

Informatie over je scriptie

Gelieve dit formulier op te slaan, te wijzigen en samen met de digitale eindversie van je scriptie naar je begeleider te mailen. Voor vragen kijk op:

<http://studion.fss.uu.nl/helpdesk/student/scrol>



Studentnummer: *	3166791
Initialen & voorvoegsels: *	S.P.
Achternaam: *	Verstift
Opleiding: *	Liberal Arts & Sciences

Eventuele tweede student

Studentnummer:	
Initialen & voorvoegsels:	
Achternaam:	
Opleiding:	

Begeleider

Naam begeleider: *	Elisabet Rasch
Naam evt. 2 ^e begeleider:	

Scriptie

Titel Scriptie: *	Body Politics
Taal Scriptie: *	Nederlands
Samenvatting:	De scriptie gaat over hoe inheemse vrouwen in Guatemala betekenis geven aan body politics. Daarbij wordt gekeken naar hoe sociale instanties (kerk, overheid, civil society) en ordenende structuren (etniciteit en klass) invloed uitoefenen op reproductie, interetnische relaties en representatie van inheemse vrouwen, en hoe deze vrouwen daarmee omgaan. Tenslotte wordt dit geanalyseerd in het licht van de sociaal-politieke positie van de inheemse bevolking die zich in toenemende mate op het politieke speelveld bevindt en een balans zoekt tussen haar tradities enerzijds en de nieuwe technische en culturele ontwikkelingen anderzijds.
Trefwoorden: (gescheiden door ;)	Culturele Antropologie; [Guatemala]; [body politics]
Openbaar tonen: *	Ja
Of pas tonen na datum:	(01-09-2009)

Ingevuld op: * (26-06-2009)

Door: * (Stephanie Verstift)

* = Verplicht in te vullen velden

Body Politics

Scriptie | *Stephanie Verstift*



Betekenenissen van seksualiteit, reproductie en uiterlijk onder inheemse vrouwen in Sololá, Guatemala

Body Politics

**Betekenenissen van seksualiteit, reproductie en uiterlijk onder inheemse vrouwen
in Sololá, Guatemala**

Stephanie Verstift

Begeleiding: Elisabet Rasch

Universiteit van Utrecht

Jaar: 2009. Studentnummer: 3166791. Emailadres: s.p.verstift@students.uu.nl

Inhoud | *Body politics*

Inleiding	5
-----------	---

Deel 1 | Theoretische kader

Hoofdstuk 1 Theoretische onderbouwing	10
1.1 Body politics	10
1.2 Agency van vrouwen over hun lichaam	14
Hoofdstuk 2 De Context	18
2.1 Religie	18
2.2 Overheid	19
2.3 Maya beweging en civil society	21
2.4 Etnische ongelijkheid en klassenverschillen	22

Deel 2 | Empirie

Hoofdstuk 3 Reproductie	23
3.1 Body politics	24
3.1.1 Religie	24
3.1.2 Overheid	25
3.1.3 Maya beweging	25
3.2 De vrouwen	26
3.3 Aureliana en Dominga	30
3.3.1 Aureliana	31
3.3.2 Dominga	32
3.4 Conclusie	33
Hoofdstuk 4 Interetnische relaties	35
4.1 De ordenende macht van etniciteit en klasse	36
4.2 De invloed van sociale instanties op ordenende structuren	40

4.2.1 Maya beweging	40
4.2.2 Overheid	41
4.2.3 De kerk	41
4.3 Conclusie	42
Hoofdstuk 5 Reproductie	43
5.1 Body politics	43
5.1.1 Maya spiritualiteit en de Maya beweging	43
5.1.2 Katholieke en evangelische kerk	44
5.2 De vrouwen	45
5.3 Conclusie	47
Conclusie	48
Bibliografie	51
Bijlagen	54
- Bijlage 1: Reflectieverslag	55
- Bijlage 2: Samenvatting in het Spaans	58
- Bijlage 3: Inheemse vrouwenorganisatie in Guatemala	60
- Bijlage 4: Statistiek vruchtbaarheid	62
- Bijlage 4: Brochure van het Centro de Salud	63
- Bijlage 5: Statistiek gebruik anticonceptie	65

Inleiding

The body, imbued with social meaning, (...) becomes not only a signifier of belonging and order, but also an active forum for the expression of dissent and loss, thus ascribing it individual agency. These dual modes of bodily expression – belonging and dissent – are conceptualised as culturally produced and in dialectical exchange with the externalised ongoing performance of social life

Margaret Lock (1993: 144)

Wie kent niet het beeld van de Guatemalteekse vrouw in *traje*, met prachtige lange haren en een kind op haar rug? Haar beeld siert vele krantenpagina's, tijdschriften en vakantiebladen. De inheemse vrouwen van Guatemala staan over de hele wereld bekend vanwege hun natuurlijk schoonheid en koestering van culturele tradities. De vraag is echter in hoeverre dit beeld van de inheemse vrouw klopt en welke betekenis men aan dit beeld kan geven.

Deze scriptie gaat over hoe sociale machtsstructuren van invloed zijn op het lichaam van inheemse vrouwen en hoe deze vrouwen daarmee omgaan. Guatemala kent zowel ordenende machtsstructuren, als vele sociale instanties die direct en indirect invloed uitoefenen op de het uiterlijk, de seksualiteit en het vermogen tot kinderen krijgen van inheemse vrouwen. Overheid, kerk en de Maya beweging hebben ieder bepaalde kernwaarden, van waaruit ze het gedrag en uiterlijk van inheemse vrouwen proberen te reguleren en controleren, waarbij zij sociaaleconomische, religieuze en politieke doelen nastreven. Deze machtsstructuren vormen kaders waarbinnen deze vrouwen keuzes maken over seksualiteit, kinderen en uiterlijk.

In de theoretisering van het lichaam binnen de culturele antropologie en vrouwenstudies hebben wetenschappers veelvuldig het verband gelegd tussen het lichaam, seksualiteit en macht. Het lichaam is het meest eigene en dichtstbijzijnde instrument waarmee de mens de persoonlijke realisatie van sociale waarden kan vormgeven (Turner in Lock 1993: 137). Zij wordt veelvuldig ingezet door overheden en etnische en culturele minderheden in de strijd over politieke zeggingskracht. Foucault (1976) spreekt in deze context over body regimes en *bio-power*. Ong en Peletz (1995) spreken over een body politic. Het lichaam wordt gebruikt als een 'site' voor politieke en culturele transformaties en met name het lichaam van de vrouw wordt in dit proces getekend (Jakobus e.a. 1995, Ong & Peletz 1995).

Body politics komen tot uitdrukking in morele economieën: systemen van waarden en een codes van eer, die bepalen wie gewenste en ongewenste leden zijn binnen de gemeenschap (Nagel 2003). Deze stelsels van leefregels zijn voornamelijk gericht op het lichaam en de seksualiteit van de vrouw, en zaken die daaraan verwant zijn zoals voortplanting en het uiterlijk. Vrouwen worden immers vaak beschouwd als de ‘gatekeepers’ van etnische en nationale grenzen en dragers van de nationale en mannelijke eer (ibid).

In Guatemala zijn opvattingen en praktijken met betrekking tot het lichaam momenteel sterk aan verandering onderhevig, omdat traditionele machtsstructuren, waarin de Staat, kerk en de ladino bevolking een belangrijke rol spelen, in de afgelopen decennia een belangrijke ontwikkeling hebben doorgemaakt. Pogingen van de Guatemalteekse Staat ten tijde van de burgeroorlog, om de inheemse cultuur te marginaliseren, hebben juist gezorgd voor een articulatie van de inheemse identiteit en de kristallisatie van een krachtige inheemse civil society (Nelson 1999, Foxen 2007). De inheemse bevolking bevindt zich daardoor in toenemende mate op het politieke speelveld van hedendaags Guatemala en wint aan invloed binnen sociale machtsstructuren. Als gevolg hiervan bevindt de inheemse bevolking zich nu op een kruispunt van oude tradities en nieuwe technische en culturele ontwikkelingen. Daarbij proberen zij enerzijds hun culturele identiteit te behouden, maar bouwen zij ook actief aan een toekomst, waarbij zij in hun eigen belang moderne hulpbronnen aangrijpen en selectief invloeden van buitenaf binnenlaten (Fischer 2003). Zij zoeken naar een balans tussen hun culturele identiteit en het meegaan in hedendaagse ontwikkelingen. Inheemse vrouwen spelen als voornaamste dragers van culturele markers hierin een belangrijke rol (Nelson 1999).

Deze thesis gaat over hoe inheemse vrouwen betekenis geven aan body politics in Guatemala. Het doel is om inzicht te krijgen in de manieren waarop morele regels en codes van sociale instanties invloed hebben op het dagelijks leven van inheemse vrouwen en hoe deze vrouwen deze politics vormgeven en ter discussie stellen. Ik verwijs naar het citaat van Margaret Lock (1993) waarmee ik deze inleiding ben begonnen: op welke manieren is het lichaam van de inheemse vrouw in Guatemala een uitdrukking van ‘belonging en dissent’? Anders geformuleerd; hoe zoeken inheemse vrouwen naar verzoening tussen loyaliteit en toebehoren aan verschillende gemeenschappen enerzijds en persoonlijke overtuigingen en belangen anderzijds?

Het onderzoek richt zich op drie thema’s: kinderen krijgen, interetnische relaties en uiterlijk. Ik heb voor deze drie thema’s gekozen, omdat zij sterk verbonden zijn met de seksualiteit en seksuele moraal van de vrouw (Nagel 2003) en omdat zij als markers van

etnische en culturele identiteit, een hoge relevantie hebben voor de inheemse bevolking (Nelson 2001, Fischer 2003). Voor elk thema heb ik onderzocht welke body politics gevoerd werden vanuit verschillende sociale instanties, en hoe inheemse vrouwen de morele codes en regels die hier concreet uit voortkomen beschrijven, ervaren en betekenis geven.

Het onderzoek vond plaats in Sololá, een middelgrote stad in Guatemala met zo'n zestigduizend inwoners. Sololá is de hoofdstad van het gelijknamige departement, dat bekend staat om haar grote inheemse populatie. De stad wordt dan ook omringd door inheemse gemeenschappen, of *comunidades*, van waaruit dagelijkse vele mensen forensen om te werken op de markt en in de bedrijven die in de stad gevestigd zijn. In de stad zelf wonen echter, in tegenstelling tot de rest van het departement, relatief veel ladinos. Als hoofdstad van het departement was Sololá een zeer geschikte locatie om mijn onderzoek te doen. Er bevinden zich vele overheidsinstanties en publieke voorzieningen, zoals een groot Centro de Salud (gezondheidscentrum) en een nationaal ziekenhuis. Ook is er sprake van een concentratie van sociale organisaties die een krachtige civil society vormen, die met name gericht is op het welzijn van de inheemse bevolking en vaak in het bijzonder het welzijn van inheemse vrouwen. *Desarollo*, ontwikkeling, is een toverwoord binnen deze organisaties en zij houden zich intensief bezig met mensenrechten, gezondheid, participatie en onderwijs.

Voor het onderzoek heb ik twintig vrouwen geïnterviewd, waarvan de meerderheid in de vruchtbare leeftijd, van achttien tot vijfenvertig jaar. Bij de selectie van de vrouwen heb ik mij gericht op voldoende diversiteit onder mijn onderzoekspopulatie. Daarbij heb ik gekeken naar opleidingsniveau, burgerlijke staat en of vrouwen veel of weinig kinderen hadden. Ik heb met deze vrouwen gesproken over verschillende sociale instanties en over keuzes die zij hebben gemaakt of nog moeten maken over zaken die betrekking hebben op reproductie, interetnische relaties en representatie. Daarnaast heb ik interviews afgenomen met mensen die werkzaam zijn binnen diverse sociale instanties, zoals verschillende vrouwenorganisaties, een katholieke en evangelische kerk, een gezondheidscentrum en een privékliniek. Tenslotte heb ik met behulp van participerende observatie binnen twee gezinnen en een weefcoöperatie, geïnventariseerd hoe het dagelijkse leven van inheemse vrouwen eruit ziet. Dit ter toetsing van de informatie uit de interviews, maar ook omdat deze informatie een context biedt waarbinnen body politics tot uitdrukking komen.

Het eerste deel van deze scriptie bevat het theoretisch kader en de context van het onderzoek. Beiden geven handvaten ter analyse en dieper inzicht in de empirische data. Het theoretisch kader behandelt de relatie tussen het lichaam, seksualiteit en macht, en hoe body politics concreet tot uitdrukking komen in morele systemen. Daarnaast is er aandacht voor agency van vrouwen en hoe zij als individuen op verschillende manieren keuzes kunnen maken binnen machtsstructuren. Het contexthoofdstuk gaat in op het dagelijks leven van inheemse vrouwen in Guatemala en de machtsstructuren van kerk, overheid en civil society waarbinnen zij zich bevinden. Daarbij wordt reeds ingegaan op de kernwaarden van waaruit deze sociale instanties handelen en de body politics die zij voeren vormgeven.

Het tweede deel van de scriptie zijn de empirische hoofdstukken. Deze hoofdstukken gaan per thema – reproductie, interetnische relaties en representatie – in op de body politics vanuit verschillende sociale instanties met betrekking tot dat thema, en hoe deze zich in concrete regels en codes manifesteren. Daarnaast focussen deze hoofdstukken zich op hoe inheemse vrouwen met deze body politics omgaan en hoe zij deze meenemen in de keuzes die zij maken over kinderen krijgen, gemengde huwelijken en hun uiterlijk. Daarbij zal ik telkens verhalen van vrouwen naar voren brengen die inzicht geven in hoe vrouwen zich binnen sociale machtsstructuren positioneren en daarbinnen hun keuzes maken.

In de conclusie zal ik tenslotte een antwoord formuleren op de vraag hoe inheemse vrouwen in Guatemala betekenis geven aan body politics. Met het antwoord op deze vraag zal ik tevens iets zeggen over de positie van de historisch diepgewortelde inheemse cultuur. Deze is als gevolg van de sociaal-politieke ontwikkeling die de inheemse bevolking in de afgelopen decennia heeft doorgemaakt, in spanning komen te staan met nieuwe technische en culturele ontwikkelingen, die de inheemse bevolking nodig heeft om zich te bewegen in de moderne wereld. Ik zal op basis van mijn empirische gegevens en in navolging van andere antropologen voor mij, pleiten voor een dynamische benadering van cultuur, waarin verschillende machtsstructuren en omstandigheden een cultuur vormen, waardoor deze continue in beweging is en aan verandering onderhevig.

Hoofdstuk 1 Theoretische onderbouwing

Hoe gaan inheemse vrouwen in Guatemala om met body politics in hun dagelijkse levens? Dit hoofdstuk gaat over body politics in het algemeen en over de agency van vrouwen over hun lichaam. Eerst zal aandacht worden besteed aan hoe binnen body politics het lichaam, seksualiteit en macht met elkaar zijn verbonden; en hoe het lichaam en de seksualiteit van vrouwen door sociale instituties wordt ingezet bij het opwerpen en in stand houden van machtsstructuren. Vervolgens zullen verschillende benaderingen van agency aan bod komen, waarbij wordt gekeken welke mogelijkheden vrouwen hebben om met machtsstructuren om te gaan. Daarbij zal naar voren komen dat vrouwen zelf (al zijn het soms beperkte) keuzes kunnen maken en zo invloed uitoefenen op betekenissen rond het lichaam en seksualiteit.

De theorieën die in dit hoofdstuk behandeld worden dragen bij aan een dieper en rijker inzicht in de dagelijkse werkelijkheid van inheemse vrouwen in Guatemala. Praktijken en ideeën met betrekking tot kinderen krijgen, interetnische relaties en uiterlijk hebben immers een belangrijke uitwerking hebben op hun levens. Ook wanneer vrouwen niet direct met deze zaken te maken hebben, bijvoorbeeld wanneer ze geen kinderen of gemengd huwelijk hebben. De body politics met betrekking tot deze zaken geven immers een belangrijk kader waarbinnen vrouwen zich kunnen bewegen en bepalen voor een groot deel hoe zij hun keuzes maken, hoe ze naar zichzelf kijken en ook hoe ze door anderen gezien worden.

1.1 Body politics

De term 'body politics' verwijst naar het politieke instrument, waarbij het lichaam wordt gebruikt als een 'site' voor politieke en culturele transformaties (Ong & Peletz 1995). Zowel het materiële als het symbolische lichaam wordt ingezet bij onderhandelingen over macht en identiteit. Body politics zijn een vorm van machtsuitoefening op het lichaam. Family planning, het prijzen van de moederrol als vorm van patriottisme en het aanscherpen van seksuele grenzen zijn allemaal methoden om het lichaam te controleren door overheden, maar ook vanuit de etnische, culturele of religieuze gemeenschap. In deze paragraaf zal ik dieper ingaan op hoe body politics het lichaam tekenen, op de centrale rol van de vrouw hierin en op de manieren waarop macht wordt uitgeoefend.

Michel Foucault (1976) was een van de eersten die de relatie tussen het lichaam en macht legde en zijn werk is van grote betekenis geweest voor het begrip body politics. Foucault

beschrijft hoe overheden ingrijpen in samenlevingen door te focussen op het lichaam en het gezinsleven, dat zij trachten te reguleren met behulp van projecten. Hij noemt dit een proces van 'biopower' of 'biopolitics': het beleid van de Staat op de bevolking, om haar eigen controle, welzijn en productiviteit te waarborgen (in Ong en Peletz 1995).

Foucault beschrijft hoe het lichaam door overheden sinds de zeventiende eeuw enerzijds steeds meer wordt beschouwd als een machine die men kan disciplineren en effectief in kan zetten ter ondersteuning van de natie, en anderzijds als een 'mechaniek van leven' dat zich manifesteert door middel van voortplanting, geboorte, sterven en gezondheid. Foucault beschrijft hoe deze twee visies met elkaar in verband werden gebracht en met behulp van vele interventies en regulerende controles onder toezicht werden gesteld, om gunstige demografische voorwaarden te scheppen voor de ontwikkeling van de Staat (1976: 139).

Bij de uitvoering van dit proces van regulering en disciplineren van het lichaam was het inzetten van seksualiteit een van de belangrijkste instrumenten die overheden tot hun beschikking hadden. Het veranderen van het discours over seksualiteit speelde hierbij een belangrijke rol, maar ook werden concrete regels geformuleerd over wat wel en niet mocht. (ibid: 140). Seksualiteit is volgens Foucault dan ook een 'result and an instrument of power's design' (in Stoler 1996: 3). De manieren waarop wordt gedacht over seksualiteit en hoe seksualiteit wordt gepraktiseerd, zijn volgens hem een resultaat van machtsstructuren.

Sinds Foucault hebben diverse wetenschappers binnen culturele antropologie zich over het begrip body politics gebogen. Ong en Peletz (1995) beschrijven body politics als een continue politieke strijd die met zich meebrengt dat macht de lichamen van mensen tekent en leidt tot directe ingrepen op het lichaam. Zij omschrijven dit als een proces waarin enerzijds de strijd in de samenleving zich aftekent op het lichaam en anderzijds dat lichaam betekenis wordt gegeven in de samenleving. Er is sprake is van een wederzijdse beïnvloeding (1995: 5).

Jakobus e.a. (1990) beschrijven body politics als noties over het lichaam die sterk doordringen in theorieën die een ideologie construeren waarin het subject gegenderd wordt. Het zijn ideeën over mannelijkheid en vrouwelijkheid die zich als het ware nestelen in het lichaam, wiens biologische en seksuele manifestaties op deze manier gecodeerd worden op een specifieke manier in een specifieke context (1990: 2). Body politics zijn dus sterk van invloed op gedrag en op hoe men over dit gedrag nadenkt. Jakobus e.a. benadrukken in deze context evenals Foucault de sterke connectie tussen het lichaam en macht: 'It goes without

saying that the body, whether masculine or feminine, is imbricated in the matrices of power on all levels, and not just, or even primarily, on the level of theory' (ibid).

Zowel Ong en Peletz als Jakobus e.a. benadrukken dat vooral het vrouwelijk lichaam wordt getekend door body politics: 'the feminine body, as the prime site of sexual and/or racial difference (...) is peculiarly the battlefield on which quite other struggles than women's own have been waged' (Jakobus e.a. 1990: 2). Deze specifieke rol zou verklaard kunnen worden uit het gegeven dat vrouwen gewoonlijk worden beschouwd als de 'gatekeepers' van etnische en nationale grenzen. Vaak worden zij symbolisch voorgesteld als moeder van de natie en dragers van de mannelijke eer. Ook worden ze verantwoordelijk gesteld voor de reproductie van de natie of etnische groep (Nagel 2003). Body politics zijn dus sterk gericht op het lichaam van de vrouw en op haar seksualiteit.

Nagel stelt dat seksualiteit een sterk geladen aspect is van persoonlijke en collectieve levens. 'Virtually all aspect of sexuality – objects and types of sexual desire, frequency, styles, times, and places of sexual activity, methods of reproduction [or not], choices of partners – are deeply controversial and are both formally and informally scrutinized and regulated' (2003: 46). De vrouw heeft dus zowel een krachtige symbolische waarde voor cultuur en identiteit, als een sleutelrol in de afbakening en overschrijding van etnische en raciale grenzen. In body politics wordt dan ook getracht het uiterlijk, het (seksuele) gedrag en de reproductiekracht van de vrouw te controleren.

Body politics kunnen op verschillende niveaus en binnen verschillende machtsstructuren plaatsvinden. Daarbij zijn verschillende maatschappelijke actoren betrokken. Ong en Peletz spreken voornamelijk over de macht van de Staat op het lichaam van de burger. Jakobus e.a. (1990) plaatsen body politics meer in een breder kader van machtsstructuren, en wijzen ook op machtsuitoefening vanuit de kerk en de civil society.

Een voorbeeld van body politics vanuit verschillende machtsstructuren, is hoe in Maleisië de Staat en de islamitische beweging beiden body politics inzetten om grenzen van ras, klasse en religie in stand te houden en te versterken (in Ong & Peletz 1995). Controle over de reproductiekracht van het vrouwelijk lichaam stond in deze strijd tussen overheid en religie centraal, wat leidde tot ambivalentie over vrouwelijke seksualiteit, vrijheid en gedrag (1996: 159). Enerzijds werden Maleisische vrouwen in het islamitische discours gerepresenteerd als de draagsters van raciale verschillen en als 'markers' van raciale grenzen, anderzijds

werden zij in het nationale discours geprezen om hun moederschap en vruchtbaarheid als patriottistische bijdragen aan de nationale economie. Dit leidde ertoe dat de seksualiteit van vrouwen aan banden werd gelegd met behulp van family planning, terwijl tegelijkertijd haar reproductiekracht werd geprezen. Ook werden vrouwen aangemoedigd te gaan werken, terwijl zij anderzijds juist de rol kregen toebedeeld van moeder en echtgenote (ibid).

Het bovenstaande voorbeeld wijst op invloed en controle vanuit belangrijke sociale instanties. Macht wordt echter ook op meer subtiele manieren uitgeoefend op het lichaam. Davis (1997) haalt het idee aan van Foucault dat macht niet slechts top-down en repressief is vanuit overheden, maar dat het ook vanuit de samenleving in kleine dagelijkse praktijken wordt doorgevoerd. Davis spreekt over ‘the subtle, pervasive and ambiguous processes of discipline and normalization through cultural representations’ (1997: 11). Machtsprocessen worden in deze visie beschouwd als ingebed in culturele discoursen die het vrouwelijk lichaam beschouwen als inferieur en dat constante bewaking nodig heeft (ibid.).

Foucault (1976) onderscheidt vier verschillende strategieën waarin deze macht wordt uitgeoefend, waarvan ik er hier twee zal noemen die direct gericht zijn op het vrouwelijk lichaam en op reproductie. De eerste strategie noemt Foucault ‘a hysterization of women’s bodies’. In deze strategie wordt het lichaam van de vrouw beschouwd als doordrenkt met seksualiteit, als intrinsiek ziekelijk, en als voortbrenger van de samenleving, het gezin en het leven en de opvoeding van kinderen. De ‘nervous woman’ is het stereotype beeld dat bij de strategie past (1976: 104). De tweede strategie noemt Foucault ‘a socialization of procreative behaviour’. In deze strategie staat de verantwoordelijkheid centraal van koppels om vanuit het oogpunt van sociaaleconomisch nut, het sociale lichaam (van de staat, etnische groep, etc.) te ondersteunen met zaken als kinderen krijgen en family planning (ibid.).

Het voorbeeld van Ong geeft inzicht in de concrete manifestatie van body politics. Uit het voorbeeld komt naar voren dat moraal een centrale rol speelt, met name met betrekking tot gender en seksualiteit. Vanuit zowel de Maleisische Staat als de islamitische beweging werden regels geformuleerd voor wenselijk en onwenselijk seksueel en reproductief gedrag. Nagel (2003) noemt dergelijke stelsels van regels ‘morele economieën’: systemen van waarden en codes van eer die bepalen wie wel of niet *echt* lid van de natie of gemeenschap is¹.

¹ Hoewel Nagel de morele economie verbindt met nationalisme, is zij ook relevant voor andere gemeenschappen van etnische, religieuze en culturele aard. Zo zijn er niet alleen ideeën over wat bijvoorbeeld een goede *Hollander* of *Spanjaard* is, maar ook over wat een goede *christen* is, of een goede *Maya*.

Het is in deze collectieve regels over seksueel gedrag van morele economieën, dat body politics zichtbaar worden. Morele economieën verschaffen een specifieke plaats voor mannen en vrouwen binnen de natie of de gemeenschap. Ze identificeren wenselijke en onwenselijke leden, door het creëren van grenzen die gendergeladen, seksueel en etnisch van aard zijn. '(They) establish criteria for judging good and bad performances of nationalist masculinity and femininity, and define threats to national moral and sexual integrity' (2003: 146). Morele economieën zijn als het ware een instrument van body politics ter regulering van seksualiteit en met name de seksualiteit van de vrouw. Binnen morele economieën kennen mannen over het algemeen een grotere vrijheid, terwijl vrouwen minder bewegingsruimte kennen (ibid). Morele economieën worden ingezet bij het voeren van body politics door sociale instituties in de strijd om politieke macht.

De kracht van morele economieën bestaat uit haar vermogen om bepaalde groepen mensen in en uit te sluiten. Door het stellen van morele grenzen verschaffen zij een scheidslijn die dient ter identificatie van het Zelf, of de eigen gemeenschap, en de Ander. Deze grenzen worden bevestigd en versterkt met behulp van vooroordelen en stereotypen over seksualiteit en gender: 'Our purity versus their filth, our honesty versus their chicanery, our chastity versus their debauchery' (Nagel 2003: 39). Morele economieën werken dus als mechanismen van in- en uitsluiting en zijn een krachtig middel om body politics in de praktijk te brengen; controle en representatie van het lichaam en lichamelijk gedrag worden gebruikt in het streven om eenheid te creëren binnen een bepaalde groep en tegelijkertijd om onderscheid aan te brengen tussen deze groep en de buitenwereld.

Nagel spreekt in dit verband over de creatie van etnoseksuele grenzen (2003). Seksualiteit is volgens haar een belangrijke factor in de totstandkoming en verdediging van etnische en nationale grenzen. Het zijn sociale constructies die een product zijn van sociale onderhandelingen. Belangrijke aspecten van deze 'ethnosexual boundaries' zijn ideeën over patronen van dating, het baren van kinderen, huwelijk, seksuele relaties, seksuele intimidatie, verkrachting en seksuele slavernij (Nagel 2003: 46).

1.2 Agency van vrouwen over hun lichaam

Hoe gaan vrouwen om met body politics vanuit verschillende machtsstructuren? Er zijn vele manieren waarop vrouwen onderhandelen over morele economieën, over subtiele en minder

subtiële vormen van machtsuitoefening door overheden, religies en etnische gemeenschappen. Binnen vrouwenstudies bestaat grote aandacht voor het vrouwelijk lichaam en seksualiteit in relatie tot machtsverhoudingen. Echter, de benaderingen met betrekking tot keuzevrijheden en agency van vrouwen verschillen en hebben een grote ontwikkeling doorgemaakt. Deze paragraaf zal aandacht schenken aan deze ontwikkeling en een aantal invloedrijke benaderingen op dit gebied aan de orde stellen.

Alvorens in te gaan op de ontwikkelingen en benaderingen met betrekking tot agency van vrouwen inzake body politics en machtsstructuren, is het van belang het begrip agency nader te verklaren. In de kern wordt het begrip agency opgevat als handelsbekwaamheid: individuen zijn met behulp van kennis en kundigheid in staat om binnen hun context zelf hun handelen te bepalen en op deze wijze betekenis te geven aan hun handelingen (Long 1992: 23). Mensen zijn geen blinde volgers van hun cultuur of religie, maar kunnen zelf keuzes maken.

In de context van body politics wordt op empirisch niveau agency opgevat als de actieve rol die het individu heeft binnen body regimes: 'Individuals throughout history and in all walks of life have ongoingly negotiated the possibilities and limitations of their embodied experience, the body emerges as a site for mundane acts of resistance and rebellion as well as compliance (Fischer and Davis, ea. In Davis 1997: 12). Op theoretisch niveau wordt agency geconceptualiseerd als de notie dat vrouwen, als een soort 'secret agents', meewerken aan de ontwikkeling en vorming van genderdiscoursen en body politics (ibid).

De verhouding tussen de handelsbekwaamheid van het individu en de macht van de sociale machtsstructuren wordt door Nagel uitgewerkt aan de hand van de begrippen performance en performativity: 'Gender and sexuality are both performed and performative – conscious and unconscious, intended and unintended, explicit and implicit (...) they are applicable to socially constructed roles and categories, namely race, ethnicity and nationality' (2003: 51). Onder performativity wordt verstaan de sociale norm: dat wat wordt ervaren als normaal of gewenst, vaak zonder dat we ons hiervan bewust zijn. Performance verwijst naar het gedrag van individu, dat aan de performativity, de sociale norm kan voldoen, maar zich ook hiertegen kan verzetten. Op dit niveau kan het individu agency kan gebruiken om van normen binnen sociale machtsstructuren af te wijken en nieuwe ruimtes kan creëren voor zichzelf en anderen.

Hoewel binnen Vrouwenstudies inmiddels veel aandacht bestaat voor agency van vrouwen, lag hier aanvankelijk niet de focus. Men richtte zich vooral op de invloed van machts-

structuren en de regulering, onderdrukking en mutilatie van het vrouwelijk lichaam: 'Women were viewed as the victims of oppression and all women were oppressed in and through their bodies. The female body in all its materiality was regarded as the primary object through which masculine power operated' (Davis 1995: 10). In deze benadering gaat men uit van een top-down machtsverhouding en heeft de vrouw nauwelijks invloed op wat met haar lichaam gebeurt. Haar rol binnen machtsverhoudingen is die van het slachtoffer of onderdrukte.

Inmiddels lopen de benaderingen meer uiteen. In een poging om balans te brengen in de eenzijdige aandacht voor de onderwerping en onderdrukking van het vrouwelijk lichaam zijn steeds meer wetenschappers zich gaan richten op de actieve rol die individuen spelen binnen body regimes (Davis 1995). Uit deze studies blijkt dat body politics of body regimes niet eenzijdig macht uitoefenen op het lichaam, maar dat er sprake is van een onderhandeling over de machtsuitoefening met de subjecten waarop deze is gericht. Zij worden beschouwd als actoren die in zekere mate actief invloed kunnen uitoefenen. Over wat deze invloed of agency inhoudt en hoe ver deze kan gaan is men echter verdeeld. Ik zal nu dieper ingaan op een aantal benaderingen die hierop betrekking hebben.

Susan Bordo (1993) spreekt over vrouwen die 'male' power gebruiken om zichzelf te beheersen, waardoor zij zich 'empowered' en bevrijd voelen. Ook wanneer deze macht bestaat uit normen en praktijken die hen juist belemmeren. Religieuze rituelen met betrekking tot het lichaam of kleding, zoals het dragen van een hoofddoek, kunnen in eerste instantie een belemmering lijken, maar kunnen ook beschouwd worden als een mogelijkheid voor vrouwen om actief hun leven vorm te geven (Davis 1995: 12). Als voorbeeld wijs ik op het onderzoek van Janice Boddy naar vrouwenbesnijdenis in Sudan. Zij stelde vast dat binnen deze praktijk de mogelijkheid bestond om in trance in onderhandeling te gaan met de Ander – in dit geval mannen en geesten – 'to play with ambiguity, to create a reflexive, counterhegemonic discourse that permits women to some extent to renegotiate their sense of self. This gendered discourse although muted, is nevertheless empowering' (in Lock 1993: 141). Binnen deze benadering wordt bij discoursen en praktijken die in eerste instantie repressief lijken te zijn, ook gekeken naar het gebruik van ervan door vrouwen en hoe dit gebruik eventueel versterkend werken en een aanleiding kan zijn voor onderhandelingen over macht.

Hoewel Bordo erkent dat er mogelijkheden zijn voor vrouwen om weerstand te bieden aan machtspraktijken, zijn deze volgens haar echter zeer beperkt (1993). Ze heeft haar twijfels over hoe vergaand de vrijheden en keuzemogelijkheden zijn die vrouwen tot hun beschikking

hebben binnen *body regimes*: 'She (Bordo) is deeply sceptical about using notions like choice, freedom or agency to describe women's interactions with their bodies (...) She warns feminists to keep their sights firmly on the systematic, pervasive and repressive nature of modern body cultures' (Davis 1995: 11). Dus hoewel Bordo de vrouw erkent als actor binnen onderhandelingen over haar lichaam, dient men haar mogelijkheden niet te overschatten.

Aihwa Ong ziet daarentegen wel meer zeggingskracht bij de vrouw in onderhandelingen over haar lichaam. Volgens haar kan de agency van de vrouw inzake body politics niet beschreven worden in termen van weerstand of passiviteit, maar is het altijd een onderhandeling tussen haar eigen belangen en haar groepsidentiteit (1995: 186). In haar onderzoek naar body politics in Maleisië legt Ong nadruk op haar bevinding dat deze vrouwen actief zoeken naar een balans. 'By yielding to religious and class forces, and by working to protect the integrity of their bodies, families and the body politic, women have found new ways of belonging in a changing Malaysia' (1995: 197). Volgens Ong zoeken vrouwen dus actief naar een evenwicht tussen eigenbelangen en belangen vanuit de sociale structuren waarin men zich begeeft.

De theoretische concepten die in dit hoofdstuk ter tafel zijn gebracht zijn handreikingen om tot een dieper inzicht te komen in de werkelijkheid. In de empirische hoofdstukken zullen deze concepten dan ook aangehaald worden om een beter begrip te krijgen van de empirische data. Ik zal mij daarbij ten eerste richten op hoe het lichaam, als 'battlefield' waarop door verschillende sociale instanties een machtsstrijd wordt uitgevochten, betekenissen krijgt en maakt binnen de samenleving (Jakobus e.a. 1995, Ong & Peletz 1995). Daarbij zal ik aan de hand van de diverse concepten kijken hoe macht op het lichaam wordt uitgeoefend op het vrouwelijk lichaam: of er sprake is van morele economieën vanuit een top-down relatie, of dat er sprake is van meer subtiele wijzen van normalisatie en disciplineren door culturele representatie (Davis 1995, Foucault 1976). Tenslotte zal ik mij richten op hoe agency, performativiteit, het gebruik van 'male power' en zoeken naar balans, concreet tot uitdrukking komen in de verhalen van vrouwen (Long 1992, Nagel 2003, Bordo 1993, Ong 1995).

Hoofdstuk 2 De Context

Om inzicht te krijgen in hoe inheemse vrouwen betekenis geven aan body politics in hun dagelijks leven, is het eerst van belang een beeld te vormen van de machtsstructuren waarmee deze vrouwen te maken krijgen bij het maken van beslissingen over reproductie, interetnische relaties en representatie. In dit hoofdstuk zal ik uitgebreid aandacht besteden aan de belangrijkste actoren in het verspreiden van body politics. Ik zal daarbij ingaan op de positie van deze instanties in de maatschappij en de kernwaarden van waaruit deze instanties body politics vormgeven. Daarna zal ik ingaan op ordenende sociale structuren van etniciteit en klasse, die tevens van invloed zijn op besluitvorming rondom lichaam en die met het voeren van body politics door sociale instanties in stand worden gehouden en gereproduceerd.

2.1 Religie

Voordat Guatemala in de zestiende eeuw werd veroverd door de Spanjaarden was het gebied het centrum van de Maya beschaving. Hoewel sinds Spaanse bezetting het christendom een zeer belangrijke rol is gaan spelen in de Guatemalteekse samenleving en vrijwel de gehele bevolking tot de vele verschillende christelijke stromingen bekeerd is, hebben oude Maya gebruiken en spiritualiteit voor veel mensen nog steeds een rol in hun dagelijks leven (Fischer 2003). Mensen verwijzen vaak naar *costumbres*, inheemse codes van gedrag en geloof die in ritueel in praktijk worden gebracht met ceremonies ter verering van voorouderen, de natuurlijke elementen en het land (Foxen 2007: 253). De term *costumbre* wordt in de volksmond zowel gebruikt voor officiële rituelen, als voor culturele gebruiken zoals het dragen van *traje* of het niet knippen van het haar. Het is in deze *costumbres* dat body politics tot uiting komen, die gebaseerd zijn op belangrijke kernwaarden van de inheemse spiritualiteit.

In de *cosmovision*, de wereldbeschouwing, van de Maya's die wordt beschreven in hun heilige boek de Popul Vuh, staat het concept van 'reciprocal balance between the physical and the metaphysical realm' centraal (Foxen 2003: 73). Daaronder wordt verstaan dat men streeft naar vermindering van sociale wandaden, de voorouderlijke geesten niet beledigt en respect toont voor de natuurlijke orde van het universum (ibid). Carlos Pos, directeur van een school voor Maya onderwijs legde dit mij als volgt uit: 'Het heeft te maken met respect voor de natuur: Alles heeft zijn plaats. Het belangrijkste concept dat hieraan ten grondslag ligt, is dat je moet accepteren dat sommige dingen niet van jou zijn. Daar moet je je niet mee bemoeien. Je mag bijvoorbeeld niet fluiten 's nachts. De natuur moet kunnen uitrusten'. In de empirische

hoofdstukken zal naar voren komen, hoe deze waarden een body politic vormen en van grote invloed zijn op met name het krijgen van kinderen en het uiterlijk van de vrouw.

Het christendom is sterk aanwezig in de Guatemalteekse samenleving. Met de verovering van Guatemala brachten de Spanjaarden het katholicisme en sindsdien vormen katholieke kerken de kern van vrijwel elk stadscentrum in het land en heeft de kerk tevens een niet te onderschatten stem in politieke besluitvorming. Een van de krachten van het katholicisme in Guatemala is dat het in zekere mate ruimte biedt aan syncretisme; het behoud en de vermenging van *costumbres* met het christendom (Steigenga et al 2007). Echter, in de laatste decennia heeft het katholicisme een flinke stap achteruit moeten doen voor de opkomende evangelische leer. Binnen het evangelisme bestaan drie stromingen: het liberalisme, conservatisme en pentecostalisme, toenemend in strengheid van de leer en regels voor het gedrag. Met name het pentecostalisme heeft in Guatemala voet aan de grond gekregen (ibid).

Binnen christelijke leer bestaat een belangrijke focus op de familie en het familieleven. De familie wordt beschouwd als een barometer van de stabiliteit en morele kracht van de samenleving (Chappiari 2001: 17). In de empirische hoofdstukken zal zichtbaar worden hoe zowel de katholieke als de evangelische kerk op basis van deze focus body politics uitdragen waarin de vrouw een centrale rol speelt als echtgenote, moeder en beschermster van het gezin. De morele economie die de kerk uitdraagt is gericht op het in stand houden van de christelijke moraal en de kracht van de familie die daarvoor zo belangrijk is. Het bepalen van dat wat zondig is, speelt hierbij een essentiële rol. Binnen het pentecostalisme wordt hierbij de nadruk gelegd op individuele zaligheid, dat wordt bereikt door een expliciet verlangen naar genade en de persoonlijke strijd tegen een zondig leven (Brodwin 2003: 89). In deze evangelische stroming wordt dan ook sterk de nadruk gelegd op goed en kwaad, dat wat wel en niet mag.

2.2 Overheid

De Guatemalteekse overheid is zeer dominant aanwezig in de Guatemalteekse samenleving en zij heeft een zeer complexe relatie tot de inheemse bevolking. Sinds in de zestiende eeuw Guatemala werd veroverd door de Spanjaarden, heeft de macht altijd voor een groot deel bij de ladino bevolking gelegen, waarbij de inheemse bevolking onderhevig was aan onderdrukking, discriminatie en zelfs staatsterreur (Nelson 2001, Warren 1998). Het idee van waaruit de Guatemalteekse overheid eeuwenlang heeft geopereerd, is het idee dat de inheemse bevolking achterlijk was en een smet op de moderne en ontwikkelde natie die Guatemala zou

moeten zijn (Nelson 1999a). Vanuit dit idee werd tot in de jaren negentig een *body politics* gevoerd die bekend staat als *mestizaje*. *Mestizaje* was gericht op de opname van de inheemse bevolking in de dominante *ladino* samenleving en de creatie van één Guatemalteeks volk: un solo pueblo. De tradities en etniciteit van de inheemse bevolking werden beschouwd als belemmeringen op de weg naar civilisatie en modernisering, wat leidde tot een beleid van gedwongen assimilatie en genocidale repressie van de *indigenas* (ibid.).

Mestizaje, dat door Carol Smith ook wel de ‘nation-building myth’ wordt genoemd (1996: 149), is een vorm van ‘racial and/or cultural mixing’ (Nelson 1999b). Smith beschrijft het beleid van *mestizaje* als bestaande uit ten minste drie aspecten: sociale processen (zoals huwelijk, verkrachting en concubinage) die gericht zijn op het creëren van een bevolking met mensen van gemixte biologische afkomst; persoonlijke identificatie van individuen en gemeenschappen – ongeacht afkomst – met de *mestizo*-gemeenschap; en een politiek discours waarin men het raciale, culturele en politieke karakter van de *mestizo* bediscussieert in relatie tot andere identificaties en zijn positie in de maatschappij (1996: 150). Voornamelijk inheemse vrouwen kregen met de *body politic* van *mestizaje* te maken. De Staat stimuleerde een morele economie waarbinnen misbruik, verkrachting en gedwongen sterilisatie van inheemse vrouwen geaccepteerde methoden waren, die werden gebruikt om *mestizaje* te bevorderen en de inheemse cultuur te onderdrukken (Nelson 2001).

Sinds in 1996, na een burgeroorlog van zesendertig jaar, de vredesakkoorden werden getekend, worden *indigenas* officieel erkend en zijn er wetten en instituties opgezet om hen te behoeden voor discriminatie en onderdrukking. Hoewel de implementatie van de akkoorden tot nu toe zeer teleurstellend is (Nelson 1999), is de *body politic* van *mestizaje* inmiddels grotendeels verleden tijd. De Guatemalteekse overheid voert op dit moment een beleid waarin men *family planning* en het gebruik van anticonceptie probeert te stimuleren. Daarbij wordt gewezen op de hoge kinder- en moedersterfte onder de inheemse bevolking en op de slechte economische omstandigheden om een groot gezin te onderhouden. De overheid roept daarom mensen op hun gezin te plannen aan de hand van hun economische mogelijkheden.

Hoewel er een groot verschil bestaat in het huidige beleid van de Guatemalteekse overheid en het beleid van *mestizaje* zoals dat eerder bestond, kunnen beiden begrepen worden als een vorm van *bio-power* (Foucault 1976). Er is sprake van macht die top-down wordt uitgeoefend vanuit overheden en die wordt gemotiveerd vanuit een sociaaleconomisch streven. De traditioneel grote gezinnen binnen de inheemse gemeenschap werden, en worden nog steeds, beschouwd als een belemmering voor het imago en de ontwikkeling van

Guatemala als een moderne staat (Nelson 2001). De overheid probeert daarom de seksualiteit van haar bevolking te reguleren met behulp van publieke instanties zoals scholen, ziekenhuizen en gezondheidscentra. De empirische hoofdstukken zullen dieper ingaan op hoe deze regulering in zijn werk gaat.

2.3 Maya beweging en civil society

De Maya beweging is een beweging, bestaande uit individuele personen en diverse organisaties, die zich sinds de jaren zeventig inzet voor revitalisatie van de inheemse gemeenschap door conservatie en herrijzenis van de Maya cultuur (Fischer 2003, Warren 1998). Het is een beweging met zekere nationalistische trekken. Zo probeert zij onder de inheemse bevolking een gevoel van eenheid te creëren, terwijl in werkelijkheid de inheemse bevolking bestaat uit vele verschillende etnische groepen met ieder hun eigen taal. De Maya identiteit is dus, net als andere identiteiten, ‘invented’ en niet van nature gegeven (Eriksen 2002). Het doel hiervan is om solidariteit en sociale cohesie te bewerkstelligen binnen deze groep mensen en zo de politieke positie van de inheemse bevolking te versterken (Nelson 1999a, Warren 2002).

Binnen de body politic van de Maya beweging bestaat een morele economie, waarin nadruk ligt op wat inheems is en welk gedrag daarbij hoort. Deze body politic is gebaseerd op het behoud van de inheemse cultuur en versterking van de inheemse gemeenschap, en steunt sterk op de beeld en het gedrag van de inheemse vrouw (Nelson 1999a). Inheemse vrouwen worden beschouwd als verantwoordelijk voor het in stand houden van de identiteit en authenticiteit van de Maya cultuur en is letterlijk de ‘draagster van de cultuur’ (zie ook Nagel 2003). Kinderen krijgen en deze onderwijzen in de inheemse cultuur speelt daarbij een belangrijke rol. De Maya beweging is dan ook ‘pro-natalist’ en lobbyde sterk tegen de ‘Population law’, die door de kerk ook wel de abortuswet werd genoemd (Nelson 2001: 334). Het bespreken van gender issues is in deze context een zeer gevoelige zaak (ibid).

De Maya beweging bestaat voor een groot deel uit de – reeds in de inleiding genoemde – groeiende inheemse civil society, die ideeën uitdraagt die direct of indirect van invloed zijn op het denken rondom seksualiteit en het lichaam van vrouwen. Binnen deze inheemse civil society bestaan organisaties die zich (ook) specifiek inzetten voor de rechten en het welzijn van inheemse vrouwen en hun participatie in de maatschappij. Zij dragen ideeën uit die van invloed kunnen zijn op percepties over de positie van de vrouw in het gezin en haar rol en verantwoordelijkheden als moeder. Participatie, rechten en gelijkheid staan centraal. De ontwikkeling van inheemse vrouwen is een belangrijke focus en men probeert bepaalde ideeën en

gebruiken ten goede van vrouwen te veranderen. Inheemse vrouwen zijn zelf vaak werkzaam in deze organisaties en ondernemen ook zelf initiatieven tot het starten van een organisatie. Belangrijke organisaties in Sololá die zich (ook) specifiek voor inheemse vrouwen inzetten, zijn La Defensoria de la Mujer Indígena, NUTZIJ, UNAMG en Asomadec².

2.4 Etnische ongelijkheid en klassenverschillen

Uit bovenstaande beschrijvingen blijken reeds de grote etnische ongelijkheid en klassenverschillen die in Guatemala bestaan. Een geschiedenis van repressie, geweld en *mestizaje* heeft de verhoudingen tussen de inheemse bevolking en de ladino bevolking sterk getekend en daardoor deze belangrijke ordenende structuren gevormd, die tot vandaag de dag, door sociale instanties in stand worden gehouden en gereproduceerd door de body politics die zij voeren. Sinds de Spanjaarden het gebied veroverden dat nu Guatemala heet, heeft de inheemse bevolking altijd een ondergeschikte machtspositie gehad. Geld, land en macht zijn in handen van een relatief kleine groep ladinos, terwijl de rest van de bevolking in extreme armoede leeft, met name de inheemse bevolking. De verdeling van rijkdom is in Guatemala zeer ongelijk: de verschillen tussen rijk en arm zijn een van de grootste ter wereld en nog steeds groeiende (Fischer 2003: 27, Foxen 2007). Het ordenend vermogen van klasse begeeft zich grotendeels langs etnische lijnen, op enkele uitzonderingen na. Zo staat bijvoorbeeld Quetzaltenango als een van de weinige steden bekend vanwege haar elite van inheemse handelaren.

In het komende empirische gedeelte zal concreet worden, hoe de sociale instanties die in dit hoofdstuk aan bod zijn gekomen, hun body politics in praktijk brengen met betrekking tot reproductie, interetnische relaties en representatie. Bij de bespreking van deze body politics en de manieren waarop vrouwen daaraan betekenis geven, zal tevens naar voren komen wat het betekent voor inheemse vrouwen – en de inheemse gemeenschap als geheel – om op het ‘kruispunt’ te staan, zoals dat reeds in de inleiding werd beschreven, tussen de oude wereld en een nieuwe wereld. In deze hoofdstukken zal concreet worden hoe body politics vanuit sociale instanties, invloed proberen uit te oefenen op het behoud van oude tradities en de overgang naar nieuwe technische en culturele ontwikkelingen

² Voor uitleg van missies en activiteiten van deze organisaties, zie bijlage 3.

Hoofdstuk 3 Reproductie

Moederschap is een centraal issue voor vrouwen overal ter wereld: wanneer we zelf moeder zijn of zouden willen zijn, maar ook wanneer we het juist niet willen. Het kan een bron van vreugde en trots, maar ook pijnlijk en conflictueus, wanneer het sociale beperkingen oplegt.

Ülkü Bates e.a. (1995: 261).

Body politics met betrekking tot moederschap en kinderen krijgen, zijn sterk aanwezig in Guatemala. Kinderen krijgen is een zeer belangrijk aspect van het leven van inheemse vrouwen. Velen beschouwen de zorg voor de kinderen en het huishouden als hun voornaamste taak, en het grootste deel van hun tijd wijden zij hieraan. Tijdens mijn verblijf in Sololá kreeg ik echter de indruk dat er in de laatste jaren veel aan het veranderen is in Guatemala met betrekking tot ideeën over moederschap en kinderen krijgen. Hoewel inheemse families traditioneel vrij groot zijn, kiezen vrouwen steeds vaker bewust voor om minder kinderen te krijgen³. Waren in het verleden families met acht tot tien kinderen nog heel normaal en kwamen er regelmatig families voor met vijftien kinderen of meer; tegenwoordig schatten mensen gezinnen op gemiddeld vier of vijf kinderen en er zijn steeds minder uitschieters.

Dit hoofdstuk zal aandacht besteden aan body politics met betrekking tot reproductie vanuit de sociale machtsstructuren van de kerk, de overheid en de Maya beweging; en hoe inheemse vrouwen aan deze body politics betekenis geven. Ik zal mij daarvoor eerst richten op de voornaamste ideeën die heersen over het krijgen van kinderen, waarbij mensen die werkzaam zijn binnen diverse sociale instanties aan het woord komen. Hieruit zal naar voren komen binnen welke sociale en maatschappelijke grenzen vrouwen zich bewegen. Daarna zal ik uitgebreid ingaan op hoe vrouwen naar de concrete regels, die hieruit voortkomen kijken, en hoe zij deze meenemen in hun beslissingen over reproductie. Tenslotte zal ik twee verhalen aanhalen van hoe vrouwen zich in dit krachtenveld kunnen positioneren. Ten eerste het verhaal van Aureliana, die als moeder van twee kinderen veel kritiek krijgt; en het tweede verhaal is van Dominga, de eerste inheemse vrouwelijke burgemeester van Sololá.

³ In 1995 kregen inheemse vrouwen in Guatemala gemiddeld 6,8 kinderen. In 2002 was dat 6,1, tegenover een landelijk gemiddelde van 4,4 kinderen. Bron: Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural. Informe nacional de desarrollo humano 2005. PNUD, Guatemala. Voor meer informatie zie bijlage 4.

3.1 Body politics

3.1.1 Religie

Een belangrijke instantie wiens invloed een grote stimulans is geweest op het krijgen van veel kinderen, is de christelijke kerk. Zowel de katholieke als de evangelische kerk onderwijst vanuit het principe van *fructificar y multiplicar*, ofwel: draag vrucht en plant zich voort. Grote gezinnen werden op deze manier gestimuleerd en beschouwd als ‘goede’ gezinnen.

Wat ook een belangrijke invloed is, is dat door de meeste kerkgemeenschappen het gebruik van anticonceptie wordt afgeraden uit vrees voor verval van morele waarden. Priester Pedro Bocel van de grootste katholieke kerk in Sololá, uitte zijn bezorgdheid over het gebruik van voorbehoedsmiddelen: ‘Het is geen echte oplossing. Als je anticonceptie gebruikt ben je vrijer om seks te hebben met veel mensen. Dat is een probleem: het brengt disorde in het leven. Mensen denken dat ze alles kunnen doen, omdat ze toch wel veilig zijn. Het zorgt voor desintegratie van de familie’. Door het gebruik van voorbehoedsmiddelen komen belangrijke christelijke waarden onder druk komen te staan, zoals het niet hebben van gemeenschap voor het huwelijk en echtelijke trouw. Hieruit blijkt nog steeds het belang van het gezin als indicator en beschermer van de stabiliteit en morele kracht van de samenleving (Chappiari 2001).

Echter, hoewel de meeste kerken tegen anticonceptie zijn, zien zij vaak wel het nut en zelfs de noodzaak van het plannen van het aantal kinderen met behulp van natuurlijke methoden. *Family planning* is volgens de kerk belangrijk, omdat het in de huidige tijd steeds lastiger is om goed voor je kinderen te zorgen. Een pastoor legde mij uit dat de normen die de bijbel geeft, niet altijd toepasbaar zijn voor onze tijd. Men dient volgens hem daarom naar de achterliggende principes te kijken: ‘De norm voor het krijgen van kinderen is *fructificar y multiplicar*, maar het principe hierachter is *señorear* (ofwel beheersen of bedwingen). Het gaat erom dat je voor je kinderen kunt zorgen en controle hebt over de situatie. Als je alleen aan de norm kunt voldoen, maar niet aan het principe, dan voldoet je gedrag niet’. De pastoor legt daarom de nadruk op de financiële mogelijkheden van een gezin als leidraad voor het aantal kinderen dat zij zouden moet nemen. Volgens de pastoor zijn de meeste geestelijken het hier over eens. Hijzelf vond ook dat men anticonceptie kon gebruiken ter ondersteuning van *family planning*. Daarin is hij echter een uitzondering.

3.1.2 Overheid

De overheid is een zeer aanwezige speler in het stimuleren van kleinere families. Op grote schaal promoot zij het gebruik van *family planning* en voorbehoedsmiddelen. Sinds een aantal jaar liggen in elke winkel condoms bij de kassa en wordt er op televisie en radio ruim aandacht besteed aan promotie van voorbehoedsmiddelen. Op scholen wordt verplicht seksuele voorlichting gegeven, al kon de overheid niet verplichten ook voorlichting over anticonceptie te geven. Dit vanwege protesten van de katholieke kerk. Daarnaast probeert de overheid vrouwen te bereiken via de publieke gezondheidscentra, de *Centros de Salud*. Een van de voornaamste doelstellingen van de centra is het promoten van *family planning*. Vrouwen kunnen er gratis terecht voor consults en kosteloos gebruik maken van voorbehoedsmiddelen⁴. Ook privéklinieken worden hierbij betrokken. Hoewel zij geen promotiewerk verrichten, zijn zij wel verplicht alle vormen van anticonceptie aan te bieden.

De Guatemalteekse overheid voert haar beleid vooral vanuit het oogpunt van volksgezondheid en sociaaleconomische ontwikkeling. Het is een strategie van ‘socialization of procreative behaviour’ (Foucault 1976). De overheid gebruik regulering van de reproductieve kracht van haar bevolking ter versterking van de staat Door kleine families te stimuleren probeert zij de hoge moeder- en kindersterfte tegen te gaan en tevens families te creëren die financieel stabiel zijn en hun kinderen de mogelijkheid kunnen bieden zich te scholen. Scholing van de inheemse bevolking en met name inheemse vrouwen, neemt daardoor toe in Guatemala en wat van groot belang is voor de sociaaleconomische ontwikkeling van het land.

3.1.3 Maya beweging

Zoals reeds in de context naar voren is gekomen, is de Maya-beweging pro-natalistisch en heeft zij sterk gelobbyd tegen de ‘population law’, die door de kerk ook wel de abortuswet wordt genoemd (Nelson 2001: 334). Conservatie van de inheemse cultuur is een belangrijk aspect van de politiek van Maya beweging. Vanuit de Maya cultuur worden gelijksoortige ideeën over kinderen krijgen en moederschap uitgedragen, als binnen het christendom. Een directeur van een school voor Maya onderwijs vertelde mij, dat net als in de bijbel, in de Popul Vuh, het heilige boek van de Mayas, de nadruk ligt op de voortzetting van het leven. Respect voor de natuur is de kernwaarde van waaruit men redeneert: ‘De Popul Vuh leert ons dat het leven vrijelijk moet kunnen stromen. Binnen de cosmovisie van de Mayas staat respect

⁴ In Bijlage 5 bevat een informatiebrochure over anticonceptie van het Centro de Salud.

voor het leven dan ook centraal, het is niet toegestaan het leven te negeren. Ook staat in de Popul Vuh dat kinderen de cultuur van de Mayas moeten voortzetten'. De directeur vertelde dat de inheemse gemeenschap *family planning* en het gebruik van anticonceptie beschouwt als een buitenlandse invloed. Het is iets dat men vanuit de *costumbres* nooit zou doen.

Toch worden vanuit de Maya beweging ook ideeën uitgedragen, die indirect het draagvlak voor *family planning* vergroten, met name binnen sociale organisaties die specifiek gericht zijn op inheemse vrouwen. Zo ligt er een grote nadruk op de participatie van vrouwen in de maatschappij en op haar rechten als burger. Onderwijs en werk worden beschouwd als een recht van vrouwen en te veel kinderen vormen daarbij een belemmering. Vanuit deze organisaties wordt ook vaak aangegeven dat het gezin, en vooral de vrouw lijdt, als er te veel kinderen zijn. Een groot gezin legt immers een grote financiële druk op de ouders en het brengt veel werk en zorg met zich mee. De gezondheid van vrouwen staat in deze context centraal. Er wordt veel aandacht geschonken aan risico's van zwangerschap. Het percentage moeders dat sterft bij de geboorte, is in Sololá immers een van de hoogste van het land⁵.

3.2 De vrouwen

Het is in bovenstaand krachtenveld dat inheemse vrouwen in Sololá zich bewegen. De waarden die tot uitdrukking komen in de body politics die worden gevoerd vanuit de verschillende sociale instanties, hebben voor verschillende vrouwen verschillende betekenissen. Hoewel vrijwel alle vrouwen die ik sprak, hun kinderen beschouwden als een *bendicion de Dios* (een zegen van God) en zeiden dat zij zo veel kinderen zouden krijgen als God hen schenkt, namen de meesten dit niet zo letterlijk. In de praktijk komt het erop neer dat steeds meer vrouwen ideeën hebben over hoe veel kinderen zij willen en zij zoeken naar manieren om de body politics vanuit de gemeenschappen waarmee zij zich identificeren te verzoenen met hun persoonlijke belangen. In deze paragraaf komen de belangrijkste motieven aan de orde die vrouwen noemen om een klein of juist een groot gezin te willen of te nemen. Daarna zal ik in de volgende paragraaf twee specifieke verhalen van vrouwen onder de aandacht brengen om tot een dieper inzicht te komen, hoe vrouwen zich actief positioneren binnen sociale machtsstructuren en betekenis geven aan body politics.

⁵ In 2000 was de gemiddelde moedersterfte in Guatemala 153 doden voor elke 100 000 levende geboorten. In het departement Sololá was het gemiddelde 265 per 100 000. Sololá is met deze cijfers het departement met de op één na hoogste moedersterfte in Guatemala. Bron: <http://www.osarguatemala.org/solola.htm>

Een groot aantal vrouwen dat ik heb gesproken, gaf aan dat zij het nut inzagen of zelf gebruik maakten van *family planning*. Het belangrijkste motief dat zij aandroegen, was dat vanuit financieel oogpunt het krijgen van kinderen veel duurder is geworden: ze hebben eten nodig, kleding en vooral ook educatie. Met deze gedachtegang sluiten deze vrouwen aan op de body politic van de overheid en wat bepaalde kerken hierover zeggen. Ze willen hun kinderen graag alles geven wat ze nodig hebben voor een goede toekomst. *Family planning* wordt dan ook gedaan aan de hand van hun financiële mogelijkheden. Als een man en vrouw eenmaal zijn getrouwd, kijken ze wat ze samen aan inkomsten kunnen genereren en op basis daarvan bepalen ze hoeveel kinderen ze kunnen onderhouden. Rosita, een van mijn informanten, die op het punt stond te trouwen, vertelde mij: ‘Het aantal kinderen dat we uiteindelijk zullen nemen zal afhangen van zijn inkomen. We weten nu nog niet wat we zijn: arm, een beetje arm. Als we eenmaal getrouwd zijn en samenwonen, weten we wat onze uitgaven zijn. Ik denk nu aan vier of zes kinderen, maar als hij geld heeft, kunnen het misschien ook tien of twaalf kinderen worden’.

Ondanks hun voorkeur voor *family planning*, gaven de meeste vrouwen aan geen gebruik maken van voorbehoedsmiddelen⁶. De meerderheid heeft een grote angst voor voorbehoedsmiddelen en mij werden vele verhalen verteld over de negatieve effecten ervan. Een van mijn informanten vertrouwde mij toe:

Ik tel de dagen (natuurlijke methode) en ik gebruik geen voorbehoedsmiddelen, want die zijn slecht voor de gezondheid. Ik ken een vrouw die een injectie heeft gekregen en die heel dik is geworden en die ook helemaal niet meer ongesteld werd. Ook werd de kleur van haar huid steeds bruiner – ‘steeds zwarter, héél lelijk!’ Een andere vrouw had een operatie gehad. Op dat moment was alles nog ok, maar na vijf jaar kreeg ze pijn op dezelfde plek als waar de operatie had plaatsgevonden. Ze had kanker. Dus voor mij geen medicijnen. De dokter zegt dat het goed is, maar voor mij is dat niet de waarheid. Het zal niet goed zijn voor mijn gezondheid. Ik wil leven om mijn kinderen te zien opgroeien. Ik wil niet doodgaan door de pil.

De angst voor voorbehoedsmiddelen gaat gepaard met een diep wantrouwen in het personeel van het Centro de Salud en het ziekenhuis, dat tot voorkort uit vrijwel alleen ladinos bestond. Veel vrouwen gaven aan dat de verplegers hen discrimineren en geen goede zorg verlenen,

⁶ Het gebruik van anticonceptie onder indigenas is zeer laag in Guatemala, zeker wanneer men dit vergelijkt met het gebruik van anticonceptie door ladinos. Voor statistieken zie bijlage 6.

door hen nauwelijks aandacht te geven en niet serieus te nemen. Bij klachten over voorbehoedsmiddelen worden zij vaak weggestuurd met pijnstillers, zonder dat de daadwerkelijke oorzaak wordt aangepakt. Velen gaven dat zij bij de bevalling van hun kinderen het ziekenhuispersoneel om hadden moeten kopen om voldoende zorg te krijgen en dit probleem werd ook aangekaart binnen inheemse vrouwenorganisaties.

Een andere reden voor vrouwen om geen anticonceptie te gebruiken, is dat zij het als iets vreemds beschouwen. Het wordt beschouwd als niet-inheems, iets dat ladinos gebruiken. De meesten leken zich een beetje te schamen om over het onderwerp te praten. Als ik hen vroeg, wat ze doen om zwangerschap te voorkomen, gaven ze aan 'voorzichtig' te zijn. Hoewel ze hier nogal geheimzinnig over doen, betekent voorzichtig over het algemeen, dat ze de dagen tellen om te bepalen wanneer ze in hun vruchtbare periode zijn. In die periodes onthouden zij zich van geslachtsgemeenschap. Het medische personeel dat ik sprak, gaf echter aan dat dit regelmatig fout gaat, omdat vrouwen niet genoeg kennis hebben van hun lichaam. Een van informanten die net getrouwd was, gaf aan dat zij het ook niet echt wist:

Ik vraag haar of ze al seks hebben gehad. Ja, zegt ze, ze moet er een beetje van blozen. Ik vraag haar of ze anticonceptie gebruikt. Dat gebruiken ze niet. Ze zegt dat ze voorzichtig doen, maar ze weet niet zeker of dat ook voorzichtig genoeg is. Of het helpt. Ik vraag haar of ze naar het Centro de Salud is geweest voor informatie hierover, maar ze zegt van niet. 'Dat wil ik niet, want onze mensen doen dat bijna nooit, je moet gewoon voorzichtig zijn'.

Tenslotte zijn echtgenoten vaak een doorslaggevende factor om geen anticonceptie te gebruiken. In Guatemala heersen sterke ideeën over hoe mannen en vrouwen zich dienen te gedragen. Een van die ideeën, die sterk gerelateerd is aan reproductie, is dat een man pas een echte man is als hij veel kinderen heeft en kan laten zien dat hij een grote familie kan onderhouden. Wanneer een familie niet veel kinderen heeft, wordt de man vaak beschouwd als iemand die zwak is of een mislukkeling. De taak van de vrouw is dan ook om kinderen te baren. Een gynaecoloog vertelde mij over de ernst van deze ideeën: 'Er wordt veel ruzie gemaakt binnen een huwelijk, wanneer de vrouw geen kinderen kan krijgen. Ik heb twee zaken meegemaakt, dat mensen bijna gingen scheiden om deze reden. In de *comunidad* wordt de vrouw vaak gezien, puur om kinderen te produceren. Als ze die niet krijgt, dient ze nergens voor'. Het gebeurt dan ook vaak dat wanneer een vrouw geen kinderen kan krijgen of alleen dochters geeft, de man haar verlaat om met een andere vrouw een nieuw gezin te starten.

Binnen deze context accepteren veel mannen niet dat hun vrouw anticonceptie gebruikt. De meerderheid van de vrouwen waarmee ik heb gesproken, gaf aan dat ze hier samen met hun man over te praten en samen te hebben gekozen voor de natuurlijke methode. In sommige gevallen komen ze er echter niet uit. In sommige gevallen leidt dit tot clandestien gebruik van anticonceptie. Een verpleegster van het Centro de Salud vertelde mij: ‘Veel inheemse vrouwen gebruiken in het geheim anticonceptie, zo’n vijftientig tot dertig procent van de vrouwen die het gebruiken. Het is makkelijk voor vrouwen om in het geheim injecties te gebruiken. De man hoeft er niet achter te komen. Als hij vraagt: waarom ben je niet zwanger? Waarom wordt je niet ongesteld? Dan zegt ze: ik weet het ook niet’.

Echter, er zijn ook vrouwen die wel voor een groot gezin kiezen. Soms is het vanuit religieuze overtuiging. Deze vrouwen kiezen er letterlijk voor zoveel kinderen te krijgen ‘als God hen schenkt’ en daarom op geen enkele manier aan geboortebeperving te doen. Zo vertelde Maricela, net bevallen van een zoon en moeder van elf kinderen mij: ‘Zo is het, zegt ze. God heeft me deze kinderen cadeau gegeven. Mijn eerste kind kreeg ik toen ik negentien was, nu ben ik negenendertig’. Andere vrouwen beschouwen het als een *costumbre*. Ze doen het omdat hun voorouders het ook op deze manier gedaan hebben en zichzelf en hun echtgenoten vaak ook uit grote gezinnen komen. Het wordt als vanzelfsprekend beschouwd. Bij sommige vrouwen speelt ook mee dat zij graag veel kinderen nemen om een bijdrage te leveren aan de inheemse cultuur. Zo vertelde Sarah, een Amerikaanse antropologe die sinds haar jeugd in Panajachel woont, en kinderen heeft bij een inheemse man, mij:

Mijn schoonzus heeft 13 kinderen. Ze gelooft dat het belangrijk is om de inheemse cultuur in stand te houden en om daarom veel kinderen te hebben, waarvan er in ieder geval een paar de traditionele manier van leven willen overnemen. De mensen zien de cultuur heel snel veranderen. Ze vragen zich af of het onderwijssysteem hen omver heeft geworpen. De taal verdwijnt, de kleding, het verbouwen. Ik hoor het veel dat mensen om deze reden veel kinderen willen. Wie anders de kennis over de cultuur voortzetten? Wie gaat er voor het land zorgen?

In het verhaal van deze vrouw klinkt de body politic van de Maya beweging door. De voortzetting van de inheemse cultuur en manier van leven is haar belangrijkste motivatie.

Een ander veelgehoord argument tenslotte, van inheemse vrouwen om veel kinderen te krijgen, is dat het hebben van veel kinderen belangrijk is, omdat ze voor je kunnen zorgen als je later oud of ziek bent. Wegens gebrek aan toegang tot kwalitatief goede steun en faciliteiten

van uit de overheid, vertrouwen ouders op hun kinderen voor lichamelijke zorg en financiële steun. Hoe meer kinderen een familie telt, hoe groter de kans dat je kinderen later voor je zullen zorgen. Ana, moeder van zeven kinderen verzekerde mij: ‘Het is goed om veel kinderen te hebben. Misschien kan er een niet werken, gaat er een weg, heeft een niet het karakter om voor je te zorgen. Niet allemaal hebben intieme liefde! Als je er veel hebt, heb je er altijd een of twee die voor je willen zorgen’.

3.3 Aureliana en Dominga

Opvallend in voorgaande paragraaf, is dat de morele economieën zoals die in de body politics van de overheid, de kerk en de Maya beweging tot uitdrukking komen, terug zijn te zien in de overwegingen van vrouwen rondom kinderen krijgen en het gebruik van anticonceptie. Opvallend is, dat veel vrouwen verschillende morele economieën met elkaar verbinden. Wat daarin sterk naar voren komt, is dat enerzijds vrouwen meewillen in de moderne tijd, waarin maatschappelijke participatie en educatie van kinderen, vraagt om kleinere gezinnen. Anderzijds is er sprake van een bijna collectieve afwijzing van voorbehoedsmiddelen. Daarmee lijken de inspanningen van de overheid om vrouwen op basis van financiële mogelijkheden de grootte van het gezin te bepalen, aan te slaan. Aan het feit dat de meesten hiervoor geen anticonceptie gebruiken, liggen echter vele verschillende body politics ten grondslag, die van religieuze, culturele of sociale aard zijn. Daarnaast zijn er ook vrouwen die juist wel veel kinderen willen. Ook hier worden motieven van verschillende aard voor aangedragen.

In deze paragraaf zal ik twee voorbeelden geven van vrouwen die op een hele bijzondere hun positie binnen de bestaande machtsstructuren bepaald hebben. De verhalen van Aureliana en Dominga zijn unieke en in zekere zin extreme voorbeelden van hoe body politics de keuzes van vrouwen met betrekking tot reproductie beïnvloeden en hoe vrouwen deze body politics voor hun eigen belangen inzetten en combineren om tot een voor hen acceptabele beslissing kunnen komen. Op deze wijze geven zij inzicht in hoe vrouwen meegaan en zich tegelijkertijd kunnen verzetten tegen de morele codes en regels van sociale machtsstructuren en op die manier invloed hebben op maatschappelijke opvattingen. Sociale machtsstructuren tekenen hun lichaam, maar zij oefenen tevens invloed uit op de betekenissen die de samenleving aan het lichaam en zaken met betrekking tot reproductie geeft. Er is sprake van een wederzijdse beïnvloeding (Ong & Peletz 1995).

3.3.1 Aureliana

Een fragment uit mijn veldnotities:

Ze begint te huilen en zegt dat ze me een geheim gaat vertellen. Ze vertelt me dat mensen heel slechte dingen over haar hebben gezegd, omdat ze maar twee kinderen heeft. Ze zeggen dat ze een *mala mujer* is, een slechte vrouw. De zus van Pedro heeft gezegd dat Aureliana een slechte vrouw is omdat ze maar twee kinderen heeft. Zelf vindt die zus dat ze een hele goede vrouw is, omdat ze zelf zeven kinderen heeft. Ze heeft tegen Pedro gezegd, waar Aureliana bijzat: ‘waarom trouw je niet met een andere vrouw? Aureliana dient toch nergens voor.’ Het doet Aureliana erg veel pijn, maar daar weet Pedro niets van. Ze heeft het hem niet verteld, omdat ze niet wil dat hij daar verdrietig van wordt. Hij is snel verdrietig en neerslachtig en ze wil dat hij gelukkig is.

In een van de eerste interviews had Aureliana me verteld dat zij niet meer dan twee kinderen kon krijgen, vanwege een aandoening aan haar buik. Op een avond kwam er echter een heel ander verhaal aan het licht. Diep in tranen vertelde Aureliana me hoe haar man Pedro had aangegeven dat hij dacht dat het beter was om niet veel kinderen te nemen, uit financiële overwegingen, maar ook om haar niet te belasten met te veel zorg en werk. Hoewel ze er altijd al van had gedroomd om vier kinderen te hebben, zag ze wel ook de voordelen van de argumenten die Pedro aandroeg. Het verhaal dat Aureliana mij had verteld over de aandoening van haar buik bleek dus niet waar te zijn. Zelfs haar eigen familie kent de waarheid niet. Het is een verhaal dat ze heeft verzonnen om haar man te beschermen, uit angst dat de mensen slecht over Pedro zouden gaan spreken. Immers, een man is volgens veel mensen geen echte man, als hij niet een groot gezin kan onderhouden. Nu moet zij echter zelf deze last dragen. Zij wordt er nu op aangesproken, dat ze ‘slechts’ twee kinderen heeft gebaard, wat in de ogen van sommige mensen wordt beschouwd als een groot falen.

Hoewel het verhaal van Aureliana een buitengewoon uniek verhaal is, geeft het wel inzicht in de maatschappelijke context waar veel vrouwen mee te maken krijgen. Het vertelt het ons over de kracht van morele economieën in het maatschappelijke denken en invloed daarvan op de keuzes die vrouwen maken als het gaat om kinderen krijgen. Aureliana vond de gevolgen van genderverhoudingen dermate ernstig voor haar man, dat het haar ertoe heeft gezet om een radicale keuze te maken: ze heeft besloten om te liegen over haar mogelijkheden om kinderen te krijgen en zo de sociale status van haar man te beschermen. Dit kan worden begrepen als een vorm van agency: ze zet haar kennis en kundigheid in om actief een positie in te nemen binnen de machtsstructuren waarin zij zich begeeft (Long 1992). Aureliana kiest

daarbij bewust voor de sociale status van *mala mujer*, om haar man te beschermen. Ze doet het omdat ze zichzelf ziet als een sterke vrouw, terwijl ze haar man beschouwt als iemand die zeer fijngevoelig is en snel neerslachtig wordt. Ze maakt daarmee gebruik van een discours dat in eerste instantie repressief lijkt te zijn en gebruikt 'male power' om haar eigen belangen te bewerkstelligen (Bordo 1993). Haar agency is daarbij wel beperkt: ze blijft zich bewegen binnen het discours van genderverhoudingen en doet geen poging deze te veranderen.

3.3.2 Dominga Vasquez

Als eerste en tevens enige vrouwelijke burgemeester van het *municipalidad indigena* in Sololá tot nu toe, bezat Dominga Vasquez een functie in een wereld waarin voornamelijk mannen de dienst uitmaken. Toen zij de functie aannam, was ze erg ongerust, omdat er veel *machismo* heerste. Veel mannen vinden en gedragen zich volgens haar alsof zij de enigen zijn die het werk kunnen. Ze heeft echter de ogen van de mensen willen openen en laten zien dat een vrouw het ook kan, en dat de taak ook te combineren is met het moederschap. In deze veldnotities vertelt zij over hoe zij haar gezinsleven combineerde met het burgemeesterschap:

Ik vraag Dominga of ze zelf kinderen heeft en of dat goed samen ging met haar werk. Ze vertelt me dat ze drie zonen heeft en de zorg voor de kinderen en werk altijd heeft gecombineerd. Vaak is ze is gaan werken en er is altijd iemand geweest om voor de kinderen te zorgen. Ze zegt dat haar man heeft haar overal in gesteund en dat ze deze keuze samen met haar echtgenoot heeft gemaakt. Mensen in haar omgeving konden wel kritisch zijn. Ze vertelt me dat er vrouwen waren die veel commentaar hadden. Ze schaamden zich, ze vonden het burgermeesterschap geen plek voor een vrouw: die dient thuis te zijn en te zorgen voor haar gezin. Haar eigen familie was echter wel erg steunend en trots. Ook haar vader was ook erg trots op haar.

Dominga heeft zich niet veel aangetrokken van de kritiek op het feit dat zij als vrouw en moeder het burgemeesterschap vervulde. Al van jongs af aan was zij actief in organisaties en wilde zij participeren in de politiek. Haar man steunde en hielp haar veel, omdat hij haar deze kans gunde. Hij stemde ermee in dat de zorg voor het huishouden en de kinderen, gedeeltelijk door anderen overgenomen werd, zodat zij kon werken. Ze is hem daar heel dankbaar voor. Nu Dominga geen inheemse burgemeester meer is, zet zij zich in voor de bescherming en versterking van inheemse vrouwen. Ze zou graag een aantal *costumbres* zien veranderen. Zo wordt binnen bepaalde gemeenschappen voor de vrouw bepaald met wie zij moet trouwen of

wordt er door de man bepaald hoeveel kinderen er worden geboren. De vrouw heeft volgens echter het recht om dergelijke zaken zelf te kiezen.

In het verhaal van Dominga komen verschillende body politics naar voren, zowel vanuit machismo en christendom als uit Maya *costumbres*: het gezin dat centraal staat, vrouwen die thuis voor de kinderen zouden moeten zorgen, mannen die zonder overleg met hun vrouw, bepalen hoe veel kinderen een gezin krijgt. Dominga laat echter zien dat het ook heel anders kan en gebeurt: een carrière gecombineerd met kinderen, een man die haar steunt en waarmee ze samen keuzes maakt. Zonder zich los te maken van haar inheemse identiteit, verzet ze zich tegen tradities die volgens haar ingaan tegen de rechten van de vrouw.

Dominga laat zien hoe vrouwen gebruik kunnen maken van verschillende morele economieën. Ze haalt het beste uit twee werelden, door christelijke en inheemse waarden te verzoenen met ideeën over gelijkheid van gender, participatie en burgerrechten. Op deze manier probeert ze de positie van inheemse vrouwen proberen te verbeteren. Hoewel ze met dit streven de nodige kritiek oogst, is zij tegelijkertijd een rolmodel voor veel vrouwen. Haar keuzes kunnen begrepen worden als het openbreken van *performativity* (Nagel 2003). Met haar *performance* als vrouw in een mannenwereld, draagt zij bij aan een verandering van de *performativity*, dat wat men van een inheemse vrouw verwacht. Ze is daarmee een toonbeeld van de vele jonge vrouwen die ik heb ontmoet binnen sociale organisaties. Zij zetten zich op gelijksoortige wijze in voor vrouwen en proberen dit ook in hun eigen levens door te voeren.

3.4 Conclusie

In dit hoofdstuk is zichtbaar geworden dat body politics zowel top-down als in culturele representaties hun invloed uitoefenen op noties en praktijken van inheemse vrouwen met betrekking tot anticonceptie en kinderen. Met name *family planning* dat door de Guatemalteekse overheid wordt gestimuleerd, lijkt wortel te schieten bij de inheemse bevolking die in het verleden juist op grote schaal vanuit culturele en religieuze (en vandaag de dag op beperkte schaal, politieke) overtuigingen, pleitte tegen geboortebeperving. Doordat vrouwen verschillende morele economieën met elkaar combineren, weten zij echter dit ‘moderne fenomeen’ dat in hun persoonlijke belang – van ontwikkeling, gezondheid en educatie – is, met hun culturele en religieuze tradities te verzoenen. Hoewel het overnemen van praktijken of ideeën die worden geassocieerd met moderniteit of ladino cultuur, in het verleden vaak werd beschouwd als een afbreuk aan de inheemse cultuur, werd dit door de vrouwen van mijn onderzoek niet als zodanig erkend. Dit maakt hen tot de wat Trinh Min-ha beschreef als de

‘inappropriated other’: hoewel inheemse vrouwen aspecten van andere culturen overnemen, maakt het niet dat zij worden ‘toegeëigend’ door die andere cultuur en hun eigen cultuur verlaten (in Nelson 1999: 266). Uit het hoofdstuk komt wel naar voren, dat voor de meeste inheemse vrouwen in deze context de grens ligt bij het gebruik van anticonceptie. Dit is in de ogen van de meesten niet verzoenbaar met hun inheemse identiteit.

Hoofdstuk 4 Interetnische relaties

Like ethnic boundaries, sexual boundaries give the appearance of naturalness and timelessness. They seem inborn, unchanging and stable. As history and cross-cultural research show us, however, like ethnic boundaries, sexual boundaries are socially constructed, and individuals can cross sexual boundaries, changing sexual identities and sexualities in the process.

Joane Nagel (2003: 49)

Daar waar mensen van verschillende religieuze, etnische of nationale achtergronden bij elkaar komen, spelen seksuele grenzen vaak een belangrijke rol (Nagel 2003). Etnische grenzen zijn vaak ook seksuele grenzen en deze brengen niet alleen vele stereotypische denkbeelden over de Ander met zich mee, maar ook morele economieën: systemen van regels en codes over hoe men zich dient te gedragen en met die Ander dient om te gaan (ibid.).

In het contexthoofdstuk is reeds naar voren gekomen dat in Guatemala een zeer problematische relatie kent tussen de inheemse bevolking en de ladino bevolking. In navolging van een lange geschiedenis van onderdrukking, *mestizaje* en discriminatie, komt het onderscheid tussen de inheemse en ladino bevolking krachtig tot uitdrukking in denkbeelden over zichzelf en de ander. Seksuele grenzen zijn daar een belangrijk gevolg van. Gemengde huwelijken komen in Sololá dan ook niet veel voor. Niet tussen indigenas van verschillende afkomst en nog minder tussen indigenas en ladinos. Áls deze laatste variant voorkomt, is het tussen een indigena man en een ladina vrouw. Andersom gebeurt zelden. Als belangrijke dragers van culturele markers, worden vooral inheemse vrouwen met restricties geconfronteerd.

In dit hoofdstuk zal ik mij richten op de vraag hoe inheemse vrouwen betekenis geven aan body politics met betrekking tot interetnische relaties. Ik zal vooral aandacht schenken aan de ordenende machtsstructuren – etniciteit en klasse – van waaruit morele economieën met betrekking tot interetnische relaties worden uitgedragen. Ik zal hierbij ook ingaan op de onderliggende aannames van culturele verschil, die onder deze structuren schuilgaan. De beschrijving en beleving van deze structuren door vrouwen zullen hierbij centraal staan. Ik zal daarbij ook het verhaal aanhalen van Luzia, een van de eerste en weinige inheemse vrouwen in Sololá die getrouwd is met een ladino en ingaan op hoe haar verhaal zich verhoudt tot de ordenende machtsstructuren. Tenslotte zal ik mij richten op hoe sociale instanties met de body politics die zij voeren ordenende machtsstructuren conserveren en reproduceren.

4.1 De ordenende macht van etniciteit en klasse

Wanneer ik inheemse vrouwen in Sololá vroeg naar interetnische relaties, was het gebruikelijke antwoord dat er veel discriminatie heerst vanuit de ladinos richting de inheemse bevolking. Enerzijds is deze discriminatie volgens de vrouwen gebaseerd op etniciteit – ‘ladinos voelen zich beter dan indigenas’. Anderzijds is het een kwestie van klasse: verscheidene vrouwen gaven aan dat ladinos de status quo van machtsverhoudingen in stand proberen te houden en daarom nog steeds zoveel mogelijk een gesloten gemeenschap vormen en binnen de eigen gemeenschap trouwen. Een van de vrouwen vertelde mij: ‘Er zijn haast geen relaties tussen ladinos en indigenas. Ladinos zijn heel racistisch. Ze houden geen rekening met indigenas en ze willen de indigenas marginaliseren of buitensluiten. Indigenas in Sololá hebben meer kennis, zijn goed vertegenwoordigd in de municipalidad en hebben goedlopende winkel, maar ladinos willen geen orders opvolgen van indigenas. Ze willen zelf de baas zijn’.

Gemengde huwelijken zijn binnen deze context problematisch. Vooral wanneer een ladino man met een inheemse vrouw trouwt kan dit tot grote problemen leiden. De gewoonte is namelijk dat na een huwelijk de vrouw bij de familie van haar man komt wonen. Echter, een inheemse wordt binnen ladino families niet geaccepteerd. Een van mijn informanten vertelde mij: ‘De vrouw kan niet bij de ladino familie wonen, omdat haar schoonmoeder haar slecht zal behandelen en omdat de burens zich met de familie zullen gaan bemoeien. Dat komt, omdat ladinos denken dat ze beter zijn dan indigenas. Ze strijden met elkaar’. Een van de vrouwen vertelde mij dat de weerstand van ladino families zo groot kan zijn, dat zij hun kinderen dreigen te onterven, wanneer zij een gemengd huwelijk toch proberen door te zetten:

Ladinos accepteren geen *indigena* in hun familie. Er is nog steeds discriminatie, ze vinden zichzelf te goed. Ik ken een indigena meisje dat hier in de buurt woont die al jaren een ladino *novio* heeft, maar de familie van de jongen accepteert het niet. Zijn familie heeft gezegd, dat als hij met het meisje gaat trouwen, hij niks meekrijgt: geen huis, geen auto, geen geld, niks’.

De weerstand vanuit de ladino bevolking om zich met de inheemse bevolking te mengen, is terug te leiden naar de geschiedenis van de Spaanse onderdrukking en *mestizaje*. In het contexthoofdstuk is reeds naar voren gekomen dat ladinos lange tijd hebben neergekeken op de ‘indianen’ die in hun ogen primitief waren en een belemmering voor de ontwikkeling van Guatemala tot een moderne staat (Nelson 2001). Om de inheemse bevolking aan te duiden, werd de term ‘indiaan’ gebruikt, waaraan vele negatieve connotaties waren verbonden, zoals

lui, vies en achterlijk. Het is een manier van kijken naar de inheemse bevolking die door Nelson de ‘ladino prosthetic’ wordt genoemd. Ladinos die zelf geen distincte cultuur hebben, definiëren zichzelf tegen de cultuur van de inheemse bevolking die hun negatieve tegenhanger is: etnisch en niet modern (2001: 327). Vermenging van bloed werd alleen getolereerd onder het mom van veredeling van het ras. Echter, zelden binnen een echtelijke verbintenis. Nog steeds beschouwen ladino families in Guatemala zichzelf vaak niet als ‘mestizo’(van gemengde afkomst), maar als Spaans of Europees (Fischer 2003).

Ook binnen de inheemse bevolking in Sololá zijn etniciteit en klassenverschillen belangrijke bezwaren om met een ladino te trouwen. Vanuit sociaaleconomische economisch oogpunt zijn de verhoudingen in Sololá tussen indigenas en ladinos nagenoeg gelijk en verschillende informanten gaven aan dat de inheemse bevolking zelfs, in tegenstelling tot in het overgrote deel van andere plaatsen in Guatemala, een betere sociaaleconomische positie heeft dan ladinos. Sololá kent een bloeiende handel die in handen is van inheemse families, die veelal een betere opleiding en meer land hebben dan ladinos. Veel ladinass uit arme gebieden zoals de Terra Caliente komen naar Sololá, om daar met een inheemse man te trouwen. Binnen welvarende inheemse families wordt dit echter beschouwd als een stap omlaag. Een van mijn informanten, een Amerikaanse die kinderen had bij een inheemse man uit een van de gegoede families in Sololá, vertelde: ‘In Sololá speelt klasse een grote rol in het sociale leven. Veel meer dan in sommige andere plaatsen, zoals in Panajachel. Binnen de familie van de vader van mijn kinderen werd niet getrouwd met ladinos. Mij accepteerden ze ook niet. Dat is een stap naar beneden. Dat doen ze niet. With those guys forget it’.

Klasse werkt echter ook de andere kant op. Onder het kansarme deel van de inheemse bevolking worden ladinos vaak geassocieerd met betere sociaaleconomische en politieke positie, die zij over het algemeen in Guatemala ook hebben. Wanneer een ladino een betere sociaaleconomische positie heeft dan een indigena, wordt er zelden geprotesteerd tegen een gemengd huwelijk. Een van mijn informanten vertelde mij: ‘Sommigen inheemse vrouwen zien het als een voordeel dat ze een ladino aan de haak hebben geslagen. Deze worden toch geassocieerd met macht en geld. Deze vrouwen zijn trots dat ze een ladino als man hebben’.

Naast klasse is ook etniciteit een belangrijke factor waarom gemengde huwelijken door indigenas niet als gewenst worden beschouwd. Dit heeft enerzijds te maken met de waarde die men hecht aan de eigen inheemse cultuur en anderzijds met het beeld dat men heeft over de cultuur van de ladinos. Inheemse talen, kleding en *costumbres* vormen voor veel

indigenas een integraal deel van het leven. Inheemse vrouwen brengen deze culturele waarden, veel meer dan mannen, nog steeds in de praktijk. De ideale inheemse vrouw draagt traditionele kleding, de *traje*; en zorgt voor het huishouden en het gezin door te koken, tortillas te maken, schoon te maken en te wassen. Binnen een gemengd huwelijk kunnen deze culturele waarden onder druk komen te staan. Wanneer een inheemse vrouw met een *ladino* trouwt, resulteert dit vaak in het afleggen van belangrijke culturele markers, zoals het niet langer dragen van *traje*. Door veel inheemse families wordt dit als een zeer kwalijke zaak beschouwd en ook worden zijzelf er door andere families op aangekeken.

Andersom, wanneer een inheemse man met een *ladina* trouwt, stuit dit ook vaak op grote weerstand van zijn familie, met name van de moeder. De *ladino* cultuur is volgens veel indigenas heel liberaal, wat in de ogen van sommigen getuigt van een gebrek aan waarden en normen. *Ladinas* worden door veel inheemse vrouwen beschouwd als luie vrouwen die zich gedragen als echte 'prinsessen': zij zijn veel te vrij en missen de waarden die juist binnen de inheemse gemeenschap zo belangrijk zijn. Ze kunnen niet koken, willen niet schoonmaken, brengen hun was naar de wasserette en laten de opvoeding van hun kinderen aan anderen over. Daarbij dragen ze ook nog eens make-up en zijn ze, in de ogen van de inheemse familie, vaak erg luidruchtig. Verschillende vrouwen gaven aan dat zij slechte ervaringen hadden met gemengde huwelijken binnen hun familie, of dat zij niet zouden willen dat hun zoon met een *ladina* zou trouwen. Elvira, een *ladina* die getrouwd is met een *ladino*, had zelf de bemoeienis en bezorgdheid van een inheemse schoonmoeder ondervonden:

Mijn schoonmoeder had tegen mijn man gezegd dat ik geen goede vrouw zou zijn, omdat ik veel dingen niet zou kunnen. Toen we gingen trouwen heb ik aan zijn moeder moeten laten zien dat ik wel een goede vrouw was, door voor haar te koken, schoon te maken en dat soort dingen. In het begin had de familie het idee dat ik me zich niet zou kunnen aanpassen, maar nu hebben ze gezien dat ik dat wel kan en dat het goed gaat. Nu gaat het beter tussen ons. Het heeft wel voor druk heeft gezorgd. De mensen keken allemaal hoe ik mijn dingen deed.

Uit bovenstaande fragmenten blijkt de macht van culturele representaties (Davis 1997). Het culturele ideaalbeeld van de inheemse vrouw is sterk bepalend voor hoe men denkt over inter-ethnische huwelijken en is tevens voor een subtiele wijze van disciplineren en normalisering van het gedrag van inheemse vrouwen. Inheemse ouders zijn zeer beschermend zijn naar hun kinderen toe, wanneer deze trouwplannen hebben met een *ladino*. Ze hebben weinig vertrou-

wen in de moraal en toewijding van ladinos voor het gezin en het huwelijk, wat in sommige gevallen een zware druk legt op de partner om zich te bewijzen. Echter, wanneer kinderen zeker zijn van hun besluit, leggen ouders zich meestal bij dit besluit neer. Uit de verhalen die mensen mij vertelden, bleek dat zij zelden een gemengd huwelijk daadwerkelijk voorkomen.

Als huwbare vrouwen kiezen inheemse vrouwen zelden voor een gemengd huwelijk, al vertelden sommigen dat zij hier wel interesse in hadden gehad en sommigen ook een ladino *novio* hadden in het verleden. De meesten denken echter dat ladinos over het algemeen niet in hen geïnteresseerd zijn, vanwege cultuurverschillen. Het feit dat er nauwelijks huwelijken bestaan tussen inheemse vrouwen en *ladinos*, wijten zij aan hun conservatieve imago: ‘Het komt omdat wij geen broeken dragen. Ik denk dat als ik een broek zou dragen, de *ladino* mannen wel op me af zouden komen’. Anderzijds geven inheemse vrouwen zelf ook aan dat zij het lastig zouden vinden om een met een ladino te trouwen. Ze hechtten sterk aan inheemse culturele waarden, zoals het spreken van de taal en het dragen van *traje* en zouden het lastig vinden om een man te hebben, die deze waarden niet met henzelf en hun familie deelt.

Ik heb in Sololá slechts één inheemse vrouw kunnen spreken, die getrouwd was met een ladino. Haar naam is Luzia. Ze vertelde mij dat zij een van de eerste en weinige vrouwen is in Sololá, die getrouwd is met een ladino. Zowel zijzelf als haar echtgenoot behoort tot de arme klasse, hoewel haar man Ernesto in tegenstelling tot Luzia, wel een opleiding heeft en een redelijke baan als taxi chauffeur. Luzia is trots op haar inheemse afkomst. Haar dochtertje voedt ze op met zowel de Spaanse taal als met Kaq’chikel, en met zowel westerse kleding, als met *traje*. Ernesto viel op Luzia, omdat hij slechte ervaringen had met ladinass. Ze hebben hem meerdere keren bedrogen en daarom besloot hij om met een *indigena* te trouwen. Die hebben volgens hem meer waarden en zijn betrouwbaarder. Ernesto vertelde dat hun relatie in eerste instantie echter niet goed werd ontvangen door de omgeving.

In het begin accepteerde haar vader mij niet. Mijn schoonvader is altijd een beetje anders met mij geweest. Het was een botsing van culturen. Haar vader is een pure *indigena*. Nu is het beter, hij heeft zijn mening veranderd omdat hij ziet dat ik verantwoordelijk ben voor mijn gezin. Gemengde huwelijken zijn een beetje taboe, maar het was onze beslissing. We vinden het niet belangrijk wat andere mensen zeggen. We leven in vrede met elkaar en met God. We worden wel door de buurvrouw in de gaten gehouden, maar we worden niet lastig gevallen.

In het verhaal van Luzia komen verschillende elementen terug die we hebben gezien bij de verschillende ordenende machtsstructuren. Het protest van de familie van Luzia en het conservatieve imago van inheemse vrouwen dat Ernesto aantrekkelijk vindt in zijn vrouw, kunnen begrepen worden in het licht van de culturele aannames die ten grondslag liggen aan etnoseksuele grenzen, zoals die in dit hoofdstuk en het theoretisch kader zijn besproken (Nagel 2003). Ook de invloed van klasse komt binnen het huwelijk van Luzia en Ernesto tot uitdrukking. Luzia had vanuit haar slechte financiële positie, wat te winnen bij het huwelijk met Ernesto, die een betere opleiding en perspectieven had dan zij. In die zin behoort Luzia tot een van de vrouwen die trots is dat ze met een ladino getrouwd is.

Het huwelijk van Luzia is uitzonderlijk: er zijn nauwelijks inheemse vrouwen in Sololá die met een ladino getrouwd zijn. Hoewel de vader van Luzia in eerste instantie geen vertrouwen had in het huwelijk en gemengde huwelijken tussen een inheemse vrouw en een ladino over het algemeen niet maatschappelijk geaccepteerd worden, heeft zij er toch voor gekozen om met Ernesto te trouwen. Dat getuigd van agency (Long 1992). Ik heb wel mijn twijfels of de performance van Luzia een krachtige invloed heeft op de performativiteit (Nagel 2003). De maatschappelijke ordening langs de lijn van etniciteit en klasse, wordt door de body politics van sociale instanties voortdurend gereproduceerd. In de komende paragraaf zal dit worden besproken.

4.2 De invloed van sociale instanties op ordenende structuren

4.2.1 Maya beweging

De Maya beweging zet zich in voor revitalisering van de inheemse gemeenschap. De conservatie en het versterken van de inheemse cultuur is daarbij het belangrijkste instrument dat de beweging in handen heeft. Immers, de banden die de inheemse bevolking heeft met Maya tradities, geschiedenis en land zijn de basis hun claims op erkenning en politieke zeggingskracht (Fischer 2003, Nelson 2001). In het contexthoofdstuk is reeds genoemd dat de Maya beweging pro-natalistisch is. Hier zit enerzijds een spiritueel motief achter, namelijk dat men respect heeft voor de natuur en het leven vrij laat stromen; anderzijds zit er het strategische motief achter, dat de inheemse gemeenschap kan groeien en de inheemse cultuur voort kan zetten. Vanuit dit opzicht zijn gemengde huwelijken tussen indigenas en ladinos ongewenst. Kinderen die uit een gemengd huwelijk voortkomen, *mestizos* genoemd, nemen immers vaak niet de inheemse gebruiken over.

De pastoor legde uit dat het voortzetten van de inheemse cultuur daarom een belangrijke rol speelt bij het kiezen van een partner: ‘Cultuur speelt een grote rol. Indigenas willen dat hun kinderen binnen de eigen gemeenschap trouwen. Waarschijnlijk is het iets vanuit het verleden. Er was vroeger veel onderdrukking onder de Spanjaarden en nu zijn *indigenas* bezig om hun plek in de samenleving in te nemen’. Uit deze voorkeur die leeft binnen de inheemse gemeenschap, komt het standpunt naar voren van de Maya beweging dat kinderen krijgen een politieke waarde heeft. De nadruk die de Maya beweging legt op de voorzetting en versterking inheemse cultuur, drukt indirect de voorkeur uit voor huwelijken binnen de eigen etnische gemeenschap. Op deze manier worden etnoseksuele grenzen door de Maya beweging gereproduceerd en versterkt (Nagel 2003).

4.2.2 Overheid

Sinds de verovering van Guatemala in de zestiende eeuw door de Spanjaarden, heeft de staatsrechtelijke macht altijd grotendeels bij de ladino bevolking gelegen, waarbij de inheemse bevolking onderhevig was aan onderdrukking, discriminatie en zelfs staatsterreur (Nelson 2001, Warren 2002). Daarmee werd de basis gelegd voor de grote sociaaleconomische verschillen en etnische basis voor machtsongelijkheid zoals die in de voorgaande paragraaf naar voren is gekomen. De teleurstellende implementatie van de vredesakkoorden uit 1996 (*ibid*), de voornamelijk weinig belangrijke politieke functies voor indigenas en de aanhoudende discriminatie vanuit publieke instellingen (zoals in hoofdstuk 3 naar voren kwam in de behandeling van patiënten door verplegend personeel in de Centros de Salud en ziekenhuizen), houden de status quo van etnische machtsongelijkheid en klassenverschillen in stand. De overheid reproduceert en conserveert zo deze ordenende structuren die - zoals dat in de vorige paragraaf naar voren is gekomen – van invloed zijn op interetnische huwelijken.

4.2.3 Religie

De katholieke en evangelische kerk zijn zeer terughoudend met betrekking tot uitspraken over interetnische huwelijken. Het idee van waaruit de kerk redeneert is dat voor God alle mensen gelijk zijn. Over etnisch of cultureel onderscheid en waardeverschillen wordt liever niet gesproken. Bij de keuze voor een partner legt de kerk de nadruk op karakter en religieuze betrokkenheid. Andere zaken zoals etnische afkomst of rijkdom en macht, zijn van ondergeschikt belang. De Elvira, een van mijn informanten, gaf aan dat haar huwelijk met een indigena (zijzelf is ladina) nauwelijks problemen opleverde omdat zij van dezelfde kerk

waren. Uit haar uitspraak blijkt dat niet alleen etnische afkomst er niet toe doet voor de kerk, maar ook dat religieuze identiteit als belangrijker wordt beschouwd.

Echter, het negeren van etnische verschillen heeft ook een keerzijde. Zo vertelde een pastoor mij: 'Een van de factoren waarom er weinig gemengde huwelijken zijn, is omdat veel pastoren niet spreken over integratie'. Doordat er wordt gezwegen over etnische verschillen, betekent dat niet dat ze niet meer bestaan of hun betekenis verliezen. Voor veel mensen is het nog steeds een reden geen relatie met elkaar aan te gaan. Kerken haken hier echter niet op in en proberen mensen niet actief dichterbij elkaar te brengen. Ook zijn er veel kerken waar alleen in het Spaans of juist alleen in een Maya taal wordt gepredikt. Hoewel deze kerken wel open staan voor iedereen, trekken ze toch vaak of alleen indigenas of alleen ladinos aan.

4.3 Conclusie

In dit hoofdstuk is zichtbaar geworden dat de ordenende machtsstructuren van etniciteit en klasse een belangrijke invloed hebben op hoe men denkt over interetnische huwelijken in Sololá. De kerk, de overheid en de Maya beweging zetten deze structuren met behulp van body politics in voor hun eigen belangen, door ze te relativiseren of juist te reproduceren. Hoewel de kerk de gelijkheid en eenheid van mensen benadrukt, hanteren de Maya beweging en de Guatemalteekse overheid body politics die juist polariserend werken en de nadruk leggen op etnische verscheidenheid en verschillen in sociale en economische positie. Vanuit politiek opzicht hebben beiden er baat bij statische noties van cultuur in stand te houden, wat van invloed is op de manier waarop men over interetnische relaties denkt. Etnoseksuele grenzen (Nagel 2003) worden op deze wijze gereproduceerd en er vindt weinig ontwikkeling plaats in hoe men over gemengde huwelijken denkt.

Hoofdstuk 5 Representatie

Traje is seen very differently by very different people: as beautiful, silent, and expensive; as mere clothing, a craft that is merely women's work; or as ugly, primitive, and representative of an ignorance of the modern world.

Carol Hendrickson (1995: 198)

Ik haalde het reeds aan in de inleiding: het krachtige beeld van de Guatemalteekse vrouw in *traje*, met lange zwarte haren en een glimlach op haar gezicht. De inheemse vrouw, zoals zij in dit beeld wordt gepresenteerd, belichaamt het concept van een *natural beauty* en het behoud van culturele waarden. Dit hoofdstuk gaat in op de sociale codes en regels die achter dit beeld liggen en onderzoekt welke betekenissen inheemse vrouwen aan dit beeld geven.

Zowel de Maya beweging, als de kerk en de overheid dragen morele economieën uit waarin wordt bepaald hoe inheemse vrouwen zich dienen te representeren, met betrekking tot zowel kleding, als haardracht, schoeisel, sieraden en make-up. Eerst zal ik de belangrijkste actoren in het verspreiden van body politics en de concrete uitwerkingen daarvan behandelen. Vervolgens zullen een aantal vrouwen aan het woord komen om inzicht te geven in hoe inheemse vrouwen tot keuzes komen met betrekking tot hun uiterlijk.

5.1 Body politics

5.1.1 Maya spiritualiteit en de Maya beweging

Vanuit de Maya cultuur speelt 'natuurlijkheid' een belangrijke rol bij het maken van keuzes met betrekking tot een bepaalde manier van kleden en uiterlijke verzorging. In het contexthoofdstuk is reeds naar voren gekomen dat respect voor de natuur een kernwaarde is binnen inheemse spiritualiteit (Foxen 2007). Alejandro, de directeur van een school voor Maya onderwijs, vertelde mij hoe dit wordt doorgevoerd in hoe men zich dient te representeren. Kleding wordt volgens hem beschouwd als een verlengde van je eigen natuur als vrouw (of man). Vanuit deze benadering behoren vrouwen rokken te dragen en geen broeken. Het zou tegen je natuur ingaan om als vrouw een broek te dragen. Hetzelfde geldt voor zaken als het knippen van het haar of het gebruiken van make-up. Veel inheemse vrouwen knippen nooit hun haar, omdat zij geloven dat vrouwen lange haren horen te hebben. De opvatting is dat vrouwen van nature lang haar hebben en mannen kort.

In de traditionele kleding van de inheemse bevolking, de *traje*, wordt de harmonie van de mens met de natuur weerspiegeld. In de *traje* zie je verschillende elementen uit de natuur, die verwijzen naar de cosmovisie van de Mayas (Hendrickson 1995). Sarita, een van mijn informanten vertelde mij: ‘De patronen in de geweven stof weerspiegelen flora en fauna, sterren en hemellichamen. Ook de kleuren hebben verschillende betekenissen: de kleur rood die staat voor het leven, voor bloed, de kleur groen staat voor natuur. Alles verwijst naar de cosmovisie van de Mayas’. De *traje* heeft daarmee een belangrijke link met Maya spiritualiteit.

Voor de Maya beweging heeft de *traje* een belangrijke politieke waarde. Het beeld van de inheemse vrouw in *traje*, is sinds de opkomst van de Maya beweging in de jaren tachtig het embleem van de pan-Maya-identiteit (Hendrickson 1995:64). *Vestido* (westerse kleding of jurk) daarentegen wordt geassocieerd met de bredere moderne wereld en met ladino identiteit. De gevoelens over deze scheiding zijn zeer sterk en Hendrickson spreekt over een ‘stark and rigid opposition’ (ibid: 67). Het zijn vooral inheemse vrouwen die *traje* dragen, mannen dragen veel vaker westerse kleding: ‘As Maya men often put it (...), it is more important for women to wear traditional dress than for man, who in many communities have adopted Ladinoized clothing, because women perpetuate indigenous culture’ (Warren 1998: 108). Als reden wordt vaak ook aangedragen, dat inheemse mannen zich altijd meer in het publieke domein hebben begeven en in contact stonden met ladinos, waardoor zij geforceerd waren om hun traditionele kleding af te leggen (Fischer 2001: 118).

Binnen de sociale organisaties die ik bezocht en die gericht waren op inheemse vrouwen, werd met trots gesproken over dragen van *traje*. Zij gaven aan dat het dragen van *traje* een van de meest zichtbare en daarom belangrijkste manieren van culturele identificatie is en een manier om te zeggen: ‘ik ben Maya’. Inheemse organisaties en scholen organiseren regelmatig missverkiezingen, waarbij inheemse vrouwen of meisjes in hun mooiste *trajes* strijden om de titel. Het is een manier om inheems bewustzijn te tonen en te versterken. Een andere kant van inheemse organisaties is echter dat hun focus op gelijke rechten voor inheemsen en ladinos, maar ook voor mannen en vrouwen, een geheel tegenovergesteld effect kan hebben. De nadruk op rechten van de vrouw, wijst namelijk niet alleen op het recht om *traje* te dragen, maar ook, zoals later in dit hoofdstuk blijkt, op het recht om dat juist niet te doen.

5.1.2 Katholieke en evangelische kerk

Vanuit de katholieke kerk worden vrij weinig eisen gesteld aan het uiterlijk van de inheemse vrouw. Hoewel zedelijkheid in algemene zin een belangrijk uitgangspunt is, wordt er veel

geaccepteerd. Het maakt voor de katholieke kerk over het algemeen geen verschil of een vrouw een rok of een broek draagt, make-up gebruikt of haar haren knipt. De kerk heeft daar geen oordeel over en beschouwt dit meer als een culturele, dan als een religieuze zaak.

Binnen bepaalde evangelische kerken worden wel strengere regels aan het uiterlijk gesteld. In de conservatieve kerken is vrij veel mogelijk. Over regels met betrekking tot het uiterlijk wordt zelden gesproken en de meeste zaken worden geaccepteerd. Het dragen van een broek, sieraden, en make-up is allemaal mogelijk. In de pentecostalistische kerk is men veel strikter over zaken met betrekking tot het uiterlijk. Het dragen van een broek, make-up en sieraden door vrouwen wordt binnen deze doctrine niet geaccepteerd. Het zijn zaken die als *pecado* worden beschouwd, ze zijn zondig. In preken en verhalen worden vrouwen gewaar-schuwd om zich niet met deze zondige praktijken in te laten.

5.2 De vrouwen

Vrijwel alle inheemse vrouwen in Sololá dragen *traje*. Ook gebruiken ze liever geen make-up en ze knippen zelden tot nooit hun haar. De meesten voldoen aan het beeld van traditionele en natuurlijke schoonheid waarom zij bekend staan. Enerzijds motiveren inheemse vrouwen dit vanuit hun binding met de inheemse cultuur, anderzijds worden manieren van representatie die afwijken van dit beeld vaak geassocieerd met de liberale (of zelfs moraallose) cultuur van de ladinos. Vanuit de eerste motivatie gebruiken geven veel inheemse vrouwen aan dat zij het op deze manier doen omdat ze het erg mooi vinden en omdat het *costumbre* is, het is normaal voor hen: hun moeders en overgrootmoeders droegen ook *traje*, knipten hun haar niet, etc. Vanuit de andere motivatie wordt de nadruk gelegd op dat het dragen van *traje* wordt geassocieerd met inheemse deugden als zedelijkheid en bescheidenheid, terwijl het dragen van westerse kleding en het gebruik van make-up vaak in verband worden gebracht met de lossere en liberale moraal van de ladinos. Het gebruik ervan wordt door sommige mensen opgevat als een teken dat hun iemand het verkeerde pad opgaat.

Wanneer ik onderwerpen met betrekking tot het uiterlijk ter sprake bracht, gaven verscheidene vrouwen aan dat zij wel nieuwsgierig waren naar make-up en broeken, en dat zij dit ook eigenlijk graag zouden willen proberen, maar dat zij vrezen voor de reacties van de omgeving: mensen zouden kunnen zeggen dat ze verwaand zijn, dat het hen niet mooi staat of dat ze slecht zijn opgevoed. Het is een angst die niet onterecht is. Vaak wordt het niet echt geaccepteerd wanneer een inheemse vrouw toch ineens in een broek de straat opgaat of zich opmaakt. Dan wordt er veel geroddeld. Een vrouw vertelde mij:

Laatst liep ik met mijn man over straat toen we een vrouw van rond de vijfenveertig tegenkwamen, die plotseling make-up was gaan gebruiken. Daar hebben we zo hard om moeten lachen. Het was heel lelijk! De meeste indigenas kunnen het ook niet goed opdoen: de vrouwen doen het hele gezicht met een soort meel! Ik ken ook een meisje dat heel haar wenkbrauwen had weggehaald en ze daarna met potlood had getekend. Afschuwelijk!

Naast de binding met culturele waarden, zoeken vrouwen vaak binnen hun religie naar richtlijnen voor het uiterlijk. Zo zocht Paulina, een van mijn informanten, goedkeuring bij haar kerk voor het gegeven dat ze vaak oorbellen droeg: 'Mijn kerk zegt dat Juana vroeger ook oorbellen droeg. Dat kun je zien op sommige afbeeldingen. Daarom mogen de vrouwen nu ook oorbellen dragen'. Een ander verhaal, dat ik van verschillende evangelische vrouwen en meisjes hoorde, ging over het knippen van het haar. Het verhaal pleit dat het zondig is voor vrouwen om het haar te knippen, en dat je niet in de hemel komt, wanneer je dat wel doet. Ciri, mijn jongste informante van negen jaar oud, vertelde mij: 'Mijn oma zegt het zondig is als je je haar knipt en dat je, als je het wel doet, wanneer je doodgaat je afgeknipte haren moet gaan zoeken. Maar omdat je het hebt afgeknipt en weggegooid, zul je het nooit terugvinden en zul je nooit de hemel kunnen betreden'. Hoewel de vrouwen die mij het verhaal vertelden, er vaak niet (helemaal) in geloofden, gaven ze wel allemaal aan hun haar niet te knippen.

Echter, ondanks dat de meeste inheemse vrouwen voldeden aan het beeld van traditionele en natuurlijke schoonheid en veel waarde hechten aan culturele en religieuze opvattingen over het uiterlijk, begaan zij regelmatig kleine 'onbehoorlijkheden': ze knippen stiekem de puntjes van hun haar, ze dragen een broek als ze een keer in een andere stad zijn, gebruiken make-up bij een bijzondere gelegenheid. Zo proberen ze voor zichzelf een beetje meer ruimte te creëren. Ook zijn er enkele vrouwen die zich openlijk tegen de gebruikelijke manier van representatie afzetten. Zo sprak ik een inheemse vrouw die me vertelde dat ze voor regelmatig make-up en westerse kleding draagt, omdat ze dat mooi vindt. Een andere vrouw die voor haar werk broeken draagt, draagt deze ook vaak in haar vrije tijd. En als ze *corte* draagt, doet ze dat vaak in combinatie met een t-shirt in plaats van een *guipil*. Zulke vrouwen doorbreken de performativiteit hoe een inheemse vrouw eruit moet zien (Nagel 2003).

Deze groep vrouwen is groeiende: ook jonge inheemse meiden dragen steeds vaker westerse kleding, sieraden of make-up. Zij vinden dit comfortabeler of willen meedoen aan bepaalde modetrends; en op school, weg van de familie, krijgen zij de gelegenheid om dit te

doen. Het is de nieuwe generatie die opgroeit in een tijd waarin inheemse organisaties het nieuw bewustzijn hebben gecreëerd dat zij rechten hebben, als inheemse en als vrouw. Hoewel dit recht van origine is gericht op het recht de inheemse cultuur vrijelijk uit te dragen, wordt binnen de jongere generatie dit recht ook op andere manieren geïnterpreteerd en gebruikt. Zo vertelde Aureliana mij dat haar dochter Mendi van negen jaar, liever broeken draagt dan *traje* en daarvoor wijst op haar rechten: ‘Ik heb heel vaak aan Mendi gevraagd: wil je alsjeblieft een *corte* dragen? Maar Mendi heeft tegen mij gezegd: “Ik heb het recht om een broek te dragen”. Dat is waar. Ik hoop dat Mendi in de toekomst *traje* zal gaan dragen, maar ik kan het haar niet verplichten’. Ook andere meiden van Mendi’s leeftijd en ouder gaven te kennen dat ze regelmatig een broek droegen. Vaak doen ze dit in een context waar het ook sociaal geaccepteerd is om een broek te dragen, bijvoorbeeld bij het sporten of op school.

5.3 Conclusie

In dit hoofdstuk is naar voren gekomen dat inheemse tradities en de strijd van de Maya Beweging van grote invloed zijn op de representatie van vrouwen. *Traje* wordt beschouwd als het embleem van de Maya beweging en wordt samen met de natuurlijke schoonheid van vrouwen, geassocieerd met inheemse deugden; dit in tegenstelling tot het gebruik van westerse kleding en make-up, dat veelal wordt geassocieerd met de vrije en weinige morele westerse moraal van de ladinos. Afwijkende vormen van representatie komen daarom niet veel voor in Sololá, toch nemen sommige (overwegend jonge) vrouwen westerse kleding en vormen van uiterlijke verzorging over. Zij zien dit niet als een afwijzing van hun inheemse identiteit, maar als een recht dat zij als mens hebben. Hun performance leidt mogelijk tot een verandering van performativity (Nagel 2003), echter het draagvlak lijkt daarvoor niet groot.

Conclusie

While the past weighs heavy on the present, the Mayas are not slaves to history; elements of the pre-columbian remain strongly today in Maya communities, but they have become indelibly mixed with western traditions to create new hybrid forms that are considered 'Maya'. Many lament this change, romantically idealizing some pure past that has been corrupted and eroded by the West. However, by their very nature all cultures are hybrids, constantly changing to adept new circumstances, and in this sense Maya culture is no different.

Edward Fischer (2003: 43)

Deze thesis gaat over hoe inheemse vrouwen in Guatemala betekenis geven aan body politics. Ik heb aandacht besteed aan hoe vrouwen zich bewegen binnen de machtsstructuren van de kerk, de overheid en de inheemse civil society, die vanuit bepaalde kernwaarden en politieke doelen, ideeën uitdragen en invloed uitoefenen op het vrouwelijk lichaam, met betrekking tot reproductie, representatie en interetnische relaties. Zowel binnen ordenende structuren – van etniciteit en klasse – als vanuit sociale instanties worden body politics verspreid in de vorm van morele economieën, waarin concrete regels naar voren komen over wie wel en wie niet gewenste leden van de etnische, religieuze of nationale gemeenschap zijn (Nagel 2003): een goed katholiek gebruikt geen voorbehoedsmiddelen, een deugdzaame inheemse vrouw draagt *traje*, een goede Guatemalteek neemt niet meer kinderen dan hij of zij kan onderhouden. Deze morele economieën zijn krachtige instrumenten van in- en uitsluiting die ordenende structuren en daarmee religieuze, nationale en etnoseksuele grenzen reproduceren (ibid).

Uit de empirie is naar voren gekomen dat vrouwen actief en passief zoeken naar manieren om met deze body politics om te gaan. Zij zoeken manieren om betekenis te geven aan hun keuzes en kijken wat binnen de heersende morele economieën hun mogelijkheden zijn. Sommige vrouwen vinden betekenis binnen hun geloof, anderen in sociale hervormingen. Maar de meesten zoeken naar een combinatie en proberen verschillende werelden met elkaar te verzoenen, om op die manier de keuzes die zij maken voor henzelf acceptabel en betekenisvol te maken. Ong spreekt van de zoektocht naar een balans tussen loyaliteit aan de eigen gemeenschap enerzijds, en persoonlijke belangen anderzijds (1995). In de context van inheemse vrouwen in Guatemala kan men spreken van een verzoening van het traditionele met het moderne: uit de empirie kwam naar voren dat inheemse vrouwen veelal zoeken naar

de mogelijkheden van een verbinding van de inheemse identiteit met moderne hulpbronnen die aansluiten op hun persoonlijke belangen, van ontwikkeling, gezondheid, liefde en smaak.

De manieren waarop vrouwen zoeken naar bovenstaande balans, kunnen worden begrepen als een vorm van agency (Long 1992). Door hun kennis en kundigheid in te zetten, gebruiken inheemse vrouwen 'male power' om in hun eigen behoeften te voorzien (Bordo 1993) en doorbreken met afwijkende *performances* algemene maatschappelijke opvattingen over hoe vrouwen zich zouden moeten gedragen (Nagel 2003). Dit laat zien dat vrouwen een actieve rol hebben in de betekenissen van body politics: terwijl de machtsstrijd van sociale instanties – letterlijk en figuurlijk – de lichamen van deze vrouwen tekent, zijn hun noties daarover en hun gedrag dat daaruit voortvloeit, van belang voor hoe hun lichamen en de praktijken rondom het lichaam in de maatschappij betekenis krijgen. Er is sprake van een wederzijdse beïnvloeding (Ong en Peletz 1995). De keuzes die inheemse vrouwen in Guatemala maken over reproductie, interetnische relaties en representatie, zijn daardoor mede belangrijk voor hoe de inheemse gemeenschap, en Guatemalteekse samenleving als geheel, naar deze zaken en naar de inheemse identiteit kijkt.

Uit het onderzoek blijkt dat inheemse vrouwen, hoewel voorzichtig, in toenemende mate bepaalde ontwikkelingen en gebruiken die als niet-inheems worden beschouwd, in hun eigen leven overnemen. Het toepassen van family planning, het gebruik van anticonceptie, het aangaan van een gemengd huwelijk, het dragen van een broek en gebruiken van make-up, zijn zaken die als niet-heems worden beschouwd, maar die onder inheemse vrouwen wel aan draagvlak winnen. Hoewel dit in het verleden door mensen vaak werd beschouwd als een afbreuk aan de inheemse identiteit, wordt dit door de vrouwen zelf niet zo ervaren. Uit de keuzes die zij maken en de ideeën die zij hebben over het lichaam, blijkt vaak juist een sterke identificatie met de inheemse cultuur. Het overnemen van niet-inheemse gebruiken door inheemse vrouwen, kan dan ook het best begrepen worden in het licht van de 'inappropriated other' (Trinh Minh-ha 1986). Inheemse vrouwen nemen aspecten over van wat zij beschouwen als de moderne cultuur van ladinos en het Westen, maar zij worden daardoor niet door deze cultuur toegeëigend en behouden hun inheemse identiteit (Nelson 1999: 267).

Wat zeggen de manieren waarop inheemse vrouwen betekenis geven aan body politics, over de positie van de inheemse bevolking binnen machtsstructuren in Guatemala? De verhalen van de vrouwen die in het onderzoek naar voren zijn gekomen, laten zien wat het concreet betekent voor de inheemse bevolking om zich, zoals in de inleiding werd geschetst, als gevolg van de toenemende mate participatie op het politieke speelveld te bevinden op een

kruispunt van oude tradities en nieuwe technische en culturele ontwikkelingen. Daarbij probeert zij enerzijds haar culturele identiteit te behouden, maar bouwt zij ook actief aan een toekomst, waarbij zij in haar eigen belang moderne hulpbronnen aangrijpt en selectief invloeden van buitenaf binnenlaat (Fischer 2003). Net als de inheemse vrouwen, zoekt ook de inheemse gemeenschap als geheel naar een balans tussen hun culturele identiteit en het meegaan in moderne ontwikkelingen. De zoektocht van de inheemse vrouw als metafoor voor de zoektocht voor het collectief is van grote betekenis, omdat de inheemse vrouw, als belangrijkste drager van inheemse culturele markers, heel treffend laat zien hoe inheemse identiteit en niet-inheemse invloeden zich mengen op de gebieden van reproductie, inter-etnische relaties en representatie, die zo van belang zijn voor de definiëring van cultuur.

Door in dit onderzoek de aandacht te vestigen op hoe inheemse vrouwen omgaan met body politics, heb ik geprobeerd te tonen dat vrouwen binnen machtsstructuren hun eigen keuzes kunnen maken. De inheemse vrouw in *traje*, met de prachtige lange zwarte haren en een kind op haar rug, is niet slechts een product van haar cultuur en haar keuzes zijn niet gedetermineerd door haar inheemse identiteit. Een dergelijke essentialistische blik doet geen recht aan de agency van inheemse vrouwen. Zij zijn geen blinde volgers van cultuur, religie of wet, maar vormen met hun keuzes mede hun cultuur en de samenleving.

Bibliografie

Blackwood, Evelyn

- 1995 Senior Women, Model Mothers, and Dutiful Wives: Managing Gender Contradictions in a Minangkabau Village. In: Ong, Aihwa & Michael G. Peletz (Eds.), *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 124-158.

Bordo, Susan

- 1993 *Unbearable weight. Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley: University of California Press.

Brodwin, P.

- 2003 Pentacostalism in translation: Religion and the production of community in the Haitian diaspora. *American Ethnologist* 30: 85-101.

Chappiari, L.R.

- 2001 Conceptual Dichotomies and Cultural Realities: Gender, Work, and Religion in Highland Guatemala. *Anthropology of Work Review* 3: 14-21.

Davis, Kathy (ed.)

- 1997 *Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body*. London: Sage Publications Ltd.

Eriksen, Thomas Hylland

- 2002 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Fischer, Edward F.

- 2001 *Cultural Logics & Global Economies: Maya Identity in Thought & Practice*. Austin: University of Texas Press.
- 2003 *Tecpán Guatemala. A modern Maya Town in Global and Local Context*. Cambridge: Westview Press

Foucault, Michel

1976 *A History of Sexuality. Volume 1, An Introduction*. Reprint uit 1990, Harmondsworth: Penguin Group.

Foxen, Patricia

2007 *In Search of Providence. Transnational Mayan Identities*. Nashville: Vanderbilt University Press

Hendrickson, Carol

1995 *Weaving Identities. Construction of Dress and Self in a Highland Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.

Jakobus, Mary et al.

1990 *Body Politics: Women and the Discourses of Science*. London: Routledge.

Lock, Margaret

1993 Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Reviews Anthropology* 22: 133-155.

Long, N. & Long, A. (eds.).

1992 *Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. New York: Routledge.

Nagel, Joane

2003 *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.

Nelson, Diane M.

1999a *A Finger in the Wound : Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1999b Perpetual Creation and Decomposition: Bodies, Gender, and Desire in the Assumptions of a Guatemalan Discourse of Mestizaje. *Journal of latin American Anthropology* 4 (1): 74-111.

2001 Stumped Identities: Body Image, Bodies Politic, and the Mujer Maya as Prosthetic. *Cultural Anthropology* 16 (3): 314-353.

Ong, Aihwa

1995 State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politics in Malaysia. In: Ong, Aihwa & Michael G. Peletz (Eds.), *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 159-194.

Ong, Aihwa & Michael G. Peletz (Eds.)

1995 *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Smith, Carol A.

1996 Myth, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations. *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1): 148-169.

Steigenga, T.J. & Cleary, E. L. (eds).

2007 *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Stoler, Ann Laura

1995 *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke University Press.

Warren, Kay B.

1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

Warren, Kay & Jean E. Jackson (eds.)

2002 *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Body Politics | *Bijlagen*

Bijlage 1: Reflectieverslag	55
Bijlage 2: Samenvatting in het Spaans	58
Bijlage 3: Inheemse vrouwenorganisatie in Guatemala	60
Bijlage 4: Statistiek vruchtbaarheid	62
Bijlage 4: Brochure van het Centro de Salud	63
Bijlage 5: Statistiek gebruik anticonceptie	65

Bijlage 1: Reflectieverslag

Ik kijk met veel plezier terug op mijn onderzoek in Sololá. Ik heb met veel mensen gesproken en contacten gelegd, die ik als heel waardevol en leervol heb ervaren. Ik heb eerder wel gereisd, maar het was de eerste keer dat ik voor langere tijd op één plek zou blijven en daarbij ook nog zou gaan werken. Hoewel Sololá niet de meest bruisende stad van Guatemala is, voelde ik mij daar wel vanaf het begin thuis. Het is een hele gemoedelijke plek en ik werd verschrikkelijk gastvrij ontvangen door de familie waar Martine en ik twee maanden hebben gewoond. Dat maakte dat het een hele fijne en veilige ervaring was, om op een plek te wonen en te werken, waar ik in eerste instantie niemand kende en die heel nieuw voor me was.

In eerste instantie vond ik het lastig om de mensen die ik nodig had voor mijn onderzoek te bereiken. Ik ging vooral langs bij publieke diensten en sociale organisaties, maar daar vond ik niet de ‘gewone’ vrouwen waarvan ik juist wilde dat zij de hoofdrol in mijn onderzoek zouden spelen. Ik ben toen andere manieren gaan zoeken om met vrouwen in contact te komen: op bezoek bij de burens, rondhangen in winkels en daar een praatje maken, werken bij een weverij waar vooral vrouwen in dienst waren. Na veel doorzetten en investeren ben ik er toch in geslaagd om met veel vrouwen te spreken. Ik merkte dat praten over koetjes en kalfjes, over hoe dingen in Nederland gaan en humor goede manieren zijn om het ijs te breken. Ik heb nu echt het gevoel ‘vrienden’ gemaakt te hebben; mensen waar ik echt een warm gevoel bij heb. Laatst kreeg ik totaal onverwacht een mailtje van twee vrouwen uit de weverij. Het was een mailtje van twee regels, maar ik vond het zó lief: ik weet hoe veel moeite het ze kost, om het me te sturen. Als ik het geld had en de tijd, zou ik zo teruggaan om iedereen een bezoekje te brengen. Ik ben erg benieuwd hoe het met ze gaat.

Mijn rol als veldwerker of antropoloog heb ik altijd vrij duidelijk gevonden en gecommuniceerd. Mensen wisten wie ik was en wat ik kwam doen. Ik denk dat dit mij ook heel erg geholpen heeft in mijn onderzoek. De onderwerpen die ik aanbrak zijn niet zo gemakkelijk bespreekbaar in Guatemala en in de ogen van veel mensen een beetje taboe. Het feit dat ik als buitenstaander daar kwam en interesse toonde, maakte dat veel vrouwen wel met me wilden praten. Ze wisten dat ik uit een andere – liberalere – omgeving kwam en dat ik ook weer weg zou gaan. Hoewel veel vrouwen even tijd nodig hadden om aan mijn aanwezigheid te wennen, maakte dat wel dat zij zich relatief veilig voelden om mij persoonlijke verhalen te

vertellen. Ik heb daarbij voor mijn gevoel altijd wel de juiste balans gehad tussen betrokkenheid en afstand. Alleen bij mijn sleutelinformant en ‘huismoeder’, Aureliana, had ik daar moeite mee. Zij heeft mij grote geheimen verteld, die zo ingrijpend van aard waren, dat ik het lastig vond om daar afstand van te houden, vooral ook omdat ik daar woonde. Na verloop van tijd werd het wel makkelijker om het los te laten, al voel ik mij nog steeds erg betrokken.

Waar ik als veldonderzoeker niet gemakkelijk aan heb kunnen wennen, was dat mensen me uren lieten wachten: ik heb vele uren wachtend doorgebracht in de hal van het Centro de Salud, gangen van vrouwenorganisaties, in de weverij, de kerk en het stadhuis. Ook de onzekerheid of het wel goed zou gaan, of ik wel genoeg informatie zou verzamelen, vond ik lastig om mee om te gaan. Het heeft ertoe geleid, dat ik voor mijn gevoel nu wel een master-scriptie zou kunnen schrijven, met wat ik aan informatie en interviews heb binnengehaald! De volgende keer wil ik er meer op vertrouwen dat het allemaal wel goed komt. In de colleges was wel verteld, dat je de eerste weken vooral contacten maakt en daarna, soms zelfs pas in de laatste twee weken, echt kunt oogsten. Dat vertrouwen had ik niet en dat maakt dat ik me best opgejaagd heb gevoeld af en toe. Hoewel die stress me ver heeft gebracht en ik erg trots ben op het resultaat, zou ik dat de volgende keer toch een beetje anders willen doen, en net wat meer rust nemen en genieten van het feit dat ik in Guatemala ben.

Ik heb het gevoel dat ik goed voorbereid het veld ben ingegaan. Ik had een degelijk onderzoeksvorstel, we werden goed begeleid en er was ons in de colleges reeds veel verteld over hoe een veldonderzoek in zijn werk gaat. Dit maakte dat ik bepaalde dingen waar ik tegen aanliep makkelijker kon plaatsen en verbeteren. Uit wat ik net schreef, denk ik wel dat je het toch echt moet meemaken om te weten hoe het is: Being there! Ik vond dat een hele toffe ervaring en ik vind het heel fijn en goed dat de opleiding Culturele Antropologie ook deze mogelijkheid biedt aan studenten. Je leert heel veel en het bereidt je voor op je verdere veldwerk in de master en eventueel in je verdere loopbaan als antropoloog. Voor mijn volgende veldwerk neem ik mee dat ik wat meer vertrouwen mag hebben en dat het goed is om vooral heel veel met mensen te kletsen en je aanwezigheid bekend te maken. Ik vind het een erg leuk en spannend vooruitzicht om weer weg te gaan!

Stephanie Verstift



Op pad met Joselito en Aureliana, mijn sleutelinformante

Bijlage 2: Samenvatting in het Spaans/ Resumen en español.

Quien no conoce el imagen de la mujer Guatemalteca en *traje*, con pelo negro muy largo y un bebe en su espalda? Su imagen aparece en muchos periodicos, revistas y anuncios de vacaciones. Las mujeres indigenas de Guatemala son conocidas en todo el mundo a causa de su hermosura natural y su respeto para tradiciones culturales. La pregunta es, si el imagen es realista y cual significación uno puede dar a ese imagen?

Este tesis va sobre como mujeres indigenas dan significación a políticas del cuerpo en Guatemala. El fin es adquirir conciencia en las maneras adonde preceptas y códigos morales tener influencia en las vidas cotidianas de las mujeres y como ellas forman las politicas del cuerpo. En cuales maneras es el cuerpo de la mujer indígena una expresión de ‘pertenecer y desviar’? O, en otras palabras: como buscan reconciliación entre su lealtad a las comunidades (religiosas, etnicas, nacionales) y sus convicciones y intereses personales?

En las disciplinas antropología cultural y estudios de la mujer en general, hay muchos científicos que hablan sobre la relación entre el cuerpo, sexualidad y poder. El cuerpo es el instrument mas cerca del hombre con que el hombre puede realizar sus valores sociales (Turner en Lock 1993: 137). Gobiernos y comunidades religiosas y étnicas usan el cuerpo en la lucha de expresividad política. Foucault (1976) habla sobre regimens del cuerpo (body regimes), y Ong y Peletz (1995) hablan sobre las políticas del cuerpo. Estas políticas del cuerpo expresan en *economías morales*: sistemas de reglas y códigos morales (Nagel 2003). Especialmente la mujer un rol muy importante en las economías morales, porque en general la mujer es considerada como protectoras de fronteras étnicas y nacionales, y portadoras del honor del hombre (Nagel 2003).

La investigación se realizó en Sololá, una ciudad mediana en las tierras altas en Guatemala. Sololá era un lugar adecuado, porque es el capital del departamento homónimo y por eso tiene muchos servicios públicos y una sociedad civil muy fuerte, Primero investigé la vida cotidiana de mujeres indigenas. La vida en casa: si ellas tienen esposos, cuantos hijos tienen, si tienen otra familia o amigos. Y también, la vida fuera de casa: si ellas van a la iglesia, al Centro de Salud, cual trabajo tienen. Después tuve muchas entrevistas con mujeres, sobre tres temas centrales: tener hijos, relaciones interétnicas y representación (la apariencia). Elegí

estos temas porque tienen relación con sexualidad y los morales sexuales, y también porque marcan muy fuerte identidad étnica. Por eso son relevantes para la población indígena.

Para cada tema investigué las políticas del cuerpo de los organismos sociales (iglesia, gobierno, movimiento Maya) y como mujeres indígenas les dan significación. Concretamente las políticas del cuerpo expresan en reglas. Por ejemplo: una Buena cristiana no utiliza anticonceptivos, o una buena indígena tiene muchos hijos. Hay muchas ideas y reglas como estas, u hay muchas mujeres que observan las reglas. Pero la investigación muestra que también hay mujeres que buscan maneras para reconciliar las reglas con sus propios intereses. Algunas mujeres encuentran significación y asidero en las reglas de la iglesia Cristiana, y otras las encuentran en reformas social, pero la mayoría intenta combinar reglas diferentes, economías diferentes, para hacer sus selecciones aceptables y significativas.

El tesis trata de las vidas de tres mujeres en particular: de Aureliana, Dominga y Luzia Juana. Ellas tienen historias muy especiales e interesantes. Aureliana es una madre de dos hijos y la gente critica mucho a ella; Dominga era la primera alcaldesa de la municipalidad indígena en Sololá; y Luzia Juana es una de las mujeres indígenas en Sololá que se casó con un ladino. Las tres mujeres tienen sus propias maneras de utilizar y dar significación a las políticas del cuerpo. Pero, tienen algunas cosas similares. Ellas combinan diferentes economías morales, ellas usan su *agencia* (agency), su competencia o capacidad, para hacer sus propias decisiones. No son seguidoras pasivas de las reglas. Y, al fin y al cabo, sus decisiones rompen las ideas de la gente sobre el bien y el mal.

Las historias de Aureliana, Dominga Y Luzia Juana son únicas, pero dan juicio en las políticas del cuerpo en las vidas de mujeres indígenas y como les dan significación. En ese sentido, estas historias son ejemplos de muchas historias que he oído durante mi investigación. Historias de mujeres que utilizan inyecciones anticonceptivas en secreto, porque sus esposos no quieren. Mujeres que no hablan con sus vecinos porque sus vecinos critican a la mujer porque ella solamente tiene dos hijos. Mujeres que aplican planificación familiar pero no utilizan anticonceptivos a causa de convicciones religiosas o culturales.

Bijlage 3 Inheemse vrouwenorganisaties in Sololá

La Defensoria de la Mujer Indígena is een landelijke overheidsorganisatie, die zich specifiek inzet voor de rechten van inheemse vrouwen. De naam betekent letterlijk 'De bescherming van de inheemse vrouw'. De missie van de organisatie is het bevorderen, verspreiden en bewaken van de uitvoering van de rechten van inheemse vrouwen en op die manier beantwoorden aan de vraag vanuit Maya gemeenschappen naar rechtvaardigheid op sociaal, eco-nomisch en politiek gebied. Daarmee wil de organisatie bijdragen aan de participatie van vrouwen en de uitbanning van discriminatie en uitsluiting. Om dit te doen heeft La Defensoria verschillende programma's die zich richten op politieke participatie, individuele justitiële zaken en educatie.

NUTZIJ. De volledige naam van deze NGO is 'Asociacion Centro de Mujeres Comunicadoras Mayas. Nutzij is kaq'chikel voor communicatie. Het is een centrum dat educatie aanbiedt in informatie. Vrouwen kunnen computerlessen volgen en ook worden er films gemaakt en workshops gegeven over verschillende maatschappelijke thema's die van belang zijn voor vrouwen, zoals sociale participatie, burgerrechten, gelijkheid van sekse en geweldsmisbruik. Het doel van de organisatie is dat vrouwen kennis maken met moderne techniek en daardoor gemakkelijker kunnen participeren in de maatschappij, doordat zij bijvoorbeeld zelf hun eigen informatie kunnen vinden op het internet of dat het hen werk oplevert.

UNAMG staat voor Union Nacional de Mujeres Guatemaltecos. Het is een landelijke organisatie die zich op Guatemalteekse vrouwen in het algemeen richt en niet specifiek op indigenas. Het is een feministische vrouwenorganisatie die strijdt voor de gelijkheid van vrouwen op de niveaus van gender, klasse, en etniciteit. Ze hebben daarvoor drie hoofdprogramma's: 1) Burgerparticipatie en politieke participatie. Dit gedeelte is voornamelijk gericht op 'voz y voto' (spreek- en stemrecht) van vrouwen. 2) No violencia. Dit project gaat over geweld, verkrachting en misbruik. 3) Justicia economía het controleren of uitgaven van de regering wel daadwerkelijk gaan naar waar het naartoe moet. UNAMG heeft maandelijks contact met haar achterban in speciale themaworkshops en is daarnaast vooral werkzaam in de *comude*, waarin alle organisaties en de lokale overheid samenkomen om te overleggen.

ASOMADEC is een weefcoöperatie die een tweezijdig doel heeft. Enerzijds probeert de organisatie de economische situatie te verbeteren door zo'n 200 vrouwen in de rurale omgeving van Sololá werk te bieden en hen meer te betalen dan dat zij met weven voor de lokale markt zouden verdienen. Daarnaast zet Asomadec zich in om leiderschaps- en managementkwaliteiten in vrouwen te bevorderen. Vrouwen krijgen de mogelijkheid om voor een bepaalde periode in de raad van toezicht te werken en beslissingen en hoewel de weverij gedeeltelijk nog door de Canadese oprichter mede bestuurd wordt, is de organisatie op papier reeds volledig onafhankelijk.

Helaas alleen in papieren versie verkrijgbaar:

Bijlage 4 Statistiek Vruchtbaarheid

Bron: Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural. Informe nacional de desarrollo humano 2005. PNUD, Guatemala.

Bijlage 5 Brochure Centro de Salud

Bijlage 6 Statistiek gebruik anticonceptie

Bron: Encuesta Nacional de Salud Materno Infantil 2002, INE. Care, Guatemala.