

A NEMEK KÖZTI KAPCSOLATOK ANTROPOLÓGIÁJA

GENDER-ANTROPOLÓGIA – FEMINIZMUSSEL VAGY FEMINIZMUS NÉLKÜL?

A *gender* fogalma sokkal több mindent takar, mint a nemek közti kapcsolatok problémája. Ezért a *gender* antropológiája lényegesen többet sugall mint a főcímben használt magyar nyelvű fordítása, az utóbbi nem tükrözi mindazt, amiről az alábbiakban szó lesz. Amint tankönyvünk első fejezetében láthattuk, a férfiak és nők közti kapcsolatok mellett ez a kategória egyaránt utal az identitások társadalmi felépítésére, és azokra a (szimbolikus és materiális) hatalmi rendszerekre is, amelyek a nemi kapcsolatokat és egyáltalán az egész társadalmi rendet szervezik.

Ha röviden össze akarnánk foglalni a *gender* fogalmának antropológiai értelmezését, akkor ennek következő összetevőire kellene figyelniük:

- a nőiességgel és férfiassággal társított társadalmi szerepek kulturális kidolgozása;
- a biológikumnak tulajdonított társadalmi jelentőség, avagy a biológikum politikája;
- a nőiesség és férfiasság kulturális és társadalmi konstrukciója, melyben egyaránt részt vesznek az uralmi diskurzusok, társadalmi intézmények és megélt tapasztalatok;
- identitások rendszere, amelyhez nem csak a nők és férfiak közti szexuális, hanem a köztük levő etnikai, osztály, szexuális orientációbeli, stb. különbségek is hozzátartoznak;
- nők és férfiak közti kapcsolatok;
- a társadalmi és kulturális osztályozások egyik rendszere, amely a (biológiai) nemi identitást alakítja azáltal, hogy jelentést tulajdonít a férfiak és nők közti szexuális különbségeknek, illetve a hetero- és homoszexualitás közti különbségnek;
- a tágabb hatalmi struktúrák részeként létező, történelmileg létrehozott, az osztállyal és az etnikummal szorosan összekapcsolódó hatalmi rendszere.

Leszámítva az utolsó két vonatkozást, az összes többinek az elemzése nem feltétlenül igényel feminista szemléletet. A nők antropológiájához képest (amit a feminizmus és antropológia közti „házasság” mézesheteinek is szoktak nevezni) a

A NEMEK KÖZTI KAPCSOLATOK ANTROPOLÓGIÁJA

GENDER-ANTROPOLÓGIA – FEMINIZMUSSEL VAGY FEMINIZMUS NÉLKÜL?

A *gender* fogalma sokkal több mindent takar, mint a nemek közti kapcsolatok problémája. Ezért a *gender* antropológiája lényegesen többet sugall mint a főcímben használt magyar nyelvű fordítása, az utóbbi nem tükrözi mindazt, amiről az alábbiakban szó lesz. Amint tankönyvünk első fejezetében láthattuk, a férfiak és nők közti kapcsolatok mellett ez a kategória egyaránt utal az identitások társadalmi felépítésére, és azokra a (szimbolikus és materiális) hatalmi rendszerekre is, amelyek a nemi kapcsolatokat és egyáltalán az egész társadalmi rendet szervezik.

Ha röviden össze akarnánk foglalni a *gender* fogalmának antropológiai értelmezését, akkor ennek következő összetevőire kellene figyelnünk:

- a nőiességgel és férfiassággal társított társadalmi szerepek kulturális kidolgozása;
- a biológikumnak tulajdonított társadalmi jelentőség, avagy a biológikum politikája;
- a nőiesség és férfiasság kulturális és társadalmi konstrukciója, melyben egyaránt részt vesznek az uralmi diskurzusok, társadalmi intézmények és megélt tapasztalatok;
- identitások rendszere, amelyhez nem csak a nők és férfiak közti szexuális, hanem a köztük levő etnikai, osztály, szexuális orientációbeli, stb. különbségek is hozzátartoznak;
- nők és férfiak közti kapcsolatok;
- a társadalmi és kulturális osztályozások egyik rendszere, amely a (biológiai) nemi identitást alakítja azáltal, hogy jelentést tulajdonít a férfiak és nők közti szexuális különbségeknek, illetve a hetero- és homoszexualitás közti különbségnek;
- a tágabb hatalmi struktúrák részeként létező, történelmileg létrehozott, az osztállyal és az etnikummal szorosan összekapcsolódó hatalmi rendszere.

Leszámítva az utolsó két vonatkozást, az összes többinek az elemzése nem feltétlenül igényel feminista szemléletet. A nők antropológiájához képest (amit a feminizmus és antropológia közti „házasság” mézesheteinek is szoktak nevezni) a

gender antropológiája esetében eltávolódást figyelhetünk meg a feminista szemlélettől, ami sok esetben a válásig megy el. Ez több oknál fogva is történik. Egyrészt azért, mert válásba kerül az a szemléletmód, miszerint a nők tapasztalataiban vannak egyetemes sajátosságok, amelyek feltétlenül szolidárisá teszik őket, és melyeknél fogva általánosságban beszélhetünk problémáikról és a politikai/társadalmi mozgalomban hivatkozhatunk rájuk. Másrészt pedig azért, mert az 1980-as években csökkent a feminista mozgalom vonzereje (csúcspontja nyilvánvalóan rögtön a '60-as évek után volt a nyugati társadalmakban), és az akadémiai berkekbe való integrálódás, illetve a tudományos elismerés megszerzése miatt jobbnak tűnhetett lemondani az elemzések aktivista éléről.

De a *gender* antropológiáját feminista módon is lehet gyakorolni. Fejezetünk során tárgyalni fogjuk azt, hogy milyen jelentésbeli különbségek vannak a *gender* fogalmának feminista és nem feminista használata, és ennél fogva a *gender*-elemzés feminista és nem-feminista változata között. És végül (lásd fejezetünk utolsó részét) azt is láthatjuk, hogy a feminista identitáspolitikai átértelmezésével az újabb feminista antropológia más szerepkörben találhatja magát az előbbihez képest, mint amilyenben a klasszikus feminista mozgalomhoz képest a nők antropológiája volt.

Amint már tankönyvünk első fejezetéből kiderült, a feminista mozgalom „szétdarabolódása” többek között a nők sokféleségére, valamint arra hívta fel a figyelmet, hogy a férfiak és nők között nem csak nemi különbségek vannak, hanem ezek összekapcsolódnak az osztály, etnikum, kor stb. mentén történő elkülönöződésekkel. Nyilván erre elméletileg is reflektálni kellett, de az is nyilvánvaló, hogy a valóság kikényszerítette az árnyaltabb megközelítésmódot olyan problémák esetében is, amelyek nem feltétlenül, sőt egyáltalán nem kötődtek a politikai/mozgalmi szerveződéshez.

GENDER-ANTROPOLÓGIA A NŐK ANTROPOLÓGIÁJA UTÁN

Az 1980-as évek elemzéseiből (de, amint mondtam, nem mindegyikből) lassan elmaradozik az arra való rákérdezés, hogy a nemek közti egyenlőtlenségeknek milyen társadalmi okai vannak, milyen politikai/hatalmi viszonyokban gyökereznek ezek, és milyen következményekkel járnak. Ezek az írások analitikusabbak, annak leírására törekednek, hogy konkrét helyzetekben miként történik a nemek közti különbségek létrehozatala, és miként néz ez ki a férfiak, illetve a nők szempontjából. A váltást, illetve annak érveit jó szintézisbe foglalja a norvég antropológus, Gullestad (1993) alább bemutatott munkája.

Marianne Gullestad: Home decoration as popular culture. Constructing homes, genders and classes in Norway

Az otthondíszítéssel kapcsolatos empirikus vizsgálatának módszertani elveit azok a meggyőződések alakítják, amelyeket a szerző korábbi művében fejtett ki (1991). A komplex társadalmak kutatására vonatkozó elmélet alapeszméje az, miszerint ezekben együtt él a sokféleség (*diversity*) és a hasonlóság (*sharing*). Ez azt jelenti, hogy a komplex társadalmakban is vannak olyan kulturális kategóriák, amelyek egyformán fontosak minden egyes egyén számára függetlenül attól, hogy nő vagy férfi, avagy attól, hogy milyen társadalmi osztályhoz tartozik. Ezeket a kategóriákat Gullestad *over-arching* (különbségeket áthidaló) kulturális kategóriáknak nevezi. Ez a metaforikus kifejezés arra utal, hogy vannak olyan kulturális fogalmak, amelyek túlmutatnak a társadalmi osztályok közti eltéréseken, és amelyek magától-értetődőségét és fontosságát senki sem kérdőjelezi meg. Norvégiában, hiszen ez Gullestad kutatási terepe, az egyik *overarching* kulturális kategória az ott-hon kategóriája, és a szóban forgó tanulmány tulajdonképpen azt vizsgálja meg, hogy ennek milyen jelentései léteznek a munkásosztályhoz és a középosztályhoz tartozó családokban, illetve hogy ezek a jelentések miként alakulnak a nemek egymáshoz való viszonyulásának kontextusában. Hiszen azon túl, hogy mindenki egyetért ennek fontosságával, a különböző társadalmi osztályok és nemek más-más jelentést tulajdonítanak neki, amiből az derül ki, hogy a komplex társadalmakban mind a különbözőségek, mind pedig a hasonlóságok sorozatával találkozunk. Sőt, ezek a jelentések egymáshoz képest határozódnak meg, mert az osztályok és nemek saját identitásuk kidolgozása, illetve egymástól való elhatárolódásuk érdekében nyilvánítják ki ezeket, tehát ezeknek fontos társadalmi funkciójuk van.

A nők antropológiájához képest, mondja Gullestad, a *gender* antropológiája más alapfeltevésekkel dolgozik. Ezek a következőkben foglalhatók össze.

A nemek közti kapcsolatokat nemcsak a küzdelem és versengés, vagyis a hatalmi harc, hanem a szerelem/szeretet, és általában az együttműködés készítése is formálja.

A társadalmi nemek közti kapcsolatokat úgy kell kutatnunk, hogy félre tesszük azt, amit a nők antropológiája kiindulópontként, axiómaként kezelt, vagyis azt, hogy a nők alárendeltsége az emberi társadalom egyetemes jellegzetessége. Ezt nem kiindulópontként kell kezelni a kutatásban, hanem esetleg ez a következtetése lehet az empirikus vizsgálatnak.

A nők és férfiak közötti egyenlőtlenség nem feltétlenül és nem mindig a nők hátrányára van. Vannak esetek, amelyekben a nőknek van hatalmuk a férfiak felett, és az utóbbiak élnek függőségben hozzájuk képest, tehát nem egyértelmű az, hogy mindig a nők vannak alárendelt státusban. Léteznek helyzetek, amikor ez a hatalmi viszony megfordul. Vagy legalábbis többértelmű. Sőt, különböző helyzetekben és időpontokban különböző viszonylatok alakulhatnak ki ugyanabban a párcapcsolatban.

Amikor a társadalmi nemek kapcsolatairól beszélünk, akkor nem csak a férfiak és nők közti különbségre kell figyelnünk, hanem a köztük levő hasonlóságokra is. Tehát figyelembe kell vennünk azokat a dolgokat és jelentéseket, amelyek egyaránt érvényesek nőkre és férfiakra is.

A nőiség és a férfiasság konstrukcióit egymással kapcsolatban, egymáshoz viszonyítva kell tekintenünk, hiszen minden helyzetben ezek egymáshoz képest tesznek szert jelentésre. Azok a szimbólumok, amelyek révén meghatározódnak a nemiség tulajdonságai a mindennapi életben, mindig konkrét társadalmi kapcsolatokon keresztül működnek. Ezért is szükséges az, hogy a társadalmi nemek jelenségét egyaránt tekintsük a társadalmi struktúrák, valamint a kulturális formák és jelentések szempontjából.

A nemek közti kapcsolatok, még ha egy párkapcsolat történetében is nézzük azokat, nem statikusak és változatlanok. Mindig rá kell kérdeznünk ezek történetiségére is, arra, hogy miként alakulnak például az illető párkapcsolat története folyamán, de nyilván tágabb viszonylatban is, a nemiség konvencióit rögzítő és újratermelő társadalmi intézmények és diskurzusok alakulásának összefüggésében.

A nemek közti különbségeket együttesen kell vizsgálnunk más társadalmi különbségekkel, megnézve azt, hogy ezek hogyan hatnak egymásra, avagy miként alakulnak a nemek közti kapcsolatok különböző társadalmi helyzetekben levő egyének esetében. Vagy, másként mondva: a *gender* kapcsolatokat az osztályhovatartozás is alakítja, és fordítva, másképp szerveződik a munkásosztályhoz és ismét másképp a középosztályhoz tartozó családokon belüli nemi kapcsolatok rendszere.

Ortner ebben a tanulmányban éppen arra keres választ, hogy a társadalmi nem és a társadalmi osztály miként fonódik össze, miként hat egymásra, miként alakul a társadalmi nemek közti különbségtetés a társadalmi osztálytagozódással egyetemben. És mindez miként vizsgálható például a lakberendezés, az otthonteremtés, a otthondíszítés kulturális gyakorlatain keresztül. Az antropológia módszereivel vizsgált jelenséget a tágabb történeti és társadalmi kontextusba helyezi. Ennek érdekében feleleveníti a norvég társadalom alakulásának folyamatát, az átmenetet a rurális társadalomról az urbánus társadalomra, mondván, hogy ez az átmenet tömegméretekben viszonylag későn zajlott le Norvégiában, valamikor a 19. század második felében. A paraszti gondolkodásmód és életmód hagyománya, öröksége nem szűnt meg ezzel az átalakulással, azonban változásokon ment át. A mezőgazdasági termelésre alapuló norvég közösségekben a nemek közti munkamegosztás jól rögzült szabály szerint működött. A nő foglalkozott tulajdonképpen a ház körüli mezőgazdasági munkákkal, a férfi alapvető foglalkozása a halászat volt. Ennek következtében sok esetben a férfiak hosszabb ideig távol maradtak az otthonuktól, ami arra kényszerítette a nőket, hogy megtanulják, miként kell a háztartást vezetni, de emellett a kert és a farm fenntartását szolgáló munká-

kat is elvégezni. Egy másik sajátossága a norvég társadalomnak az, hogy nincsenek olyan nagy társadalmi különbségek a munkásosztály és a középosztály között, de mégis, amint látni fogjuk, különböző gyakorlatok révén ezek az osztályok ragaszkodnak ahhoz, hogy felmutassák egymással szembeni másságukat. Továbbá, legalábbis az 1980-as évek derekáig, a norvég társadalomnak a sajátosságai a kapitalista gazdaság és a szociál-demokrácia keveredéséből alakultak. Aminek a bennünket érdeklő téma szempontjából az volt a következménye, hogy a családok viszonylag könnyen hozzáférhettek önálló lakáshoz, az állam kedvezményes hiteleket biztosított számukra, úgy, hogy ilyen körülmények között a fiatalok is, a felnövő gyerekek is külön tudtak költözni szüleiktől. Ezért a nukleáris család lett ennek a környezetnek az uralkodó modellje. Az 1970-es évektől erre fele egyre több nő, és egyre több házasságban élő nő vállalt munkát a munkaerőpiacon. Ennek következtében fokozatosan átalakultak a családi életen, illetve a háztartáson belüli feladatok megosztási szabályai. Vagyis, mondja Gullestad, a magánszférában is beindult egyfajta folyamatos egyezkedés afőlött, hogy ki mikor mit csinál, ami azt jelenti, hogy a feladatok leosztását a családok nem tekintik egyszer s mindenkorra adottaknak, hanem folyamatos egyeztetés, egyezkedés eredményének. A válások száma növekedőben van ebben az időszakban, és egyre több válás a nő kezdeményezésére zajlik le, és ez általában úgy történik, hogy a férfi költözik el a házból.

A tanulmány alapját képező terepkutatást Gullestad Bergen városában végezte, munkásosztálybeli és középosztálybeli fiatal családokban. Egyrészt ezeknek az otthonát és otthon-berendezési szokásaikat figyelte, másrészt pedig interjúkat készített velük, amelyekben a lakberendezés és az otthon mint értékek minduntalan felszínre kerültek. A szóban forgó lakások, amelyekben a munkásosztálybeli egy-két gyermekes családok laknak, tömbház-lakásszerűek. Kívülről egyformának és egyhangúaknak mutatnak, s talán ezért is van az, mondja Gullestad, hogy a belső teret, a saját lakrészt minden család igyekszik személyessé tenni. Ebből is származik az, hogy a lakásberendezés és az otthondíszítés ezeknek az embereknek az életében egy állandó projekt. Minden egyes család esetében jellemző az, hogy mind a férfi mind a nő kenyérkereső, mindkettő teljes munkaidőben dolgozik, a nő többnyire a szolgáltatások terén, a férfiak pedig különböző iparágakban. Közös bennük az is, hogy ezek az emberek általában a kötelező kilenc osztályt végezték el. A lakáskultusz, ami ezeket a családokat jellemzi, annak is köszönhető Gullestad szerint, hogy ezeknek az embereknek az életéből hiányzik a fejlett kocsmá- vagy vendéglőkultúra. A szabadidő eltöltésének és a pénz elköltésének jó része a lakásra, a lakberendezési tárgyak beszerzésére irányul.

A szóban forgó lakások többnyire háromszobások, viszonylag kicsi konyhával és nagyobb nappalival, a lakás különböző tereit különböző fokú gondossággal rendezik be. A legnagyobb figyelem a nappalira és a konyhára irányul, mert végül is ez az a tér, ami nem csak a család belső használatára van kitalálva, hanem kifele is elmond valamit a családról. A konyha kifejezetten a női tevékenységek tere, és

nem csak a házimunkák vonatkozásában. Falán tükör. Amikor barátnő érkezik, akkor a konyhában kávéznak, amikor család látogat el hozzájuk, akkor a férfiak a tévé előtt ülnek a nappaliban, a nők pedig a konyhába vonulnak, gondosan becsukják az ajtót, ezzel jelezvén azt, hogy ez a női intimitásnak a szférája. A szülők hálószobája és a gyerekek szobája kevesebb figyelmet kap lakberendezési szempontból. Hiszen ezek inkább az intimitás szférái, nem igazán arra vannak szánva, hogy ezt kívülről lássák. Nem fontos ott olyan tárgyakat elhelyezni és úgy, hogy az valamit mondjon a családról, annak ízléséről.

A lakberendezés állandó projektjében mind a nő, mind pedig a férfi részt vesz. Az otthonteremtés egyformán fontos mindkét nem számára, de ezen a közös terven belül, amit egyik fél sem kérdőjelez meg, maga az egész vállalkozás különféle jelentésekben él, és a nemi munkamegosztás kialakult szabályai szerint bontakozik ki. Általában úgy tartják, hogy az apróbb részletekre való odafigyelés a női munkák közé tartozik, és ezek a részletek a női kéz lenyomatait hordozzák magukon, és emellett szintén a nő a felelős a család és az otthon érzelmi hangulatának a megteremtéséért, a nyugalom, a biztonságérzet biztosításáért. A férfi főleg a tapétázás munkáját vállalja magára, és mivel sok esetben mesterember, ő maga készíti el, vagy legalábbis rak össze bútorokat. Éppen az az egyik jellegzetessége ezeknek a munkáosztálybeli otthonoknak, és az különbözteti meg őket a középosztálybeliektől otthonoktól, hogy itt az emberek nem törekednek arra, hogy egyedi darabokkal rendezzék be a lakásukat. Személyes módon kombinálják a tárgyakat, de valójában hűséges fogyasztói annak, amit a tömegkultúra és a fogyasztói társadalom felkínál számára. Ezzel szemben a középosztálybeliek szeretik a lakásukat egyedi, eredeti, antik bútordarabokkal díszíteni. Szerintük ez a jó ízlésnek a megtestesítője.

Ezen a ponton adódik Gullestad egyik elméleti következtetése, miszerint a munkáosztály és a középosztály úgy viszonyul egymáshoz, mint ahogy hagyományosan a nő a férfihoz, és fordítva. A középosztálybeliek úgy beszélnek a munkáosztálybeliekről, mint a fogyasztói kultúra passzív fogyasztóiról, elviselőiről, a passzív-aktív elkülönülés mentén történő ön-megkülönböztetés sok interjúban megjelenik.

Ami a nemek közti kapcsolatokat illeti, különbségek vannak a munkáosztálybeli és a középosztálybeli családok között, amit Gullestad annak tulajdonít, hogy más-más társadalmi elismertség övezi az ezekben élő nők és férfiak munkáját. Az előbbieken a férfi és a nő körülbelül egyenrangúnak számító munkát végez, olyant, amely nem örvend különösebb társadalmi tekintélynek és tiszteletnek. Mindketten teljes munkaidőben dolgoznak, ebből a szempontból sincs megkülönböztetés köztük. Ebben a helyzetben megfigyelhető, hogy miként változik meg a függőségi viszony nő és férfi között. Nagyjából megszűnik a nő függősége a férfival szemben annak köszönhetően, hogy saját jövedelme van, hogy munkájának ugyanolyan presztízse van, mint a férje munkájának stb., stb. Megmarad viszont a férfi függősége a nőtől. Mégpedig éppen azért, mert továbbra is a nő az otthon-

gondozás, a biztonságérzet, a nyugalomérzet megteremtésének a szakértője. A középosztálybeli családok esetében a nemek közti munkamegosztás hagyományosabb. Itt a feleségek általában részleges munkaidőben dolgoznak, amely alacsonyabbrendű státust és kevesebb fizetést jelent. Ebben a társadalmi kategóriában a nemek közti viszonyok inkább reprodukálják azt a kapcsolatot, amelyben a nő van hátrányos helyzetben.

Láthatjuk tehát, a lakberendezéssel kapcsolatos kulturális gyakorlatok egyrészt közelítik, másrészt távolítják egyfelől a társadalmi nemeket, másfelől pedig a társadalmi osztályokat. Holott van egy közös megegyezés afölött, hogy ez általában miért fontos a norvég identitás szempontjából, ezen belül lényeges eltérések vannak a nemek és osztályok mentén elkülönülő társadalmi gyakorlatok és kulturális jelentések között. A tanulmány módszertani szempontból is tükrözi feminizmus és antropológia viszonyában azt a váltást, amelyről fejezetünk elején beszéltem. Nem teszi fel a társadalmi egyenlőtlenség okaival és következményeivel kapcsolatos kérdéseket, nem úgy tekint a nemek közti kapcsolatokra mint hatalmi viszonyokra és, egyáltalán, a *gender*-nek nem tulajdonít központi szerepet sem az elemzésben, sem a társadalom szerveződésében. A nemiséghez kötődő gyakorlatokat és jelentéseket olyan jelenségekként kezeli, amelyek nem feltétlenül önmagukban érdekesek, hanem azért van analitikus erejük, mert valamit elmondanak az otthondíszításról, ami a maga során a norvég identitásról beszél.

A GENDER MINT A TÁRSADALMI EGYENLŐTLENSÉGEK KÖZPONTI SZERVEZŐ ELEME

Másoknak viszont, lásd pl. az alábbiakban tárgyalt Moore (1988), más elképzelések vannak feminizmus és a *gender*-antropológia viszonyáról. Az utóbbi szempontjából fontos annak felismerése, hogy egy elemzés akkor válik feministává, amikor elismeri azt, hogy a nemek közti kapcsolatok, illetve a társadalmi nem mint olyan az egész társadalmi életet szervezi. Vagyis egyike azon központi mechanizmusoknak, amelyek strukturálják az emberek közti kapcsolatokat az élet minden területén, illetve azon osztályozási rendszereknek, amelyek a társadalmi hierarchiákat kulturálisan legitimálják.

Henrietta Moore: Feminism and anthropology

A *gender* kategóriájának azért van analitikus potenciálja, mert általa tulajdonképpen a társadalom egyik központi működési elvéről beszélünk, segítségével modellszerűen vizsgálhatjuk egyén és társadalom viszonyát, avagy az egyéni aktivitás (*agency*) és a társadalmi intézmények és kulturális ideológiák közti kapcsolatot. Másképp mondva, ha ezeket a problémákat nem tekintjük a *gender* szempontjából, akkor figyelmen kívül hagyjuk a társadalmi szerveződés egyik sarkalatos pontját és ennél fogva elemzésünk nem lesz teljes.

A nemiségre vonatkozó vizsgálat annál komplexebb, minél inkább fel tudja tárni mind az identitások „hivatalos” konstrukcióit, mind pedig ezeknek a mindennapi életben megélt tapasztalatait, a jelentéseik feletti egyezkedés mechanizmusait. Röviden: rendszer és egyén, struktúra és gyakorlat közti kapcsolat az, amely ennek az elméletnek a homlokterében áll. Az egyénre több fajta előírás vár egy adott társadalmi környezetben, amelyek között az egyén válogathat, eldöntheti azt, hogy melyikkel azonosuljon, avagy azt, hogy, például, a nőiesség és férfiasság mely mintáit tartja a maga számára kívánatosnak. Ezek közül egyesek dominánsak, másoknak kevésbé van elfogadottságuk. Meglehet az, hogy a mai komplex poszt-szocialista és poszt-indusztriális társadalmakban még mindig domináns a férfiuralmi rend, azonban ezekben ugyanakkor a nemiségre vonatkozó modellek egész tárházát megtalálhatjuk.

Abban, hogy különféle modellek léteznek a nemi identitással kapcsolatban, tulajdonképpen a feminizmusnak is szerepe van, hiszen, amióta létezik, arra törekszik, hogy alternatív elképzeléseket és gyakorlatokat fogadtasson el például a nemek közti munkamegosztással kapcsolatos problémák vonatkozásában. Manapság, amikor a hagyományos patriarhális modell mellett más, sokak számára legitim minták is léteznek, könnyebb ezekkel azonosulni mint annak idején, amikor csak néhány egyén próbálkozott alternatív életformák fenntartása révén boldogulni a társadalomban. Ebben a vonatkozásban másfelől a homoszexualitás nyilvános felvállalásának példáját is említhetjük. Ez valamivel könnyebb egy olyan társadalmi környezetben, amelyben a *gay* és leszbikus mozgalomnak van egy bizonyos társadalmi elfogadottsága. Tehát ahol ez a mozgalom a közéletben megjeleníti azt, hogy a társas együttélésnek, a szexuális orientációnak más legitim mintái is lehetnek mint amit a heteroszexuális modell nyújt. Egy olyan környezetben, ahol hiányzik ez a mozgalom nyilván sokkal nehezebb helyzetben vannak azok, akik nem domináns szexuális irányultságukat nyíltan is felvállalnák, vagy legalább a saját családjuk előtt elismernék.

A nemi identitást elemezve Moore abból indul ki, hogy ennek kettős jellege van, egyrészt felépített, másrészt pedig megélt, egyfelől strukturálisan előírt, másfelől pedig gyakorlatban teljesített. A nemi identitásnak teljesítményként (*performance*) való felfogása azt is jelzi, hogy az egyénnek van egy bizonyos mozgásteret abban, ahogyan az előre meghatározott mintákat magáévá teszi, áthágja, megváltoztatja mindennapi gyakorlataiban. A kulturális reprezentációk nyilván szervezik a társadalmi gyakorlatokat ezen a téren is, de önmagukban még nem magyarázzák azt, hogy az egyén miként tesz szert nemiségre, miként válik nemileg is meghatározott alannyá (*gendered subject*), miként épül be személyiségébe a nőiesség vagy férfiasság percepciója, illetve ezek a kategóriák miként alakítják őt magát mint társadalmi szereplőt. Ebben az is szerepet játszik, hogy az egyén mennyiben áll ellen az előírt normáknak, avagy milyen mértékben cinkosa azoknak, pontosabban, mik azok a tényezők, amik meghatározzák, hogy így vagy

amúgy viselkedik. Amint már a fentiekben mondtuk, az előírások milyensége és sokfélesége mindenképpen beleszól ebbe a választásba, hiszen az egyén élettörténete mindig egy kollektív helyzetben zajlik.

A poszt-strukturalizmus egyébként hasznos fogódzókát nyújt ennek magyarázatához. Megmutatja azt, hogy a létező intézmények és diskurzusok számos alanyi pozíciót (*subject position*) előírnak az egyének számára, de arról azonban már nem szól, hogy ezekkel ők mit kezdenek. Ezért van szükség a cselekvő alany (*agency*) elméletére, amelynek kidolgozásához a feminizmus fontos adalékokkal járul hozzá. Megmutatja azt, hogy minden egyes egyén többféle előírt pozícióval azonosul, amelyek egymást közt ellentmondásosak is lehetnek, de képes arra, hogy ezek sokféleségét egységes története, avagy személyiséggé formálja. Erre a képességre azért van szüksége, mert a kultúrák nem egyetlen *gender* rendszert kínálnak fel, hanem a nemiségre vonatkozó diskurzusok sokaságát felsorakoztatják. Ezek egymás közt nem egyenlők: egyesek több társadalmi jutalmat vonzanak maguk után, másokat pedig szankciók követik, egyesek dominánsak, mások pedig alárendeltek. Ebben a helyzetben megfigyelhető az, hogy az emberek formálisan fenntartanak olyan (uralkodó) meggyőződéseket, amelyekbe nem hisznek, vagy amelyeket nem is gyakorolnak, csak állítják, hogy egyetértenek velük. De az is előfordulhat, hogy ezekkel szembeszállva alternatív modellekbe fektetnek be érdekeket és érzelmeket. Az ezzel kapcsolatos döntést nem kizárólag racionális érvek igazolják, hanem vágyak, fantáziák is, illetve azzal kapcsolatos opciók, hogy milyennek szeretnék látni és láttatni magukat saját maguk és a számukra fontos mások előtt. A választott identitás anyagi előnyeihez, társadalmi elismertségéhez és a hozzárendelt hatalomhoz tehát hozzáadódik a bizonyos énképek iránti vágyakozás is. Az adott pozíciókkal való azonosulás (*identification*), amelyek nem csak a hozzájuk rendelt kulturális sajátosságokat, hanem a nekik megfelelő társadalmi/anyagi státust is jelentik, tulajdonképpen az a mechanizmus, amely az egyén identitását létrehozza az előírt normák és a megélt tapasztalatok határmezsgyéjén. A (nemi) identitás ilyen értelemben tulajdonképpen nem csupán tulajdonságok és pozíciók rendszere, vagyis nem egyszerűen struktúra, hanem folyamat is, magának a (nemi) identifikációnak a gyakorlata, amely soha nem zárul le és állandó átalakulásokon megy át az élet során.

Számos feminista teoretikus számára a *gender* kategóriája nem csak a szó szoros értelmében vett nemi identitásra utal, hanem mindazoknak az identitásoknak a rendszerére, amelyeket a nők és a férfiak magukénak vallanak. Hiszen például nőként nem csupán a férfiakhoz képest meghatározott szexuális különbségek a mérvadóak abban, ahogyan felfogod magad és mások percipiálnak téged, hanem mindazok a jellegzetességek is, amelyek életkorodból, társadalmi pozíciódából, anyagi helyzetedből, szexuális orientációdából, vallásos meggyőződéseidből stb. fakadnak. Különböző viszonylatokban az embereket egymáshoz képest etnikumuk, más viszonylatokban esetleg nemük, és megint másokban osztályhelyzetük sze-

rint határozzák meg. De az emberek közti különféle különbségek ők magukban egyszerre, egymásra hatva, egymáson keresztül megnyilvánulva léteznek. Ezért mondja Moore azt, hogy a köztünk levő különbségek (*differences between*) tulajdonképpen a bennünk levő különbségek (*differences within*). Az idős, szegénységben élő Roma nő, például, nem rendre idős, majd szegény, majd Roma, majd pedig nő, holott különböző helyzetekben más-más identitását emelhetik ki embertársai, valamint az intézmények és diskurzusok, köztük a különféle identitáspolitikák. Hanem egyszerre mindez, és mint ilyen azt példázza, hogy miként ötvöződnek különféle identifikációi személyes életpasztorátokká és önpercepciókká és miként alakítja nemi identitása etnicitását, életkorát, anyagi helyzetét, avagy etnikuma hogyan strukturálja nemiségét, anyagi helyzetét és így tovább.

MEGTESTESÜLT IDENTITÁSOK

A nemi identitás az eddigiekben még nem tárgyalt, de egyik legrelevánsabb jellege a megtestesültség (*embodiment*). Az egyén külvilághoz való viszonyulásának is megtestesült természete van, a test az elsőrendű hely, amelyben az ember lokalizálódik, amelyből beszél és amelyből általában megnyilvánul. Mégpedig olyan hely, amelybe be vannak írva, és nem csak biológiailag, hanem kulturálisan is, a nemiség mindenki által felismerhető jegyei. A mindennapok során ezeket úgy kezeljük, mintha ezek maguktól beszélnének, holott nyilván azért értjük például a női illetve a férfi test üzeneteit, mert megtanultuk megfejteni ezeket.

Moore (1944) szerint a nemi identitás a szexualizált test és a kulturálisan felépített, társadalmilag létrehozott nemiség egymásratevődéséből jön létre, pontosabban abból, ahogyan ezeket – bizonyos társadalmak tagjai lévén, bizonyos kulturális normákban osztozván – egymásravezetjük. A biológiai és társadalmi nem kulturális jellegének az elismerése nem jelenti annak figyelmen kívül hagyását, hogy a valahogyan felismert testi jegyek meghatározzák azt a módot, ahogyan az egyes egyéneket, férfiakat és nőket kezeljük a mindennapi találkozásaink során. Ilyen értelemben ezek igenis objektívek és annak ellenére, hogy szubjektíve meghatározottak, a valóságosság erejével hatnak ránk és szabályozzák azt, ahogyan bennünket érzékelnek, avagy ahogyan mi felfogunk másokat.

A bőrszín mellett a nemiség jegyei, pontosabban ezek kulturális értékelése az, amely a „természet” közvetlenségével és magátólértetődőségével helyezi el az embereket a társadalmi ranglétrán. Ezért a legnehezebben leépíthetőek azok az előítéletek, amelyek ezek alapján osztályozzák és értékelik az egyéneket. Ilyen értelemben a rasszizmus és a szexizmus feltétlenül összefügg, egymást erősíti és fenntartja, a legtöbbször kéz a kézben halad. A *gender* antropológiájának, éppen emiatt, az egyik legfontosabb fejezetét a testtel foglalkozó tanulmányok alkotják. Ezek a maguk módján emlékeztetnek a nők antropológiájának ama üzenetére, amely szerint a nőiségnek és a nő státusának vannak univerzális jegyei, amelyek

elsősorban abból származnak, ahogyan a társadalom, beleértve a természet- és társadalomtudományokat is, a testiséget és a test biológiai felépítettségéből levezetett szerepeket kezeli.

A KULTURÁLISAN FELÉPÍTETT TEST ÉS AZ ALÁ- ÉS FÖLÉRENDELŐDÉSI TÁRSADALMI VISZONYOK

A feminizmus viszonyulása a testhez ambivalens, és egészen addig, míg a (női) test társadalmi felépítettségének problémája nem épült be szemléletmódjába, nem is lépte át ezt a kettőséget. Azt is mondhatnánk, hogy nem tudta meghaladni a testről való európai modern (és maszkulin) gondolkodásnak azt az alapelvét, miszerint az elmének mint tiszta rációnak fel kell szabadulnia a test szorításából, illetve nem volt képes arra, hogy a *res cogitans* (elme) és *res extensa* (test) kartéziánus szétválasztását meghaladja. A nők esetében ez a biológiai reprodukció meghatározottsága alóli felszabadulást, illetve annak a helyzetnek a megteremtését (is) jelenti, amelyben a társadalom felismeri: a gyerekkihordásnak és a szülésnek mint testi funkcióknak való elégtétel nem predeterminálja a nőket arra, hogy alárendelt társadalmi szerepeket töltsenek be.

Egyébként a nők testbezártságának eszméje és azon „képtelenségüknek” a tételezése, miszerint nem képesek ettől megszabadulni jól összecsengett azzal az elképzeléssel, hogy egyesek (köztük a nők, de a feketék, a kétkezi munkások, az állatok és a rabszolgák is) elsősorban testük szavára hallgatnak és mindenekelőtt biológiai folyamatok által meghatározottak. Az uralmi ideológiák a társadalmi hierarchiakat ezáltal is átbiologizálták, és az alárendelt kategóriáknak sok erőfeszítésébe és idejébe került az, hogy megkérdőjelezzék a domináns maszkulin értéket, miközben arra törekedtek, hogy felfele lépjenek a társadalmi ranglétrán.

Ezért voltak a feminizmusnak olyan változatai, amelyek – arra törekedve, hogy a nőket a férfias értérendek által uralt világban egyenlőként fogadtassák el – a testet olyan börtönnek és kényszernek tekintették, amelytől meg kell szabadulni. Az uralkodó értékrendeknek és a társadalmi hegemoniáknak mint igazságtalan rendeknek a kritikájára volt szükség ahhoz, hogy a feminizmus pozitív terminusokban kezdje értékelni a női testet, illetve, hogy a nőiesség és a nők által betöltött társadalmi pozíciók lényeges elemének tekintse azt. Sokak szerint ez a megközelítés magában rejti az esszencializmus veszélyét, de mindenképpen olyan eszme, amelynek megjelenésére szükség volt ahhoz, hogy tovább lehessen lépni a test társadalmi konstrukciójának elmélete fele. Annak felismerése, hogy lehetetlen megszabadulnunk testi meghatározottságunkból (és ilyen értelemben a női test a női identitás alapeleme) és akarva-nem-akarva társadalmi kapcsolatainkban testi megjelenésünk révén vagyunk jelen, nem jelenti a biológiai determinizmus elfogadását. Hanem inkább annak tudatosítását ígéri, hogy testiségünk kulturális értékelése alapvetően meghatározza helyünket a világban, hiszen a társadalmi ki-

zárásnak és befogadásnak egyik legmakacsabbul fenntartott alapja. És hogy talán a leginkább a testtel kapcsolatos elvárások és elképzelések azok, amelyek a legmélyebben és legtartósabban meghatározzák például a nők és férfiak, de a feketék és fehérek, az idősek és a fiatalok esélyeit az életben. Hiszen a nemiség és a bőrszín olyan testi jegyek, amelyeket a leghamarabb „meg lehet fejteni”, amelyeket nem lehet elrejtetni és megváltoztatni (hacsak nem gondolunk a mai orvosi beavatkozásokra, amelyek igenis átalakítják őket) és amelyekről a legkönnyebb azt feltételezni, hogy „természetesek” (megfelelkezve arról, hogy azért látjuk őket olyanoknak, amilyeneknek látjuk, mert kulturálisan így tanultuk ezt meg) és, mint ilyenek, meghatározzák az egyének képességeit. Amint említettem már, nem véletlen, hogy a rasszizmus és a szexizmus mint a „fajt” és a „biológiai nemet” létrehozó ideológiák és gyakorlatok oly hasonlóan működnek és egymást kölcsönösen erősítik és fenntartják.

A biológiai reprodukció folyamataival (a menstruációval, az új testnek a saját testben való kihordásával, a szüléssel, a szoptatással) azonosított női testet mint egészet is sokáig misztikus és veszélyes jelenségnek tekintették, olyan erőnek, amelyet ellenőrizni és szabályozni kell. Jól tükrözi ezt az elképzelést például a görög *hystera* kifejezés, amely mind a hisztérikus magatartást, mind pedig az anyaméhet jelöli. Az irracionalitással és kiszámíthatatlansággal jellemzett nőiség az európai társadalmak történetében mindig is a félelem és az elutasítás tárgya volt, ami persze a férfi nemi vágyakozás szexuális objektumával párosulva, létrehozta és fenntartotta a testiséggel azonosított nőekkel szembeni ambivalens érzések kulturális megnyilvánulásait. A prostitúció jelensége jól tükrözi ezt a kettősséget. Poovey (1990) például, a szexualitás Viktoriánus reprezentációit elemezve rámutat arra, hogy ezek a reprezentációk miként vettek részt a 19. századi Anglia társadalmi rendszerének felépítésében. Kérdése az, hogy miért volt szüksége ennek a társadalomnak a prostituáltakra? A polgári normarendszer előírta azt, hogy a férfiaknak csak akkor szabad megköszönniük, ha családjuknak megfelelő megélhetési szintet tudnak biztosítani, másfelől pedig azt, hogy a burzsoá család asszonyának tisztának és erkölcsösnek kell lennie. Mivel azonban a férfi szexuális vágyakozásának kielégítése szintén elfogadott volt, a prostituáltaknak sem több sem kevesebb nem jutott osztályrészükül, minthogy ezen vágyakozások bármikor elérhető tárgyaként fenntartsák a polgári moralitás látszatát és lehetővé tegyék a középosztálybeli magánszféra ideáljának a fenntartását.

A BIOLÓGIAI DISKURZUS ÉS A KULTURÁLIS SZTEREOTÍPIÁK

Azt, hogy a szexuális test nem biológiai ténykényt, hanem kulturális értékelések révén közvetítve vesz részt a társadalmi rend létrehozatalában, talán a leginkább azzal szemléltethetjük, ahogyan a biológia tudományos nyelve átveszi a ne-

miséggel kapcsolatos, kulturálisan létrehozott sztereotípiákat és a maga során tovább erősíti azokat.

Emily Martin: The egg and the sperm: how science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles

Martin (1999) azokat a képeket és leírásokat elemzi, amelyek a női petére és a férfi spermára, illetve a kettő kapcsolatba lépésére vonatkoznak. A reprodukcióról szóló biológiai diskurzusok a petét olyan passzív, törékeny, függő entitásként jellemzik, amely megmentésre szorul, a spermát pedig olyan aktív, erőteljes, missziójának „tudatában levő” elemként, amely a pete megmentésére siet. A mentés metaforája szorosan kapcsolódik ahhoz az elképzeléshez, miszerint a menstruáció nem más, mint a nemzés kudarca s mint ilyen egy veszteség, a spermatermelés viszont ezzel szemben egy ünneplésre méltó siker-sztori. Az 1980-as években azonban ennek a képnek változnia kellett, nevezetesen akkor, amikor az amerikai John Hopkins egyetemen olyan fogamzásgátló létrehozatalán dolgoztak, amely a spermára hat. Kiderült: a sperma mechanikai ereje igen csak gyenge és a pete és a sperma annak köszönhetően kerül össze, hogy mindkettőnek a felületén olyan molekulák vannak, amelyek ezt lehetővé teszik. Ennél fogva a petébe mechanikusan behatoló erőteljes és győzedelmes spermának a képe megingott és a tudósok előbb-utóbb újra-konceptualizálták a fogamzás folyamatát, elismerve ezúttal a pete aktív szerepét. Ennek érdekében viszont egy másik kulturális elképzelést rángattak elő, nevezetesen az agresszív és bekebelező, a veszélyes *femme fatale* nő képét, akihez képest a férfi, illetve a sperma ártatlan áldozat. Könnyebb volt hát nem kizárni a nemi sztereotípiákat az ún. tudományos diskurzusból, hanem a régiákat újakkal behelyettesíteni.

Egyébként a természet- és társadalomtudományok közti átjárás, illetve a biológiai-orvosi diskurzus és a kulturális előítéletek kölcsönös egymásérsítése nem újkeletű dolog, hangsúlyozza Martin. A 19. század malthusiánus és darwinista elméletei is ezt példázzák. Malthus arról beszélt, hogy miként lehetne megakadályozni a szegények szaporodását, Darwin pedig arról, hogy miként határozza meg a versengés és a küzdelem a fajok kiválasztódását. Nem véletlen, hogy ezek az elméletek – mihelyt beépítették őket a társadalomtudományokba – a kapitalizmus szellemét, a piaccgazdaságot és a meritokrácia elvét voltak hivatottak igazolni. Ehhez hasonlóan, a biológiából kölcsönzött eszmék (amelyek, amint láttuk, a maguk során a létező kulturális előítéleteknek adnak hangot) a társadalomtudományos diskurzusba kerülve, hol az alárendelt és függőségben létező, hol pedig a veszélyes és ellenőrizhetetlen női szerepeket támasztották alá ezáltal is újratermelve a patriarchális nemi rendet, amely, többek között, a nők ellenőrzésének szükségességét nagy előszeregettel hangsúlyozza. De a kulturális metafórákat alkalmazó biológiai nyelv néha más szerepeket is betölt, például az abortusz kriminalizálásában is közrejátszhat, ha éppen így használják fel. A pete és a sperma találkozásának

megszemélyesítése arra a „következtetésre” engedi jutni egyeseket, hogy a megtermékenyített petesejtből kialakuló *featus* tulajdonképpen ebben az állapotában már élőlény, vagy hogy az élet a megtermékenyítés pillanatában kezdődik. Ez a gondolatmenet nem tesz egyebet, mint személyiséggel ruházza fel a sejtek szintjén létező entitásokat, és mint ilyen kerül be az abortuszhoz való jog avagy a reprodukciós jogok elutasítását szorgalmazó politikai diskurzusba és gyakorlatba.

Martin következtetése egyértelmű: a feminizmus egyik legfontosabb hozzájárulása a testről való „tudományos” gondolkodás dekonstrukciója, illetve az, hogy rámutasson, miként tesz szert hatalomra a természettudományos diskurzus azáltal, hogy – miközben a nemiséggel kapcsolatos társadalmi elvárásaink és kulturális koncepcióink alakítják elképzeléseit – nemi sztereotípiáinkat naturalizálja. Ilyen körülmények között az elemzés célja „felébreszteni a szunnyadó metaforákat” és rámutatni arra, hogy ezek nem ártatlan reprezentációk, hanem a hatalom eszközei.

A TEST ÉS A NŐK ELLENŐRZÉSE

A testnek, illetve mindannak, ami a test a társadalomban, központi szerepe van a nemi identitások és hierarchiák létrehozatalában és fenntartásában. A test a kultúra egyik igen fontos médiuma, szimbolikus forma, olyan felület, amelybe beíródnak és ezáltal megerősödnek a kulturális szabályok. A test a kultúra egyik metaforája avagy szövege, amelyből kiolvashatók általános kulturális koncepciók a szépről, a jóról, az elfogadhatóról és mindezek ellenkezőjéről. De ugyanakkor a társadalmi ellenőrzés egyik legközvetlenebb és legkonkrétabb helye is, amelynek révén az elvont kulturális szabályok mindennapi habitussá válnak.

Susan Bordo: The body and the reproduction of femininity

A nők ellenőrzésének egyik kitüntetett területe a test, az alárendelt és szabályozott test, amelynek fenntartására szánt idő és energia a nők életének központi szervező mechanizmus. A diéta, a *make-up*, az öltözködés, a torna stb. egyfelől a saját testtel való foglalkozás, illetve a megjelenéssel és a hogyan-nézek-ki kérdéssel való törődés megnyilvánulása, de ugyanakkor a női test társadalmi „normalizálásának”, pontosabban elfogadtatási kényszerének a mechanizmusa is. A hatalom működésének egyik szektora. És a hatalom itt nem egy bizonyos személynek egy másik személy általi befolyásolását és átalakítását jelzi, hanem gyakorlatok, intézmények és technológiák hálózatát, amely végső soron előidézi és fenntartja az uralmi és az alárendelő pozíciókat egy bizonyos területen. Az így értett hatalom alakítja és irányítja az emberek gondolkodását és vágyait, létrehozza a normalitás és deviancia koncepcióit, és végső soron létrehozza az emberi szubjektivitásokat, amelyekben az alárendelőds benne írótatik.

Bordo (1990) azt elemzi, hogy miként vált a hisztéria, az agorafóbia és az anorexia „női betegségekké” az elmúlt két évszázadban. Miért lett a hisztéria éppen a viktoriánus korban „nőies” és főként hogyan építették fel a kontinuitást a női „rendellenesség” és a „normális” nőiség között? A 19. század *lady*-jének eszmeképe a kifinomult, érzékeny, álmodozó, szexuálisan passzív, labilis, változékony lény volt, miközben a kor orvosai a „hisztérikus személyiség” jegyeit majdnem hasonlóképpen írták le. Mindennek a következménye az volt, hogy a „hisztérikus” fogalma azonos lett a „nőies” fogalmával. Továbbmenve: a 20. század első felének nőideálja a házas és férjétől függőségben élő, majdhogynem kiszolgáltatott és infantilis asszony lett, miközben a karriert befutó nő valami negatívát jelzett, főként a háború után, mikor a nőkre már nem volt annyira szükség a munkapiacra mint a háború idején, amikor pótolniuk kellett a férfi munkaerőt. Ezzel együtt jelent meg az agorafóbia mint „női betegség”, amely a nők hiányát a közéletből azzal a félelemmel magyarázta, amely a „nőiség természetes tartozéka” volt. A múlt század utolsó évtizedeiben, mondja Bordo, az anorexia ugyanígy csapta fel a fejét „női rendellenességként” olyan körülmények között, amikor a szuper-sovány test lett a nőideál. Mindhárom eset azt a csapda-helyzetet tükrözi, amelyben a nők – igyekezvén megfelelni a testükkel és egész lényükkel szemben felállított társadalmi elvárásoknak és kulturális koncepcióknak – mintegy saját maguk rendellenességévé válnak, mégpedig annak köszönhetően, hogy a női „normalitás” és a „rendellenesség” közé egyenlőségjel tevődik, ami végül azt az elképzelést is szülheti, hogy maga a nő egy rendellenes avagy beteges ember, mégpedig „természeténél” fogva.

Emögött az ördögi kör mögött nyilván az uralkodó kulturális eszmék állanak, amelyek a nőkkel szemben egy kontradiktórikus ideológia elvárásrendszerét állítják. Egyfelől az érzékeny, fizikailag és érzelmileg is gyenge, másoknak megfelelni igyekvő és másokat kiszolgáló, másfelől pedig a test karbantartásához szükséges energiával, erővel, érzelmi és fizikai fegyelmelzettséggel és önuralommal rendelkező ember képét. Nem mellékes az, hogy az említett „rendellenességek” akkor válnak közéleti témává, amikor a nemi szerepek átalakítása és újraértelmezése éppen folyamatban van és újabb „érvek” kellene amellet, hogy a nőket számukra „megfelelő”, „természetes” szerepekbe kényszerítsék, és kizárják őket olyan területekről, ahol valamilyen oknál fogva nincsen rájuk szükség.

„TERMÉSZETES” KÜLÖNBΣÉGEK ÉΣ TÁRSADALMI EGYENLŐTLENSÉGEK

A biológiai és társadalmi-politikai koncepciók összefonódása nem csak a nemiséggel, hanem más (például etnikai) különbségekkel felveti azt a kérdést, hogy miért van az, hogy bizonyos történelmi korokban az emberek bizonyos társadalmi viszonyokat a „természeti adottság” terminusaiban ragadnak meg. A választ akörül kell keresnünk, hogy milyen érdekek húzódnak meg emögött, hogy példá-

ul a nemi és a „faji” különbségek úgy legyenek feltüntetve mint („tudományosan” is kimutatott) biológiai különbségek vagy, jobbik esetben, mint a „természetes” különbségek „magátólértetődő” kulturális kidolgozottságai.

Verena Stolcke: Is sex to gender as race is to ethnicity?

Stolcke (1993) azt vizsgálja, hogy az osztálytársadalmak egyenlőtlenségeit miként legitimálják azok az ideológiák, amelyek „naturalizálják” az emberek társadalmi státusát, nemükből és/vagy „fajukból” vezetve le azt, vagyis hogy miként fognának össze a nemi, a „faji” és az osztálykülönbségek a társadalmi egyenlőtlenségek szerveződésében.

A biológiai nem (*sex*) és a társadalmi nem (*gender*) megkülönböztetésében fontos felismernünk: az utóbbi nem a biológiai, természetes tények meghosszabbítása a kultúra terén, hanem abból származik, hogy a nemiséggel kapcsolatos uralkodó kulturális ideológiák bizonyos módon értelmezik a biológiai különbségeket annak érdekében, hogy természetesként fogadtassanak el létező vagy éppen létrejövő társadalmi egyenlőtlenségeket. A szexizmus mint ideológia, tehát, mindebben igen fontos szerepet játszik.

Mint ahogyan a rasszizmus is lényegesen hozzájárul a „fajok” létrehozatalához. A „faj” ugyanis a 19. század ún. „tudományos rasszizmusának”, illetve annak terméke, ahogyan a fenotipikus jegyeket ez az ideológia mint a „faji különbségek” indikátorait értelmezte és arra használta őket, hogy a faji előítéleteket és a faji alapon történő hátrányos megkülönböztetést legitimálja. Stolcke azt is leírja, hogy az utóbbit miként előzték meg a „vér tisztaságáról” szóló 13. századi keresztény elméletek, majd a 15. századi doktrínák a nem-keresztények „eredeti bűnéről” és a későbbi 17. századi természettudományos tipológiák.

A „faj” és az etnicitás fogalma a társadalomtudományos írásokban is sokszor keveredik, ami ahhoz hasonló problémákat vet fel, mint amilyenek a biológiai nem és a társadalmi nem összeméréséből adódnak azokban az erőfeszítésekben, amelyek az utóbbit az előbbiből vezetik le. Ennek előzményei abban a második világháború körüli és utáni kontextusban lelhetők fel, amikor is, például az antropológusok azt javasolták, hogy a „faj” fogalmát (náci konnotációi miatt) cseréljék fel az etnicitás kategóriájával. De a terminológiai változás nem feltétlenül hozott váltást a természet és kultúra közti kapcsolatról való gondolkodás módjában, sőt az etnicitásnak mint kulturális identitásnak a felismerése a „fajjal” való kapcsolata tekintetében ahhoz vezetett, hogy az utóbbi visszakerült a természet birodalmába azt a látszatot kelteve, mintha ő maga nem társadalmi és kulturális konstrukció, hanem természeti adottság lenne.

A mai osztálytársadalmakban létező egyenlőtlenségekre, az esélyegyenlőség ethoszának fenntartása érdekében, továbbra is olyan „magyarázatokat” találunk ki, amelyek a társadalmilag fontos különbségeket „természetes” különbségekként akarják láttatni annak érdekében, hogy eltakarják a hatalmi rendet fenntartó vi-

szonyokat. A faji felsőbbrendűség avagy a nők alacsonyabbrendűségének elméletei arról próbálnak meggyőzni, hogy az alacsonyabb- illetve a felsőbbrendűség az emberek veleszületett állapotai és az egyenlőtlenség a természet hozadéka, nem pedig az igazságtalan társadalmi rend terméke.

Sok esetben a rasszizmus és a szexizmus ilyen jellegű munkája messzemenően összekapcsolódik, amit leginkább az tesz lehetővé, hogy mindkettő a nők reprodukciós képességét a nemzet újratermelésének rendeli alá. Népeséspolitikai tekintetében ez ellentétes szabályozásokat léptet életbe. A hatalmi pozícióban levők népeségsgaporulat-kontrollt írnak elő az „alacsonyabbrendű fajok” számára, miközben saját maguk tekintetében a pro-natalista politikákat tartják üdvöztetőnek. A maga során ez a jelenség is azt bizonyítja, hogy a biológiai nem/társadalmi nem, valamint a „faj”/etnicitás dichotómia ugyanannak a gondolkodásmódnak a termékei. Ez az ideológia, legalábbis az osztálytársadalmakban, mind a biológiai nemet, mind pedig a „fajt” társadalmilag szignifikáns biológiai „tényként” fogja fel, és ennél fogva – naturalizálva azokat – fenntartja az osztály-, illetve a nemi egyenlőtlenségeket.

Sherry Ortner: Making Gender. The Politics and Erotics of Culture

A tankönyvünkben többször említett amerikai antropológus munkájára ennek a fejezetnek a végén azért van szükségünk, mert segítségével fogjuk érzékeltetni a *gender* antropológiájának hozzájárulását a társadalmi elméletek fejlesztéséhez. Az itt bemutatott eszmék jól kiegészítik a brit Moore elképzeléseit a feminista antropológia hasznáról, ezért a kettőt együtt kell figyelembe vennünk amikor feminizmus és antropológia feszültségekkel teli, de lehetséges és gyümölcsöző együttműködése mellett érvelünk.

Ortner (1996) a konstruktivista és voluntarista (egzisztencialista) elméletek bináris oppozícióját meghaladni kívánó társadalomelmélet lehetőségeit keresi. Amint tudjuk, az előbbi a társadalmi alanyokat (kulturális kategóriákat, alanyi pozíciókat, szubjektivitásokat) azon diskurzusok általi meghatározottságukban tekinti, amelyeken belül működnek. Az utóbbi pedig arra figyel, hogy konkrét helyzetekben konkrét emberek mit csinálnak, a valóságot tehát a szereplők szemszögéből vizsgálja, és azt nézi hogy az adottságokhoz képest miként alkalmazkodnak, állnak ellen, egyezkednek, vagyis hogyan alkotják meg a világot, vagy legalábbis a saját világukat. Persze az utóbbi, a valóság létrehozatala, két dolgot is jelenthet, illetve többnyire mindkettőt jelenti: egyrészt az adott uralmi rendszerek újratermelését, másrészt pedig új, alternatív gondolkodás- és cselékvésmódok generálását.

A két típusú társadalomelmélet két kutatás-módszertani stratégiát implikál: az egyik inkább az interpretív szöveg- és diskurzuselemzés módszereit, a másik pedig a leíró/elemező etnográfiai vizsgálat technikáit alkalmazza. Ideális esetben az antropológiai elemzés mindkettőt magába öleli, hiszen mind a tág értelemben

vett „szövegek” értelmezésére, mind pedig annak megértésére törekszik, hogy miként kezelik az emberek ezeket a „szövegeket” mindennapi gyakorlatukban. És végső soron amellett, hogy az emberek mit csinálnak és miként gondolkodnak az is érdeklő, hogy milyen kulturális jelentések és társadalmi szerveződések strukturalják (teszik lehetővé, avagy határolják be) cselekvő-képességüket.

A feminista elmélet új lehetőségeit Ortner a gyakorlat-teóriák és a feminista, valamint a poszt-koloniális és az ún. *subaltern studies* összeötvetésében keresi. A maga módján mindkét típusú reflexió a strukturalizmusra, funkcionalizmusra, determinista marxizmusra és rendszer-elméletre való reakcióként jött létre, de nyilván ezek különböznek is egymástól. A Bourdieu, Giddens, avagy Sahlins nevével fémjelzett gyakorlat-elmélet, akkor amikor a társadalmi ágensek cselekvésére irányítja a figyelmet, inkább a társadalmi reprodukciót mint a változást elemzi, a társadalmi szereplőket mint a rendszer termékeit és újratermelőit tekinti. A feminista és poszt-koloniális elméletek ezzel szemben az elemzés homlokterébe a hatalom és az egyenlőtlenség kérdését teszik, együtt a változást hozó aktív társadalmi alannyal. Elfogadják a poszt-strukturalizmus eszméjét, miszerint az egyén (*subject*) cselekvőképességét a rendszer behatárolja, mint ahogy gondolkodásmódját is az uralkodó ideológiák szervezik, de nem egyszerűen az ideológiák bábuaként kezelik azt, aki nem ismeri fel saját társadalmi meghatározottságát, hanem olyan szereplőként, aki ő maga létrehozza a rendszert: újratermeli vagy átalakítja azt. Ha az egész társadalom működését vizsgálják, akkor a „rendfenntartó” erők mellett a diszkontinuitás, áttörés, szétदारoltság mechanizmusait is felismerik, miközben azt követik, hogy megértsék, miként küzdenek meg az emberek mindennapjaikban azzal, hogy életüknek és a körülöttük levő világnak értelmet/jelentést adjanak.

Érdemes itt felidéznünk például Giddens érveit, aki szerint a cselekvő alany (*agency*) a társadalom és történelem terméke és létrehozója, aki reflektálni tud saját cselekvéseire és arra is képes, hogy a tágabb erők működését átlássa. Persze az, ahogyan a világ körülötte kinéz, nem a saját intencióinak közvetlen eredménye. Sahlins szerint ez azért is van így, mert nyilván az egyén sosem elszigetelten él, hanem része a különféle és állandóan változó kapcsolathálóknak. Ezért éppen azt kell megvizsgálunk, hogy miként része és miként hat a rendszer az egyén vágyaira és terveire. Bourdieu talán még inkább behatárolja az egyén ama képességét, hogy változásokat hozzon, mondván, hogy a társadalmi szereplő életstratégiái tulajdonképpen az uralkodó habitus belsővé válásából táplálkoznak, és végső soron a kívülről meghatározott lehetőségeket és korlátokat tükrözik.

Ortner célja, amint mondtam, hogy összekösse a konstruktivista elméletet a gyakorlat-teóriával, valamint a feminizmussal. Az eredmény az, amit ő *subaltern practice theory*-nak (az alárendeltek gyakorlata elméletének) nevez, és ami a praxis szerepét inkább a változáshoz mint a társadalmi rend újratermeléséhez köti, habár elismeri azt, hogy a kettőt soha nem lehet szétválasztani. Persze fontos

annak eldöntése, hogy mit tekintünk változásnak. Ortner a változás alá nem csak, sőt nem feltétlenül a radikális átalakulásokat sorolja, hanem a „rendtelenség”, az ellenállás apró mozzanatait, az uralkodó minták lassú erózióját, és a „rend” újratermelésének kudarcait is a változás jeleinek tekinti. Ezért, mondja ő, felismerhetjük, hogy az uralkodó *gender* hegemoniák (úgy mint például a patriarhátus avagy az egalitarizmus) mellett mindig találkozunk alternatív gyakorlatokkal és szemléletekkel, amelyek az ellenállás, illetve a változás alappilléreiként működhetnek. A kivételek, az instabilitás, az elbizonytalanodás (például a hagyományos „rend” nők általi kreatív kezelése) legalább annyira fontosak az emberek és a társadalom mindennapi életében mint a „szabályosan” működő normák, annál is inkább, mert adott ponton az előbbieket az utóbbiakat át is alakíthatják.

A változás eme instanciáit Ortner „komoly játzmáknak” (*serious games*) nevezi, amelyeknek megvan a maga struktúrájuk, drámájuk, történetük, narratívájuk, és amelyek, ilyeneként, antropológiailag elemezhetők. Úgy gondolja, hogy a társadalmi szereplők mindig ilyen játzmákba vannak beágyazódva. Ezek közé tartozik a *gender* játzsma is, mint a hatalom és az egyenlőtlenségek egyik terepe. A patriarhális játzsma a nőt olyan, a férfihez mint normához képesti másságot határozza meg, aki testének és (testi felépítésénél fogva) az anyai szerepnek a foglya, végső soron mindazt jelképezi, amitől az emberiség meg akar szabadulni, amelynek tisztaságát csakis a maszkulin erő védheti meg. De ebből nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy a nők ennek a rendszernek az abszolút áldozatai. Hiszen a mindennapi gyakorlatok azt mutatják, hogy a nőknek megvannak a maguk szándékaik, terveik, nem teljesen kiszolgáltatottak ennek a rendszernek, viszont a társadalmi elrendeződés miatt ezek a szándékok és tervek nincsenek abban a helyzetben, hogy lényegesen szervezzék a nemiséggel kapcsolatos reprezentációk és gyakorlatok domináns kulturális rendjét.

A „komoly játzsma” Ortneri koncepciója arra figyelmeztet, hogy nyilván nem tekinthetünk el a társadalmi struktúrák szervező és korlátozó hatalmától, viszont a változást hozó gyakorlatot is észre kell vennünk a mindennapi életben. Ez az elmélet a praxist nem az egyénhez, hanem azokhoz a játzmákhoz köti, amelyeknek az egyén része és amelyeken belül képes a jelentések és szabályok feletti egyezkedésre. Az egyénnek tehát nincs korlátlan hatalma arra, hogy szándékait és terveit megvalósítsa, de arra már van hatalma, hogy ezeket konkrét társadalmi kapcsolatainak (egy-egy játzmán) belül folyamatosan fenntartsa és kisebb-nagyobb kompromisszumok árán véghezvigye. Például, annak ellenére, hogy egy társadalomban egy bizonyos *gender* rend uralkodik, a mindennapi élet különféle helyzeteknek társas kapcsolataiban a nők képesek arra, hogy ne ennek megfelelően, hanem ezt áthágva/megváltoztatva cselekedjenek. Ami persze nem jelenti azt, hogy társadalmi szinten átalakítják az uralkodó rendszert, de azt igenis jelenti, hogy azokon a játzmákon belül, amelyben részt vesznek, élnek cselekvő- és változtatást hozó képességükkel. Mindehhez az is hozzátartozik, hogy bizonyos helyen és

időben többféle *gender* játszma működik egymás mellett, és adott ponton már az sem egyértelmű, hogy ezek közül melyik a domináns, illetve bizonyos területeken/intézményekben/ közösségekben az egyik, míg másokban a másik uralhatja a nemek közti viszonyokat és a nemiséggel kapcsolatos reprezentációkat és gyakorlatokat.

Ezekkel az érveivel Ortner egyértelműen felülvizsgálja az 1970-es években kidolgozott álláspontját, amely akkor a szexuális asszimetria és a nők egyetemes alárendeléséről szólt. De azt is mondhatnánk, hogy az ott mondottak a nemek közti kapcsolatoknak és a *gender* rendnek egyik dimenziójára vonatkoznak, mégpedig arra, hogy milyen a kulturális logikája annak a rendszernek, amely a női alárendeltséget létrehozza és fenntartja. Ha a mindennapi gyakorlatok („játszmák”) szempontjából tekintjük ezt a jelenséget, mint ahogyan szerzőnk ebben az utóbbi írásában teszi, akkor a nők státusát sokkal árnyaltabban fogjuk látni, megfigyelve azt, hogy a mindennapi játszmákon belüli egyezkedések során mi történik a rendszer által előírt normáknak és szabályoknak, valamint az egyén szándékainak és vágyainak a határán.

A SZIMBOLIKUS FORMÁK SZEREPE A NEMEK KÖZTI EGYENLŐTLENSÉGEK LÉTREHOZATALÁBAN ÉS FENNTARTÁSÁBAN

Nem véletlen, hogy feminizmus és antropológia viszonyának éppen ebben (vagyis a *gender*-antropológia) korszakában történik meg a legexplicitebben a kulturális és a társadalmi szemléletmód, illetve az interpretív/szimbolikus és a marxist/materialista irányzat egymáshoz való közeledése. Az amerikai kulturális antropológia részéről például Ortner, a brit szociálanropológia felől pedig Moore az, aki a maga rendszerében a két megközelítésmódot egymásra vetíti, és a kulturális reprezentációk társadalmi viszonyokba való beágyazódottságát hangsúlyozza. Következtetésük egyértelmű: a valóság kulturális meghatározásának hatalma egyben gazdasági és politikai hatalom is. A kulturális reprezentációk nem csak tükrözik a társadalmi hierarchiákat, hanem arra is használják őket, hogy az uralkodó társadalmi rendet legitimálják és fenntartsák. Magyarán: a szimbolikus hatalom birtokosai egyben a a gazdasági/politikai hatalom letéteményesei is, és fordítva.

Esetünkben ez a következőket jelenti. A nőkről és férfiakról szóló kulturális fogalmak legitimálják a hatalmi viszonyokat és naturalizálják azokat a ranglétrákat, amelyek a nőket alárendelt pozícióba helyezik, elzárják őket bizonyos forrásoktól, miközben a maszkulin szerepek betöltőit előnyben részesítik azt állítván, hogy a társadalmi hierarchia veleszületett különbségeket tükröz. Másfelől: a nők és férfiak anyagi helyzete reprodukálja a róluk kialakult sztereotípiákat és előítéleteket, hiszen meghatározza az önmagukról kialakult képüket és önbizalmukat, valamint behatárolja az életben való boldogulásuk lehetőségeit és pályáit.

Valójában eme koncepció keretében bontakozik ki a *gender* feminista értelmezése, amely szerint, amint már sokszor említettem ebben a fejezetben, a társadalmi nem egyike a társadalmi életet szervező alapelveknek, a társadalmi rendet/hierarchiát létrehozó mechanizmusoknak. Továbbá a *gender* egyike a társadalomban működő osztályozási rendszereknek, integrálási és kizárási gyakorlatoknak, hatalmi struktúráknak, amelyek a tágabb társadalmi rendbe ágyazódnak, és mind szimbolikus, mind pedig anyagi értelemben nagy súlyuk van. Holott a nők antropológiája és a *gender* antropológiája közti különbséget egy adott ponton azzal érzékeltettem, hogy melyik mennyire áll közel a feminista szemlélethez, ezt a különbségtevést most, e fejezet végén felül kell vizsgálnom. Illetve, amint már említettem, fontos annak felismerése, hogy mindkettő, tehát az utóbbi is feminista diskurzusba is ágyazódhat, amennyiben eleget tesz legalább három követelménynek: (1) kritikailag viszonyul az elemzett fennálló hatalmi rendhez, (2) a nemek közti kapcsolatokat hatalmi viszonyokként kezeli és az alárendelt szempontjából tekint azokra, (3) a nők és férfiak közti viszonyulást szabályozó diskurzusok és intézmények működését a társadalmi rend egyik centrális mechanizmusaként értelmezi, olyanként, amely átszövi a társadalom egész szövetét.

Feladatok

- Hasonlítsd össze a *gender* fogalmának analitikus használatát Marianne Gullestad és Henrietta Moor elemzéseiben és jellemezd a nemek közti kapcsolatok antropológiájának feminista és nem-feminista változatát.
- Írd le a nemi identitás társadalmi felépítésének folyamatát, figyelembe véve a diskurzíve felépített pozíciók és a megélt tapasztalatok közti kölcsönhatásokat.
- Mutass rá a biológiai diskurzus és a kulturális sztereotípiák kölcsönhatásának mechanizmusaira.
- Írd le milyen párhuzamosságok figyelhetők meg a biológiai nem/társadalmi nem, valamint a „faj”/etnicitás dichotómiában és e megkülönböztetés mögöttes ideológiáiban.

FEMINISTA ETNOGRÁFIÁK

A FEMINISTA ETNOGRÁFIA DISZCIPLINÁRIS KÖRNYEZETE

A feministának nevezhető etnográfiaiak már azelőtt léteztek, mielőtt az erre való reflektálás beindult volna az antropológiai szakirodalomban az 1990-es években. Alapvetően azonban csak ekkor kapott nevet éppen annak következtében, hogy beindultak a definíciós egyezkedések afölött, hogy mi is lehet a „feminista” az etnográfiaiában.

Mindannak alapján, amit eddig tudunk a feminizmusról, kikövetkeztethetjük, hogy a feminista etnográfia a nemek szerinti szerveződést és a nemek közti hatalmi viszonyokat centrálisnak tekinti mind az antropológiai terepmunka és írásmód, mind pedig az antropológia mint diszciplináris diskurzus és intézmény alakulása szempontjából. Erre a kérdésre explicite reflektál és ezt a tudást beépíti az antropológiai megismerés lehetőségeiről és korlátairól való gondolkodásba és magába a kutatási gyakorlatba. Ezen túl, mint általában a feminista szemlélet – függetlenül attól, hogy melyik diszciplinában ölt testet – a feminista etnográfia is tudatában van annak, hogy a megismerés mindig helyhez kötött, részleges és akarva-akaratlan elkötelezett bizonyos tudományosságon belüli és kívüli értékeknek, és mindezek mellett mindig megtestesült társadalmi kapcsolatok közvetítésével zajlik mind a terepen, mind pedig az akadémia intézményeiben.

Ami a feminista etnográfia megjelenését lehetővé tevő diszciplináris környezetet illeti, a feminizmuson kívül az a reflexív antropológiai diskurzus megjelenését, valamint a reprezentáció válságának és politikájának a poszt-modern antropológiában való előtérbe kerülését foglalta magában.

AZ ANTROPOLÓGIAI TEREPMUNKA GENDER-MEGHATÁROZOTTSÁGA

Mivel az antropológiai kutatás leglényegesebb eszköze maga az antropológus személye, ezért nyilvánvaló, hogy mindazok a koncepciók (is), amelyek a női és férfi testtel, szerepekkel és viszonyokkal kapcsolatosak, akarva-akaratlan szervezik a terepmunkát. Golde (1986) szerint ez az utóbbi szubjektív vonatkozásaihoz tartozik, de, tegyük hozzá, az objektivitás erejével hat arra, hogy kutatókként milyen témákhoz és e témákat megjelenítő terekhez tudunk hozzáférni, milyen tár-

sadalmi kapcsolatokon keresztül tudunk jelen lenni a terepen és miként helyeznek el bennünket a maguk életében azok, akikről éppen beszélni akarunk.

Egyébként a terep antropológiai meghatározásában jó ideje elfogadott annak konstruktivista szemlélete, miszerint a terep nem más mint azoknak a kapcsolatoknak a rendszere, amelyeken keresztül az antropológus rálátást nyer a társadalmi valóságokra, mégpedig úgy, ahogyan azokat észre tudja venni annak függvényében (is), hogy mások mit akarnak megláttatni vele. A terepmunka pedig bizonyos szempontból az antropológus éneji közti kommunikáció, melyet mind a kutatás helyének, mind pedig az akadémiai mezőnynek a szereplői mediálnak, lévén, hogy ez a különféle kötődésekben létező identitásainak a párbeszéde. A „senki-földjén” otthonosan mozgó antropológus, aki ezzel együtt különféle kulturális világok közt utazik és közvetít, mégsem mentes emberi értékektől, érzelmeiktől, sőt vágyaktól és fantáziáktól sem és még annyira sem független azoktól a kulturális koncepcióktól, melyek révén személyét akár a terepen, akár az akadémiai mezőnyben észlelik többek között annak köszönhetően, hogy férfi-e vagy nő.

Bell (1993) úgy gondolja, hogy nem létezik az életnek olyan területe, sem pedig olyan, a társadalmi valóságokra reflektáló perspektíva, amely mentes lenne a nemi meghatározottságtól, legfennebb egyesek kezében létezik az a hatalom, amelynek birtokában bizonyos szempontot (pl. a maskulint) egyetemesnek, más szempontot pedig részlegesnek neveznek ki. Ehhez a történethez az is hozzátartozik, hogy a diszciplínán belül a nőknek milyen hozzájárulásuk van a kutatási ösztöndíjakhoz és más erőforrásokhoz és hogy, például, milyen szerepek várnak rájuk a terepen. Hiszen azon kívül, hogy ők maguk lehetnek maguk a kutatók, lehetnek a kutatók feleségei, avagy éppen leányai, olyasvalakik, akik mindenképpen bizonyos függőségi viszonyban vannak a terep „főszereplőjével” szemben.

Golde (1986) szerint az antropológus nők sajátos státusát a terepen több tényező is meghatározza, ezek pedig mindazokkal a problémákkal kapcsolatosak, amelyekkel a terepmunkások általában találkoznak. A kezdeti kételkedés, amellyel a kutatót a terepen fogadják a nők esetében azért lehet más, mint a férfiaknál, mert az idegen nő esetleg kevésbé tűnhet ártalmasnak, félelmetesnek és veszélyesnek mint egy ismeretlen férfi. A női testtel azonosított gyengeség és törekenység, valamint a női szerepekkel társított tulajdonságok (mint például a másokról való gondoskodás, a másokra való odafigyelés, avagy az alárendelődés) mind-mind közrejátszanak ebben a feltételezésben. Mint ahogyan egyhamar felállíthatják azt a viszonyt is, amin keresztül a továbbiakban az antropológus nő részt vehet a vizsgált közösség életében. Úgy tekinthetnek rá, mint aki vulnerábilis és aki védelemre szorul (főként ha nő-mivolta fiatal kora és hajadonsággal társul és ezért provokatívnak is számíthat, illetve ki lehet téve a helyi férfiak szexuális zaklatásainak). Egyébként a „nő a terepen” számtalan kérdést vehet fel az emberekben: miért van itt egyedül, avagy ha társa van, akkor miért hagyta otthon, vagy még inkább, ha gyermekeit nem hozta magával miféle anya lehet – amelyek meg-

válaszolása nem mindig könnyű. Másfelől azonban az antropológusnők kedvezőbb helyzetben lehetnek férfitársaikhoz képest abból a szempontból, hogy miként tudják megteremteni a kutatáshoz egyaránt szükséges konformálódást a helyi normákhoz és az ezektől való függetlenségüket. Azért van ez így, mondja Gold – de persze ez kultúrafüggő –, mert a közösségek több olyan kategóriával is rendelkeznek, melybe a számukra non-konformista nőt elhelyezhetik (úgy mint prostituált, művészlélek, gyermekded, mentálisan visszamaradott, férfias), amelyből az illető nő „kényelmesen” eljátszhatja a kívülről szerepét. A „kulturális sokk” jelenségének szintén lehetnek olyan jelentései, amelyek a társadalmi nemiséggel kapcsolatosak. Maga a jelenség annak következtében áll elő, hogy az antropológus a terepen saját életvilágával, értékeivel, normáival, szemléletével, ízlésével igen ellentétes stílusokkal találkozhat, és ennél fogva át kell élnie a másiktól való kulturális tanulás minden érzelmi fázisát az első találkozás izgalmától, a taszításán át el egészen esetleg az elutasító-elfogadásig avagy az alkalmazkodásig.

Tegyük hozzá: ha a feminista elveket valló antropológus-nő a nők elleni erőszakkal, a nők genitális csonkításával, avagy a nők függőségben tartásával találkozik a vizsgált közösségben, az ellenszenvet válthat ki benne, de ezzel együtt képes lehet arra, hogy ezeket megértse, anélkül azonban, hogy elfogadja, sőt azzal együtt is, hogy a helyi szinten ezekkel szemben létező engedetlenségeket felkarolja. Hiszen végül is lévén, hogy egy közösségen belül több szempont és több pozíció létezik, ki dönti el, hogy melyikkel „kell” és „szabad” azonosulnia ahhoz, hogy ezek egymáshoz való viszonyulását megértse? Amint többször említettem már, nem hiszek abban, hogy a kutatót csak racionális kívülről szemlélő/belülről megértő elvei vezérlik a terepen, hiszen elkerülhetetlen az, hogy érzelmei legyenek mindazokkal kapcsolatban, amiket megél, valamint az, hogy az amúgy is ambivalens és ellentmondásos egyensúlyozást a belül és a kívül levés között ne kísérelje a valamikkel/valakikkel való azonosulása és a valamiktől/valakiktől való elhatárolódása.

De az antropológiai terepmunka *gender*-meghatározottsága nyilván nem szűkíthető le a „nők kérdésére”, hiszen a társadalmi nem perspektívája nem szinoním a nők szempontjával. A terepen való jelenlétnek nyilván a maszkulinitás tekintetében is számos implikációja van. Back (1993) szerint az a jó, ha a nemek közti különbségeket nem mint azon nehézségek forrását fogjuk fel, amelyek miatt a nők és a férfiak, éppen nemük miatt, kizáródnak bizonyos helyzetekből, hanem mint olyan tudást, amely pozitívan kamatoztatható különféle szituációkban. Nem csak hogy nem kell arra törekednünk, hogy meghaladjuk nemi meghatározottságunkat, hanem sőt, ki kell aknáznunk mindazt, ami potenciálisan ebben benne van, például annak érdekében amit szerzőnk csinál. Ez pedig nem más mint a maszkulinitás tanulmányozása, melynek célja az, hogy a férfiasságot láthatóvá tegye és többek között meghaladja azt az elképzelést, hogy a férfiak egyetemes szempontot képviselnek és nem meghatározottak nemi identitásuk által. A „*masculinity studies*”, mintegy ahhoz hasonlóan, ahogy a „*whiteness studies*”

kiegészítheti a „*black studies*”-t a nőkről szóló tanulmányokkal együtt, rákérdezhet arra, hogy miként konstituálódnak az uralmi minták és életformák, amikhez képest az, ami eltérő (például a nő, avagy a színesbőrű) legfennebb a partikularitás erejével bírhat, ha csak nem a deviáns és rendellenes jelzőket kapja. Mi több, mondja Back, nem csak a nők és férfiak közti, hanem a nők és nők, illetve férfiak és férfiak közti kapcsolatok is meghatározottak azon osztályozási rendszer által, amely a nőiesség és a férfiasság jegyeit kulturálisan definiálja és elválasztja egymástól. Nem az a kérdés, hogy nők vizsgálhatják-e a férfiak életvilágait és fordítva, hanem az, hogy a nők és férfiak közti hatalmi viszonyok miként közvetítik a kutatás folyamatát. A feminista etnográfia éppen azt teszi, hogy felismeri a *gender* központi szerepét a terepmunka alakulásában és elért eredményeiben, illetve abban, ahogyan azokat a társadalmi kapcsolatokat, amelyekben keresztül maga a vizsgálat zajlik, alakítja és szervezi. Saját terepmunkája során (melyet London egyik fekete munkásnegyedében végzett) szerzőnknek többek között az volt a problémája, hogy miként férjen hozzá a maszkulinitás különféle mintáihoz, illetve miként írjon az erőszakos, szexista és rasszista maszkulinitás-modellről, miként vegyen részt azokban az eseményekben, amelyekben ezt megfigyelheti anélkül, hogy jelezne, elfogadja amazt, sőt anélkül, hogy megpróbálná megváltoztatni a számára elfogadhatatlant.

ETNOGRÁFIAI ÍRÁSMÓD – FEMINISTA MÓDRA?

Az etnográfia fogalma, amint tudjuk, nem csak a terepmunkára, hanem a „sűrű leírás” avagy az antropológia írásmódra is vonatkozik. Ezért az alábbiakban azt is meg kell vizsgálnunk, hogy a feminizmus alapelvei miként vonatkoztathatóak a szöveg-termelésnek a folyamatára és magának a létrehozott szövegnek a természetére. Még egyszer ismétlem: a feminista szemlélet centrálisnak tartja a nemi alapon működő osztályozási rendszernek a hatását az emberek közti kapcsolatokra, de magára a társadalom működésére is, beleértve az akadémiai írásmódot is mint társadalmi diskurzust és intézményt.

Azon túl, hogy az antropológiai művek szerzői nők-e vagy férfiak, a feminista etnográfianak az is kérdése, hogy létezik-e nőies illetve férfias írásmód és hogy a kettő között milyen hatalmi viszonyok vannak. Sietek hozzátenni: nem valamiféle női avagy féfi „természet” által meghatározott beszéd- és írásmódról van itt szó, hanem arról, hogy kulturálisan mit értünk adott ponton és adott időben a „nőies” valamint a „férfias” stíluson ahhoz hasonlóan, hogy általában mit értünk nőiességen avagy férfiasságon. De ezen tovább menve arról is, hogy milyen értéket tulajdonítunk az egyiknek illetve a másiknak, magyarán hogyan rangsoroljuk őket és arról is, hogy a nő antropológusok mennyiben azonosulnak a „nőiesnek” tartott írásmóddal avagy mennyiben tartják kötelezőnek a (domináns) „férfias” stílus átvetelét.

Mielőtt még elolvastuk volna azokat a szövegeket, amelyekre az alábbiakban hivatkozom, sejthetjük, hogy a társadalmunkban érvényes nemi sztereotípiák miatt az úgynevezett racionális, objektív, érték-semleges, egyetemességre törekvő nyelvezetet a férfias diskurzus sajátjának, az érzelmi és szubjektív hangvételű, esetleg elkötelezett és részlegességre hajló stílust pedig a nőies beszéd jellemzőjének tartják. Említettük már: nem véletlen, hogy a feminista ismeretelmélet – létezésének abban a szakaszában, amikor tekintélyének megteremtésére törekedett – az objektivista normák követését tartotta üdvözítőnek, és csak később „engedte meg” magának azt, hogy „nőiességgel” vádolható hangjait próbálgassa és az úgynevezett „puha” társadalomtudományos modellt fejlessze ki a maga sajátos módján.

Egyébként a szöveg *gender*-meghatározottságával kapcsolatos eszmefuttatások nehezebben kerültek be az elképzelhető dolgok tárházába mint a terepmunkára vonatkozó hasonló gondolatokat. Hiszen, amennyiben az utóbbiról könnyen el lehet fogadni azt, hogy a kutató megtestesült és nemiséggel kapcsolatos koncepciók által is meghatározott identitása kulcsfontosságú abban, ahogyan kutatását végzi, több időt vehet igénybe annak elismerése, hogy a szövegben más is benne van mint a szerző transzcendentális és személytelen, de legalábbis testetlen hangja. Feminista részről csak akkor lehetett sikeres ennek az elképzelésnek a lebontása, amikor az úgynevezett kísérleti antropológia (*experimental ethnography*) belefogott a szerzői autoritás dekontruálásába. Ehhez hozzátartozott a diszciplína egyik alapmitoszájának a szétzúzása is, amely szerint a terepmunka bonyodalmai után a megírás szakasza mintegy magától megy, hiszen a szerző már megszerzett (az ott-voltam-a-terepen alapú) autoritása képessé teszi és feljogosítja őt arra, hogy semleges módon előtárja a történeteket. De az is, hogy kimutatták: a kutató autoritásának megteremtésében nagy szerepe volt az úgynevezett etnográfiai írásmód elveinek, annak, ahogyan a nagy klasszikusok felépítették szövegeiket, megteremtve így a normatív kánont. Ezt a folyamatot már az interpretív antropológia elindította, többek között azzal a Geertz-i (1973) elképzeléssel, miszerint az antropológiai diskurzus a tudományos és az irodalmi stílus határmezsgyéjén helyezkedik el és sajátosságát éppen ez a keveredés adja, aminél fogva mind a tudományosságról, mind pedig a fikcióról mint műfajról más elképzeléseket testesít meg, mint amilyenek e műfajok szétválása előtt uralták a porondot.

A műfaj-keveredés legitimitásának az elismerése nélkül azonban sokszor előfordul(t), hogy – amint Callaway (1992) mondja – az autobiografikus stílust, a személyes tapasztalatok előadását, a konkrét történetek bemutatását, a vizuális részleteket avagy az élő dialógust mint stíluselemeket a „nőies” szöveg sajátosságának tekintették az elvont elmélet-gyártást kedvelő férfias szövegekkel szemben. Ezeknek a sztereotípiáknak a felszámolása nemcsak a nemiséggel kapcsolatos kulturális előítéleteknek, hanem általában mindenféle merev dichotómiának a felhagyását is megköveteli.

Habár, amint hangsúlyoztam, elvileg szükség volt a kísérleti etnográfia térhódítására ahhoz, hogy a feminista írásmód problémáiról beszélni lehessen az antropológiában, ez önmagában még nem volt elég az utóbbihoz, annál is inkább, mert amaz újratermelte a hagyományosnak mondható férfi-uralmi beszédmódot. Erre mutat rá a Behar és Gordon (1995) által szerkesztett kötet, melynek egyik fő motivációja éppen abban gyökerezik, ahogyan a poszt-modern Clifford és Marcus (1986) megírták kulcsfontosságú művüket, és elkezdtek a kísérleti antropológia tekintélyét felépíteni anélkül, hogy említést tettek volna ennek feminista előzményeiről vagyis úgy, hogy (ismét) kizárták a nőket a kánonból. Behar és Gordon kötete a kreatív és kritikai írásmód összekapcsolásának szükségességére mutat rá és az akadémiai pozíciókat elfoglaló nők mellett olyan női szerzőknek is teret ad, akik önéletrajzi írásaikkal, élettörténetekkel, prózával, verssel, esszével, naplójegyzetekkel és különféle kevert műfajú szövegekkel éppen a feminista etnográfiát illusztrálják. Clifford és Marcus éppen az ilyen típusú írásmódra gondoltak, amikor a dialógusokra alapuló, a szerzői egyhangúságot és autoritást megtörő, és a többhangú kísérleti etnográfia hajnalát jelezték, anélkül azonban, hogy említést tettek volna arról, hogy ezt már sok nő-antropológus kipróbálta előttük (igaz úgy, hogy a domináns kánonhoz képest „illegitim” hangot ütött meg, kiüzetvén az „igazi antropológia” tárházából). Behar és Gordon szerint ez az epizód ismét jelzi: ez a diszciplína is egy hatalmi tér, melyen belül mind a diskurzív, mind pedig az anyagi hatalom mechanizmusai működnek rangsorolva a teljesítményeket, felállítva az idézendő szerzők pantheonját és meghatározva az erőforrásokhoz való hozzájutás kritériumait, többek között a társadalomban működő nemi alapú kizárás alapján.

Annak ellenére, hogy bizonyos esetekben ezt nem ismerik el, más esetekben pedig elismerik, de negatív fennhagokkal, úgy tűnik, hogy az antropológus nők hajlamosabbak arra, hogy a harmadik személyben történő „objektivistá” leírásokat keverjék az első személyben születő, vallomásos és „szubjektív” hangvételű szövegekkel. Visweswaran (1994) szerint ez nem főként azt jelzi, hogy hajlamosabbak a pozitivistá szemlélet kritikájára, hanem inkább azt, hogy ez áll közelebb kommunikációs és ön-felfedező stratégiájukhoz. Amennyiben a terepen is a női hangok (és elhallgatások) is főként így artikulálódnak, a nő-centrikus antropológiának képesnek kell lennie arra, hogy ezt a beszédmódot felszínre hozza és bemutassa miként, hol és miért beszélnek/jutnak szóhoz/hallgatnak a nők. A kérdés nem az, hogy az antropológus hogyan reprezentálhatja jobban az embereket, hanem az, hogy felelősségre vonható-e amiatt, hogy miként jeleníti meg a vizsgált embereknek a saját maguk reprezentálásáért folytatott küzdelmét. Vagyis problémánk esetében az, hogy megtudja-e úgy szólaltatni a nőket és tud-e úgy beszélni róluk, ahogyan ők szeretnék beszélni magukról.

Persze, amint ezt már rég felismerték, nem létezik egyetemes női tapasztalat, sem pedig olyan (beszéd) stílus, amit egyetemesen nőiesnek nevezhetnénk. A

nők helyzetének, valamint az ezt meghatározó nemi rend politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális vonatkozásainak a leírása mindig konkrét környezetekbe ágyazódva nyer jelentést. Ezért értelmezéseinkben meg kell tudnunk találni az egyensúlyt az egyén életterét behatároló hatalmi rendszerek és az egyéni szubjektumok szabad játéktere között. Amint Abu-Lughod (1993) írja, a kutatás feminista jellegét végső soron az az érzékenység adja, amit a kutató a téma különböző vonatkozásaihoz kötődő uralmi rendszereknek az irányába mutat arra törekedve, hogy feltárja a hatalmi viszonyok dinamikáját mind a vizsgált társadalomban, mind pedig a kutató és a kutatás alanyai közti kapcsolatban. Ennek érdekében pedig le kell mondania arról, amit a szerző a Kultúra nyelvének (vagyis a konkrét valóságelemektől elrugaszzkodó általánosító beszédmódnak) nevez és a megélt történetek nyelvén kell megszólalnia. A Nagy (akár feminista) Elméletek témái, mint például a patrinilearitás és a reprodukció ezáltal azokban a sokszor ellentmondásos és ambivalens értelmezésekben jelenítődnek meg, amiket a nők mindennapjaik során megélnék az apa autoritásával, a fiúgyermek iránti vágyakozással vagy akár az anyasággal kapcsolatban. Ez az írásmód jellemző arra, amit Abu-Lughod kritikai etnográfának nevez és ami, véleménye szerint egyaránt lebontja a hagyományos antropológia általánosításait és a nemek közti kapcsolatok szokványos feminista leírását.

A narratívákból polifonikusan felépített antropológiai szöveg azonban nem számolja fel teljesen a szerzőiség autoritását, hiszen végső soron ezt is a szerző tartja ellenőrzése alatt. Idézetei révén ő válogat a megszólaltatott hangok között és végső soron ő építi be a mások történeteit a szerzői narratívába (Hastrup, 1992). Miben különbözik mégis ez a Malinowski által szentesített antropológiai írásmódtól? Az utóbbi – amint Moore (1994) mondja – a szerző tekintélyét abban látta, hogy az elsőkézből vett empirikus anyagból elméleteket és összehasonlító elemzéseket épített fel és arról akarta meggyőzni olvasóit, hogy a bemutatott tények nem szubjektív alkotások, hanem az információ objektív alkotóelemei. Ezzel szemben a reprezentáció politikájával elfoglalt posztmodern antropológia visszahelyezte a szöveg szerzőjét a kutatás folyamatába, rámutatva arra, hogy az írás is a kutatás interszubjektív jellegéből adódik és ennek megfelelően kell felépülnie. A feminista etnográfia művelői azonban az utóbbi elképzelést is kritikailag kezelik és nem gondolják úgy, hogy vannak maguktól beszélő, a szerző autoritásától teljesen megszabadult szövegek. Az antropológiai írásmód (egy)szerzőjősége a kísérleti etnográfiában sem szűnt meg létezni, mondják. Ami változott, az az antropológus énjéről kialakított elképzelés, aki többé már nem az objektív, összehasonlító tudományt művelő tudósként, hanem önreflexív, önkritikus és kapcsolódásainak tudatában levő egyénként gyakorolja a narratívákból felépített írás feletti hatalmát.

FEMINIZMUS ÉS ANTROPOLÓGIA

FESZÜLTSGTELI SZOMSZÉDOK...

Feminizmus és antropológia viszonya egy ellentmondásoktól terhelt, paradoxális viszony (Strathern, 1987). Annak ellenére, hogy vannak közös jellemzőik, egy igen lényeges vonatkozásban mégis különböznek egymástól.

Mindkettő tudatában van azoknak a feltételézeseknek, amelyekre alapul és nyitott a paradigmaváltásra, miközben belső pluralizmus jellemzi és, talán mindekenélőtt, a különbözőséget promoválja és az emberi tapasztalatokat hozza felszínre. A kettő mégis eltér egymástól abból a szempontból, hogy milyen a kutató kapcsolata kutatásának szubjektumával, vagyis miként viszonyul a mássághoz.

Strathern szerint az antropológus – miközben saját tapasztalatain keresztül látja az idegen Másikat –, azt nem veti alá támadásnak, hanem arra törekszik, hogy párbeszédet teremtsen vele sokszor úgy, hogy saját magát igyekszik felfüggeszteni, drámailag átélve az ebből eredő feszültséget. Ezzel szemben a feminista a férfiként, avagy a nem-feministaként, avagy a patriarhátusként kezelt másság autoritását fel akarja számolni, miközben nem osztozik annak tapasztalataiban. A feminista én a Másik általi elnyomás tudatosítása révén és annak ellenállva jön létre úgy, hogy a saját tapasztalatát akarja érvényesíteni.

A feminista antropológia éppen ebből a feszültségteli viszonyból származik, és az, aki ezt műveli, mindig két különböző viszonyulási módot él meg kutatásának szubjektumával szemben. Strathern felismeri a feminista antropológia hozzájárulását annak tanulmányozásához, hogy miként működnek az uralmi ideológiák a kollektív reprezentációkban és miként alakulnak ki a személyről való koncepciók, de úgy gondolja, hogy ezt az antropológia könnyen magába szippanthatja anélkül, hogy ettől alapjaiban megváltozna. Érve emellett az, hogy míg az előbbi „csak” a nőket vagy a nemek közti kapcsolatokat tanulmányozza, vagyis valami kevesebbet mint ami a „társadalom”, addig az utóbbi a társadalmi cselekvésről vagy a társadalomról a rendszer és a kollektív reprezentációk terminusaiban beszél. Módszertanilag pedig, míg az egyikben a kutató/szerző arra törekszik, hogy kutatásának alanyaival egy ideális együttműködési viszonyt alakítson ki, a másik esetben a párbeszéd a kettő között mindig asszimmetrikus marad.

... AVAGY KRITIKUS ÚTITÁRSÁK?

Véleményem szerint Strathern érvelésében több ponton is olyan csúsztatások vannak, amelyek nem engedik meg, mert nem akarják megengedni a feminista antropológia pozitív potenciáljának a felismerését. Ebben az összetételben számára a feminizmus mindaz, amivel az antropológia nem akar azonosulni. Például azzal, hogy – amint a feminista etnográfáról szóló paragrafusban tárgyaltuk – nem igazán képes a kutató/szerző autoritását felfüggeszteni még akkor sem, ha szövegét polifonikusan építi fel, avagy azzal, hogy a másságot, melyet megérteni kíván, nem igazán tudja teljes egészében elfogadni. Úgy tűnik, hogy ebben a párban az egyik a másiknak a rossz lelkiismeretként szerepel, ami részben igaz is, mert a feminizmus úgy akar az antropológiával „házasságra” lépni, hogy azt közben állandóan kritikailag felülvizsgálja.

Egyébként az ellentmondásos álláspontok közötti lebegés egyáltalán nem idegen magától az antropológiától sem. Gondolok itt elsősorban a kívülről való szemlélés és a belülről való megértés követelménye közti feszültségre, avagy a kutató különféle identifikációira, arra a folyamatra, amelyet az a saját és az idegen világgal való azonosulás és az attól való eltávolódás szakaszait felváltva, avagy éppen egyszerre él meg. Mindezek után miért ne lehetnének akkor beépíthetők szerkezetébe éppen a feminizmus által okozott „kellemetlenségek”, amelyek, ha úgy tetszik, még alkalmasabbak arra, hogy ezeket a mechanizmusokat tudatosítsák? Feszültségteli ez a találkozás amennyiben igen, valóban, a feminizmus felerősíti az antropológia létező dilemmáit és nem egy olyan „útitárs”, aki megkönnyíti az antropológus helyzetét. De nem lehetetlen, sőt, mondhatni kívánatos, és semmiképpen nem attól nehéz, hogy ebben a mássághoz való viszonyulás összegegyeztetetetlen mintái ütköznek össze, mint ahogyan azt Strathern véli.

A feminista én számára a Másik (mint a kutatás tárgya) nem merül ki az elnyomó és alárendelő alanyban, hanem magának a dominanciának a folyamata, amelyben, ha úgy tetszik, szerepet játszik mind a másik nő, mind pedig a másik férfi, sőt a nők közti, valamint a férfiak közti viszonyok is. Ennélfogva a feminizmus nyilván nem arra irányul, hogy felszámolja ezeket a másokat, hanem arra, hogy rámutasson, miként néznek ki az uralmi rendszerek az alárendelt szempontjából és ezek miként alakítják át a kulturális különbségeket társadalmi egyenlőtlenségekké. Nem a feminizmus az, tehát, ami felszámolja a különbséget, hanem a dominancia általa elemzett és valójában megváltoztatni kívánt rendszerei manipulálják azt, hol elrejtve az egyetemesség leple alatt, hol elnyomva a feltételezett esszenciák miatt. A feminizmus továbbá nem a „nő” természetes meghosszabbítása, hanem opció bizonyos értékek és szemléletek mellett, és ilyen értelemben sem igaz az, hogy számára a „férfi”, mint ellenfél, a felszámolandó Másik.

A maga során az antropológiai én Másik-ja sem olyan homogén, mint ahogyan Strathern ebben a gondolatmenetében sejteti. Hiszen egy olyan életvilágot testesít meg, amely kulturálisan sokféle és amelyben számos pozíciók, érdekek és

szemléletek feszülnek egymásnak persze elképzelhető, hogy úgy, hogy ezek közül egyeseknek erősebb a hangja, értsd nagyobb a hatalma arra, hogy a saját partikularitását azonosítsa a Kultúrával. Kit reprezentál ilyen helyzetben az antropológus? Ha a különféle másságok közül csak az egyiknek a szempontját érvényesíti, akkor nem-e azt teszi amivel Strathern a feminizmust vádolja, vagyis hogy felszámolja a belső különbségeket, miközben, igen, lehet hogy tiszteletben tartja a kutató és a vizsgált társadalom életvilága közti differenciát?

A FEMINISTA KRITIKA JELENTÉSEI

Feminizmus és antropológia találkozásának lehetőségét éppen az adja, hogy mindkettő képes a sokféle különbségnek, valamint a kulturális különbségek társadalmilag felépített jellegének a felismerésére. Külön-külön ezzel mást-mást kezdhet. De a feminista antropológia mint egész biztosan a hatalmi viszonyok és uralmi rendszerek kontextusába helyezi mindezt, és ezért sem igaz az, hogy nem képes a társadalom működésének leírására, hiszen a nemiséggel kapcsolatos identifikációkat és kapcsolatokat olyan mechanizmusokként elemzi, amelyek a társadalom egész hálóját átszövik.

Ennek következtében célja az, hogy a különféle másságokat felismerve és ezeknek hangot adva megértse, az adott társadalmi kontextusban ezek és a közöttük levő kapcsolatok miért alakulnak úgy, ahogyan alakulnak, de az is, hogy kimutassa, a hatalmi rendszer alárendelt szubjektumai miként küzdenek meg azért, hogy gondolataiknak és érzéseiknek hangot adjanak, avagy azért, hogy az igazságtalanság-élményeiket okozó állapotokat megváltoztassák. A feminista antropológiának az uralmi rendszerekkel szembeni kritikája éppen ezt jelenti: a belső kritikai hangok felfedezését, megszólaltatását és felerősítését, illetve a legalábbis látszólag létező változtatási szándékok támogatását.

Emögött az álláspont mögött az az elképzelés áll, hogy habár a hatalmi rendszerek meghatározzák az egyének mozgásterét, lévén, hogy bizonyos társadalmi pozíciókba helyezik őket és mindezt a róluk alkotott kulturális reprezentációk révén is legitimálják, ezek mégis cselekvő alanyok maradnak, akik lehetőségeikhez mérten mindennapjaik során döntéseket hoznak és felelőségeket vállalnak. És persze az a meggyőződés is, hogy az egyenlőtlenségek által jellemzett társadalmon lehetőség szerint állandóan javítani kell, ha másképp nem, hát legalább úgy, hogy hangot adunk a hatalmi viszonyok veszteseinek, ha úgy tetszik, a legkisebb kis-embereknek és ezek kritikájának.

Amennyiben mind az antropológia, mind pedig a feminizmus a nyugati típusú modernitás termékei, szembe kell nézniük az euro- és etnocentrizmus csapdájával. A maguk története során külön-külön ezt meg is tették, sokszor a nem-nyugati világok felől jövő kritikák hatására. De hogyan kezeli a feminista antropológia a maga imminens etnocentrizmusát? Mit kezd, kérdezi Harvey (1998), példá-

ul a nemi erőszak, avagy a családon belüli erőszak problémájával? Akkor, amikor antropológusként olyan problémákról ír, amelyek a feminizmus politikai programjában kitüntetett helyet foglalnak el, a következő dilemmával találja szembe magát: tudja, mi forog ott kockán és tudja, hogy miért nem tud ezzel egyet érteni (a saját életvilágában), de azt is tudja, hogy nem tudja pontosan mivel is áll szemben (a vizsgált életvilágban) miközben a kulturális különbségeket tiszteletben próbálja tartani. Ilyen esetben a kutató egyéni opciójától függ, hogy mit kezd etnográfiai tanulmányaival. Ha feminista eszmék vezérlik, mondom én, bizonyára azok az elvek lesznek irányadók számára, amiket az előző paragrafusban már kifejtettem. Ha az „ügyvédeskedést” (*advocacy*) elfogadhatatlannak tartja, akkor etnográfija megmaradhat hierarchikusan szerveződő nemi kapcsolatokról szóló tanulmánynak, de felismerheti, hogy ez a nemi egyenlőtlenségekről vallott kulturális koncepciókról való elmélkedés esélye is lehet. Azt is hangsúlyoznám ebben az összefüggésben, hogy a kulturális relativizmus eszméjének mint módszertani princípiumnak a fenntartása mellett az is fontos, hogy lássuk, ezt miként szokták instrumentalizálni a fennálló hatalmi viszonyok között, miként használják fel például arra, hogy bizonyos társadalmi kategóriák elnyomását legitimálják, *ad absurdum*, a kulturális különbség tiszteletben tartására való hivatkozással.

A FEMINISTA ANTROPOLÓGIA POTENCIÁLJAI

Az antropológia köztudottan a kulturális különbségek, valamint az antropológiai én és a másik közti hatalmi viszonyok megértésére irányul. Közben, amint Moore (1988) hangsúlyozza, célja nem az, hogy a kulturális különbségeket abszolutizálja, hanem hogy a kulturális megértés akadályait leépítse és feltárja a kulturális hasonlóságokon alapuló kommunikáció lehetőségét. Röviden, egyaránt képesnek kell lennie mind az etnocentrizmus, mind pedig az abszolút kulturális relativizmus kritikájára.

A maga során a feminizmus a nemi különbségekre koncentrál, azok társadalmi létrehozatalát, fenntartását és használatát vizsgálja. Egyszerű lenne azt feltételezni, hogy, mint ilyen, nem más mint a nőkről, a nők érdekében és a nők által artikulált diskurzus. De legalábbis a feminista antropológiát nem egyszerűen az definiálja, hogy milyen nemük van a kutatóknak és a vizsgálat alanyainak, és hogy az előbbieket az utóbbiak nevében beszélnek-e vagy sem. A dolog ennél sokkal bonyolultabb és sokkal több implikációja van. Emlékezzünk az előző fejezetekben kihangsúlyozott elvekre: egy kutatás akkor válik feminista vizsgálattá, amikor a nemek szerinti osztályozást és rétegződést a társadalom centrális működési elveként elemzi és rámutat arra, hogy a hatalmi viszonyok miként hozzák létre a nemek közti kulturális különbségeket és miként használják ezeket a társadalmi egyenlőtlenségek legitimálására.

A feminista antropológia mind az antropológia, mind pedig a feminizmus számára fontos felismerésekkel járul hozzá az általuk lényegesnek tartott problémákról való gondolkodáshoz. Moore szerint egyfelől tudatosítja, hogy annak, amit az antropológia kulturális különbségnek nevez, nincs prioritása más, például a nemi, az osztály, az etnikai stb. különbségekhez képest. Potenciálja éppen abban áll, hogy kimutatja, mindezek a differenciák miként hatnak egymásra, miként léteznek egymáson keresztül és miért van az, hogy az emberek bizonyos körülmények között bizonyos különbségeket tartanak elsőrendűeknek és fontosoknak, míg másokat leértékelnek, vagy éppen elrejtene. Magyarán: a feminista antropológiának igen fontos hozzájárulása lehet az antropológiai kultúrafogalom átalakításához úgy, hogy ez magába foglalja a különféle különbségek kölcsönhatásait és azokra a hatalmi viszonyokra is vonatkozzon, amelyek mindezt irányítják.

Másfelől pedig a feminista antropológia nyilván a feminista szemlélet gazdagításához és alakításához is hozzájárul. Adatokkal szolgál arról, hogy kultúrákként mennyire különböző lehet a nők státusa, a nemek közti munkamegosztás avagy a család formája. Ezáltal a nő egyetemes kategóriáját dekonstruálja, aminek, nyilván, hatása van arra a feminista elképzelésre, amely eredetileg általa vélte megalapozni politikai követeléseit a „nők” nevében, hogy feltételezte, tapasztalataikban van valami egyetemes és általános attól függetlenül, hogy azok milyen társadalmi és kulturális környezetben artikulálódnak. A feminista antropológia kiemeli: a nők státusában lehet valami egyetemes sajátosság, ennek konkrét jelentéseit és szerveződési módozatait azonban nem előfeltételezni, hanem bebizonyítani kell esettanulmányokon keresztül. Ezen túl azonban, mondja Moore, ahhoz, hogy a nők közti szolidaritást kinyilvánítsuk vagy akár kiépítsük nincs szükségünk arra az eszmére, hogy a nők mindig és mindenütt egyformák vagy egyformáknak kell lenniük. A nők közti különbségek felismerése nem jelenti a feminista identitáspolitika lehetetlenségét. Többek között ezt tanulhatja a feminizmus attól a feminista antropológiától, melynek célja az, hogy nyugtázza és értékelje a sokféleséget és a különbözőséget, mégpedig úgy, hogy rámutat ezek társadalmi létrehozatalára és használatára, és a különbségeket áthidaló kommunikáció és szolidaritás érdekében szólal meg.

Feladatok

- A feminista etnográfia által pontozott témák mentén elemezd saját terepkutatásod nemiséggel kapcsolatos implikációit.
- Tegyél kísérletet két olyan szöveg megírására, amely ugyanazon empirikus anyagra épül úgy, hogy az egyik az elméletalkotásban, a másik pedig a különféle narratívák egymásravezetkezésében teremti meg a szerző autoritását.
- Mutass rá a feminizmus és az antropológia találkozási pontjain létrejövő, feszültségekkel teli, de konstruktív kutatási szemlélet jellegzetességeire.