinen Raum, sich in diesem pazifistischen Feminismus wiederzufinden. Auch nachdem sich der Zapatismus von einer Waffen- zu einer „Diskursguerilla“ verändert hatte, blieben die militärischen Strukturen erhalten, und das war und blieb der kritische Punkt.⁷ Ein zusätzliches, ungelöstes Problem ist dabei, dass aus dem Feminismus zwar das „Nein zum Krieg und zur bewaffneten Option des *Zapatismus*“ kam, aber kein „Nein zum Krieg des mexikanischen Staates gegen den *Zapatismus*“.

Das dritte Problem ist der Vorwurf der mexikanischen Feministinnen, dass die indigenen Frauen unfreiwillig an der zapatistischen Bewegung teilnehmen und von ihr ausgenutzt würden. Denn nur aufgrund der strategischen Überlegung von Marcos´ würden sich die Frauen direkt den Soldaten entgegen stellen. Dabei wird die klare Entscheidung der Gemeinden sowie die Entscheidung der Frauen zum

Kampf nicht berücksichtigt. Denn der Grund für diese „Strategie der Irritation“ war die Überlegung, dass damit die Gewaltübergriffe, die Inhaftierungen, Tötungen und Massaker verhindert werden können. Unberücksichtigt bleiben auch die Effekte dieser Erfahrung in Hinblick auf die Konstruktion von Subjektivität. Was geschieht mit der Frau, wenn sie sich die *pasamontaña* überstülpt? Sowohl in der Selbst- als auch in der Fremdwahrnehmung transformiert sie sich von einer indigenen Frau zu einer Zapatistin, d.h. in etwas Wichtiges. Und eine Frau, die sich dem Militär entgegengestellt hat, ist nicht mehr dieselbe wie vorher – nicht in ihrer Gemeinde, nicht gegenüber ihrem Mann und nicht gegenüber dem Gesetz. Wie Margara Millán (vgl. 200X) gezeigt hat, sind die von ihr interviewten Frauen sehr stolz darauf, dass sie sich der mexikanischen Armee entgegengestellt, sie zum Teufel geschickt und damit ihre Männer beschützt haben. Der Zapatismus hat vielleicht unbewusst die Frauen durch diese Erfahrungen gestärkt.

Der Feminismus – so konnte am Beispiel der feministischen und zapatistischen Frauen gezeigt werden – ist ein Prozess, der in Bewegung ist. Denn je nach dem, was Frauen erzählen, von wo aus sie sprechen, lassen sich verschiedene Versionen des Feminismus finden. Der Feminismus ist nicht nur die Aufforderung nach weiblicher Emanzipation und Befreiung. Denn es gibt nicht nur den einen Traum und es gibt nicht nur das eine Modell für Emanzipation.

Derzeit existieren Verbindungspunkte zwischen einem gewissen Zapatismus und einem gewissen Feminismus. Aber weder definieren sich die meisten zapatistischen Frauen als Feministinnen, noch definieren sich die großen feministischen Theoretikerinnen als Zapatistinnen. Lediglich bei einem Repräsentanten des mexikanischen Feminismus, bei Carlos Monsiváis, einem Kulturkritiker und linken Intellektuellen, findet diese Synthese von Feminismus und Zapatismus statt.⁸ Dass die Zukunft in einem Mann liegt, hat mit Schicksal zu tun, ist aber nicht negativ.

Anmerkungen

- 1 „Die zehn Punkte des Revolutionären Frauengesetzes sind normative Rechte der Frauen. Sie beziehen sich auf verschiedene Ebenen: das Recht auf politische Partizipation und auf die Übernahme politischer Posten innerhalb der Organisation (...) [und] (...) innerhalb der Gemeinden, das Recht auf Arbeit, Bildung und Gesundheit, das Recht auf physische Integrität und das Recht, über ihren eigenen Körper zu entscheiden.“ (Millan 2000: 205)
- 2 Vgl. Tuider (2004); zur feministischen Bewegung in Mexiko vgl. Lang (2001).
- 3 Die *junta del buen gobierno* in Oventic dient vorwiegend der Öffentlichkeitsarbeit und somit der Information nationaler und internationaler BeobachterInnen und InteressentInnen über die zapatistische Bewegung. Das Gespräch mit den VertreterInnen fand während einer Feldforschungsphase am 1. 3. 2004 in Oventic/Chiapas statt.
- 4 Das Interview mit Mǎrgara Millán fand am 25. 8. 2004 an der UNAM statt. Die folgenden Ausführungen beziehen sich, wenn nicht anders gekennzeichnet, auf dieses Gespräch.

- 5 Wenn wir dem feministischen Hinweis zustimmen, dass jedes Wissen situiertes Wissen ist, dann könnten wir – wie z.B. Aida Hernandez (vgl. Hernandez 2001) – von einem „indigenen Feminismus“ sprechen und damit anerkennen, dass der Feminismus nicht in einer einzigen Version, einer Wahrheit existiert. Doch wenn Feminismus sich nicht in einer einzigen Positionierung erschöpft, dann macht es auch keinen Sinn mehr, einen „indigenen Feminismus“ zu postulieren. (Aida Hernandez ist Anthropologin am CIESAS in Mexiko Stadt und leitet dort ein Projekt zu Gender und Ethnizität.)
- 6 Wir sehen, dass neue Lebensformen entstehen, die nicht beinhalten, das Indigene oder das Leben in der Gemeinde aufzugeben, sondern Räume eröffnen. Heute gibt es immer mehr indigene Frauen, die spanisch sprechen, die ihre Gemeinden verlassen, die bis zum Alter von 25 oder 26 Jahren ledig sind, die an der Bewegung teilnehmen, die Gesundheits- oder Erziehungsberaterinnen sind; es sind diese Frauen, die die Feier zum 8. März organisieren. Davor hat diese Möglichkeit in den Gemeinden nicht existiert.
- 7 In dem Moment, als die *juntas del buen gobierno* gebildet wurden, wurde die militärische Struktur abgeschafft. Stattdessen ist durch die unabhängigen Gemeinden eine zivile Struktur entstanden. Ob und wie sich diese neuen Strukturen positiv auf das Verhältnis von feministischen und zapatistischen Frauen auswirken werden, bleibt abzuwarten.
- 8 In seinen durchaus kritischen Artikeln apellierte Carlos Monsiváis an die Regierenden, sich mit den Forderungen und Rechten der indigenen mexikanischen Bevölkerung auseinanderzusetzen. (vgl: Monsiváis 2001). Monsiváis hat Subkommandante Marcos mehrfach interviewt. In den letzten Jahren hat sich Monsiváis auch immer wieder kritisch zu den Folgen der zunehmenden Globalisierung geäußert.

Literatur

- Hernandez Castillo, Rosalva Aida (2001): *La otra frontera. Identidades multiples en el Chiapas*. México.
- Lang, Miriam (2001): „Alltagsdemokratie und Alltagsgewalt. Neue Herausforderungen für Diskurs und Praxis der Mexikanischen Frauenbewegung“. In: *Beharren auf Demokratie*. Lateinamerika Jahrbuch 25. Münster, S. 116-136.
- Millan, Mágara (2000): „Indigene Frauen in der neuen Politik“. In: Brand, Ulrich; Cecena, Ana E. (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion*. Münster, S. 198-215.
- Monsiváis, Carlos (2001): *Marcos, „gran interlocutor“*. <http://www.ezln.org/entrevistas/20010108.es.htm>
- Tuider, Elisabeth (2004): „‘Estamos en diferentes lugares’. Feministische Identität & Gouvernementalität am Beispiel der mexikanischen Frauenbewegungen“. In: Kastner, Jens; Kaltmeier, Olaf; Tuider, Elisabeth (Hg.): *Neoliberalismus, Demokratie, Widerstand. Analyse Sozialer Bewegungen in Lateinamerika*. Münster, S.157-183.

Anschrift der Autorin:

Elisabeth Tuider

tuider@uni-muenster.de