

DIFERENȚA CARE CONTEAZĂ. DIVERSITATEA
SOCIO-CULTURALĂ PRIN LENTILA
ANTROPOLOGIEI FEMINISTE

Cluj: DESIRE, 2002

CUPRINS

INTRODUCERE

Aceeași diversitate – priviri diferite 9

I

Pasiunea și critica diferenței. Cadre disciplinare 25

De la feminitate, prin gen, spre diferența multiplă 31
Alteritățile antropologiei feministe 57

II

Constituirea diferenței care contează. Repere teoretice
83

Identificări la răscrucea dintre etnicitate și gen 87
Naționalizarea genului și genizarea națiunii 113

III
Diferența transformată în inegalitate.
Priviri dinspre România 139

Ordinea de gen într-un spațiu multiethnic	145
Patriarhate, feminisme, și poziții subiect pentru femei	169

POSTFAȚĂ
Pentru o lectură feministă a societății românești
193

Bibliografie 205

Summary 219

Összefoglaló 221

Contents 223

Tartalomjegyzék 225

INTRODUCERE

ACEEAȘI DIVERSITATE - PRIVIRI DIFERITE

*Pentru un om, care nu mai are cămin, scrisul devine
locul existenței sale¹,*

formulam în finalul analizei mele făcute despre politicile identitare naționaliste în contextul relațiilor româno-maghiare din România (Magyari-Vincze, 1997a), parafrazându-l pe Theodor Adorno. Opțiunea pentru o astfel de autopoziționare a rezultat atunci din efortul de a mă localiza într-o poziție critică față de fundamentalismele și exclusivismele din ambele părți și de a găsi un spațiu al identificării transnaționale. Pe atunci am urmărit să creionez, totodată, șansele analizei societății proprii, în particular potențialul teoretic, metodologic și critic al antropologiei culturale native în România. Căutam repere conceptuale, care să mă ajute în

¹ Theodor Adorno: *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London: New Left Books, 1951: 87

deconstrucția categoriilor identitare naturalizate de către naționalism, la acea vreme găsindu-le în antropologia politică a relației dintre simbolism și putere, cultură și politică, reprezentare discursivă și practică socială.

De atunci, privirea mea a fost tot mai accentuat structurată de lentila feministă², așa cum remodelează ea antropologia, fiind formată, la rândul ei, de către aceasta. Ea, sau mai bine zis antropologia feministă, mi se pare acum cel mai eficient instrument pentru combinarea criticismului cu autorefecția în abordarea politicilor diferenței fără a renunța la diversitate. Și asta nu numai pentru că lucrează cu un bagaj conceptual încercat în multiple contexte social-istorice, ci și pentru că prin introducerea perspectivei diferenței de gen, evidențiază multitudinea experiențelor din interiorul comunităților definite prin identitatea etnică și complexe relații dintre ordinea de gen și cea etnică/ națională.

Datorită rădăcinilor sale disciplinare, antropologia feministă atrage atenția asupra relației dintre diferența culturală și diferența de gen și – în contextul analizei politicilor identitare – interoghează întrepătrunderea proceselor de genizare, sexualizare și etnicizare în

² Despre procesele de instituționalizare a feminismului academic, despre abordarea feministă a producției și diseminării cunoașterii, precum și despre relația dintre teorie și practică, așa cum este ea tratată în relația dintre feministele din interiorul și din afara sferei academice, vezi, spre exemplu, prefața mea scrisă la volumul de interviuri realizate cu feministe din universități olandeze și britanice (Magyari-Vincze, 2002b).

structurarea unei ordini hegemonice patriarhale, sexiste și naționaliste. Totodată, ea ne dă reperi conceptuale pentru înțelegerea motivațiilor raționale și emoționale ce stau, la un moment dat, la baza investiției în identitatea națională, respectiv în feminitatea și masculinitatea produsă de naționalism, sau, într-un alt moment, la baza rezistenței față de aceste poziții subiect. Fără această contribuție n-am recunoaște că, alături de etnicitate, atât genul cât și sexualitatea joacă un rol important în constituirea dorinței de identificare cu naționalismul, căci facilitează capacitatea individului de a se imagina ca parte a unei relații de rudenie, în numele căreia naționalismul poate să-i impună chiar sacrificiul ultim. În fine, antropologia feministă subliniază responsabilitatea feminismului ca politică identitară de a conștientiza propriile mecanisme exclusiviste și de a construi o poziție nu numai antipatriarhală și antisexistă, dar și, după caz, antirasistă și antinaționalistă.

Diversitatea culturală și critica antropologică a culturalismului

Antropologia este, prin excelență, disciplina care a democratizat noțiunea de cultură și a propus o analiză descriptivă a diversității culturale, urmărind să înțeleagă comportamentul uman în contextul cultural în care el se articulează, dobândește sens și semnificație. Într-o primă accepțiune, termenul de cultură s-a utilizat pentru a

desemna setul de valori, sensuri etc. împărtășite în cadrul unui grup, valori, sensuri etc., care s-au presupus a delimita diferitele grupuri unele de altele odată pentru totdeauna, și a fi în mod asemănător înțelese de către toți membrii grupului. Astfel, s-a vorbit despre cultura unei națiuni, cultura clasei muncitoare, cultura juvenilă, cultura femeilor etc., de parcă toți membrii națiunii, toți muncitorii, toți tinerii, toate femeile etc. ar avea niște caracteristici naturale atemporale, și s-ar deosebi de toți cei care aparțin unor alte națiuni, altor clase sociale, altor genuri, altor religii etc.

Mai târziu, această abordare esențialistă și structuralistă s-a abandonat în favoarea accepțiunilor procesuale și constructiviste care, analizând cultura, își pun întrebări de genul: ce fac indivizii cu cultura lor, cum se produc sensurile, cum se construiesc diferențele, cum devin anumite sensuri, înțelesuri dominante la un anumit moment, cum anumite moduri de a fi și de a gândi se clasifică ca fiind deviante, marginale, inacceptabile. Într-un cuvânt, politica culturii, funcția socială și politică a culturii au devenit temele majore ale cercetării și, implicit, antropologia culturală, caracterizată printr-o pasiune pentru cultură, a elaborat propria sa critică, în particular critica culturalismului.

Critica culturalismului ne atrage atenția asupra pericolului de a utiliza „cultura” ca explicația ultimă a comportamentului individual și colectiv și argumentează în favoarea unei paradigme care interoghează constituirea și utilizarea ei de către indivizi și grupuri în

practica lor cotidiană, de-a lungul efortului lor de a se defini și poziționa unii față de ceilalți. În această accepțiune, cultura nu mai este considerată a fi factorul explicativ ultim, ci ca element construit și utilizat la rândul său în practica socială pentru a crea și justifica o anumită ordine, ierarhie socială, în care pozițiile dominante ale unora se reproduc în detrimentul celor fără putere. Critica culturalismului implică deci și analiza modalităților în care categorii sociale dominante justifică inegalitățile sociale prin argumente de natură culturală. În fine, relevă că nu diferența culturală reificată, ci distribuția inegală a puterii (materiale și simbolice) produce inegalitățile sociale.

În acest punct al exercițiului său autocritic, antropologia are multe de învățat de la teoria feministă a diferențelor, după cum și feminismul universalist trebuie să se alimenteze din modalitatea antropologică de a trata diversitatea culturală. Așa cum afirmă antropologa britanică Henrietta L. Moore, antropologia feministă ne atrage atenția asupra faptului că în anumite contexte sociale, anumite diferențe contează, se definesc ca importante, prioritare – rolul analistului fiind, în aceste condiții, să înțeleagă de ce se întâmplă lucrurile tocmai așa, și nu altfel. Tot ea, antropologia feministă, ne ajută să considerăm ce se întâmplă la intersecția diferitelor forme ale diferenței, și să vedem, spre exemplu, cum se distribuie puterea între femei și bărbați de etnie, religie, vârstă, orientare sexuală, poziție socială diferită.

Tot pentru deculturalizarea concepției despre cultură sunt și antropologii aflați în căutarea fundamentelor cercetării antropologice a societății complexe, heterogene (vezi, de exemplu, concepția distributivă despre cultură a lui Ulf Hannerz, 1992, și/ sau a Mariannei Gullestad, 1991, despre împărtășirea și diversitatea culturală), precum și cei care localizează cultura în practică (vezi Pierre Bourdieu, 1973, 1991; Sherry B. Ortner, 1984). La rândul său, domeniul interdisciplinar *cultural studies* este și el unul în cadrul căruia reprezentările culturale se discută în strânsă legătură cu politicul și se accentuează dimensiunea ideologică a culturii (spre exemplu, în Robert Boccock, 1992; Cornel West, 1994; Stuart Hall, 1997).

Din orice direcție ne-am apropia de reînnoirea concepțiilor despre cultură în antropologie, putem conchide că, într-un final, rezultatul acestor schimbări este formarea unei abordări constructiviste a diversității culturale (privită prin procesele simbolice și materiale, care o produc) și capacitatea de a trata diferența nu numai ca fiind constituită între „culturi” diferite, ci și în interiorul aceleiași culturi. Prin ideea conform căreia cultura se întruchipează în practica socială (nu există, deci, în afara celei din urmă), și – prin dimensiunea sa ideologică – constituie realitatea socială (căci prin puterea sa de a defini sensuri „adecvate”, normalizează ordini și ierarhii sociale, ascunde relații de putere, legitimează inegalități sociale), dizolvăm și tradiționala distincție dintre „cultură” și „societate”. Depășim deci opoziția

dintre „culturalism” și „sociologism”, ne apropiem de un mod de abordare în care cultura devine instrument al interogării întregii vieți sociale, economice, politice. Astfel, paradoxal, prin depășirea culturalismului (dar de fapt printr-o nouă concepție despre cultură) analiza culturală câștigă teren și în afara antropologiei, reflectând asupra organizării, structurării vieții umane prin forme și practici culturale.

Diferența de gen și critica feministă a opoziției dintre egalitate și diferență

Problematica diferenței de gen domină câmpul ideatic al cărții, discuția despre aspectele teoretice, metodologice și politice ale feminismului academic și cel activist relevă în mai multe capitole modul în care feminismul introduce în producția științifică și conștiința publică relevanța diferenței de gen, și/ sau a diferenței sexuale dintre femei și bărbați. Introducerea noastră nu își poate propune să avanseze toate ideile pe larg dezbătute, de exemplu, cu ocazia reconstituirii drumului străbătut de paradigma feministă de la feminitate la diferența multiplă (capitolul I), sau în contextul discuțiilor despre intersectarea identificărilor etnice și de gen și despre naționalizarea genului/ genizarea națiunii (capitolul II), sau cu prilejul analizei experiențelor genizate și a discursurilor producătoare de poziții subiect

pentru femeii observabile în cazul României socialiste și postsocialiste (capitolul III).

Din aceste motive, aici accentuez doar convingerea că tăria feminismului constă, printre altele, în capacitatea de a recunoaște și de a transcende diferența, de a deconstrui opoziția binară dintre egalitate și diferență, precum și de a nu privi alteritatea ca fiind diferită față de „eu”, ci de a o imagina ca normalitate și de a conștientiza diferența „eului”.

Conform Rosemariei Buikema (1995), dezvoltarea teoriei feministe cunoaște trei paradigme, cea a egalității, a diferenței și a deconstrucției. Prima urmărește să elimine dezavantajele femeii, să suplinească informațiile despre femeii, și, atât pe plan politic, cât și teoretic, este orientată către eliminarea diferențelor dintre femeii și bărbați, considerate ca fiind responsabile pentru constituirea inegalităților sociale dintre aceștia. Critica feministă realizată în acest spirit este una dominată de ideea emancipării, sau, altfel spus, de dorința și scopul de a scoate femeia din statutul de „al doilea sex”. Se adresează ori modului de gândire și practicii sexiste, care situează femeile ca grup în poziții subordonate, ori femeilor individuale, considerate a fi incapabile de a scăpa de feminitate, obstacol în calea realizării lor ca ființe autonome. Oricum ar fi, sub influența liberalismului, feminismul egalității nu contestă *status quo*-ul, încearcă să îmbunătățească poziția și condiția femeilor în structurile existente, conform modelului masculin. Este clar deci că în această ipostază diferența

dintre femei și bărbați se definește drept opusul, ba chiar obstacolul egalității, și pentru realizarea celei din urmă se crede a fi indicată renunțarea la prima. Astfel, menținerea iluziei posibilității egalității, de fapt reproduce credința în superioritatea valorilor masculine, femininul rămânând pe poziția de „celălalt”, care cel mult poate să tindă să iasă din condiția sa de alteritate negativă.

Paradigma diferenței sexuale, în schimb, reinterpretează scopurile și mijloacele feminismului, convinsă fiind că până nu se demistifică falsul universalism masculin și nu se face o critică a sistemului care favorizează valorile masculine, șansa femeilor de a se elibera din condiția lor de subordonare nici măcar nu se poate concepe. Termenii ca vocea femeilor, experiența femeilor, sau, pur și simplu, feminitatea, respectiv strategiile de construire a discursului feminin, a spațiilor numai pentru femei, și evaluarea pozitivă a sexualității feminine, inclusiv a maternității, denotă, și ele, concepția conform căreia egalitatea este opusul diferenței. Numai că în acest caz se mizează pe diferență și se renunță la egalitatea care suprimă diferența și care, atinsă fiind, ar însemna transformarea femeilor în bărbați. Feminismul radical, căci el este purtătorul acestor idei, crede în realizarea egalității doar în spațiile eliberate de puterea masculinistă și astfel alimentează iluzia superiorității femininului, transformând-o în alteritate pozitivă.

Paradoxal, feminismul deconstructivist este cel care ajunge să constituie un echilibru între principiul diferenței și cel al egalității, dar tot el produce și

cutremurul major în istoria feminismului, în urma căruia acesta nu mai poate supraviețui ca fiind expresia solidarității universale a femeilor în lupta lor împotriva opresiunii. El conceptualizează atât diferența sexuală, cât și opoziția dintre egalitate și diferență ca o diferență - respectiv opoziție - construită social, recunoscând, totodată, diversitatea experiențelor feminine și a diferențelor multiple, care contează în viața femeilor de etnie, vârstă, orientare sexuală etc. diferită. Analiza lui Joan W. Scott (1990) relevă complexitatea problemei rezultate din aparenta contradicție dintre revendicarea ca diferența să nu fie relevantă în asigurarea șanselor de afirmare a femeilor și cea care militează pentru considerarea diferenței, adică a intereselor, nevoilor, caracteristicilor feminine. Ea consideră că dezbaterea „egalitate-versus-diferență” este o capcană intelectuală, dar că, în condițiile în care feminismul nu poate renunța nici la diferență și nici la egalitate, îi rămâne să demaște relațiile de putere constituite prin presupunerea acestei dihotomii. Scott argumentează: apelul la egalitate înseamnă ignorarea diferențelor între indivizi cu un anumit scop și într-un anumit context, dar presupune doar ideea echivalenței, și nu asemănarea dintre femei și bărbați. Căci opusul egalității nu este diferența, ci inegalitatea, chiar și mai mult, noțiunea politică a egalității include recunoașterea existenței diferențelor, depinde de ea, căci dacă indivizii ar fi identici, revendicarea egalității nu și-ar mai avea rostul. Pe scurt, dihotomia „egalitate-versus-diferență” poate fi eliminată

prin definirea egalității ca și indiferența deliberată față de anumite diferențe, în anumite condiții și cu anumite scopuri. Realizarea acestui lucru este importantă pentru feminism, căci, dacă el nu poate să deconstruiască această opoziție binară, atunci rămâne într-o poziție imposibilă, nu poate evada din capcana presupunerii conform căreia, deoarece femeile nu pot deveni identice cu bărbații în toate privințele, ele nu se pot aștepta să fie egale cu ei. La baza gândirii alternative propuse de Scott stă ideea nevoii insistenței asupra diferențelor, dar nu a diferențelor sexuale presupuse a fi înnăscute și explicabile biologic, ci asupra diverselor diferențe existente atât între femei și bărbați, cât și între femei, respectiv bărbați. Relativizarea categoriilor „femei” și „bărbați” trebuie să meargă mână-n mână cu recunoașterea naturii contingente a strategiilor politice feministe. Căci, în diferite condiții pot fi utilizate diferite argumente ale diferenței, fără însă a invoca calități absolute pentru femei și bărbați. Spre exemplu, sunt momente când are sens să se facă apel la maternitate pentru a revendica considerarea acestui rol social, dar sunt contexte în care maternitatea este irelevantă pentru comportamentul femeilor. De aceea este inoportună asimilarea feminității cu maternitatea, căci asta ar face imposibilă anumite opțiuni pentru femei și ar nega diferențele între ele. Insistența asupra diferențelor trebuie să se bazeze pe deconstruirea, și nu pe presupunerea unor categorii esențialiste, pe critica ordinii de gen normative și pe articularea unei identități politice pentru

femei care să nu reproducă stereotipiile culturale despre ele. Tocmai în asta stă puterea feminismului: să imagineze și să realizeze strategii politice „deconstructiviste” într-o lume construită prin și în opoziții binare. Căci istoria sa demonstrează că el a refuzat întotdeauna acceptarea dihotomiilor simple, a urmărit să demonstreze că egalitatea necesită recunoașterea și includerea diferenței și a reușit să reconcilieze teoriile/ strategiile pentru drepturi egale cu conceptele/ practicile despre și pentru diferență (Scott, 1990: 145).

Câmpul ideatic și structura volumului

Antropologia social-culturală și studiile feministe sunt premisele disciplinare în cadrul și la răscrucea cărora îmi propun să tratez în această carte problema diversității, fiind convinsă de faptul că antropologia feministă este lentila prin care, datorită argumentărilor prezentate mai sus, devin posibile privirile diferite asupra ei. Pornind de la reconstituirea drumului parcurs în aceste domenii de la pasiunea diferenței la critica ei (Capitolul I), trecând apoi prin conceptualizarea proceselor de constituire a diferenței care contează (în Capitolul II), - în fine, în Capitolul III ,- ajung la analiza transformării diferenței în inegalitate în societatea românească.

Primul capitol al cărții reconstituie formarea cadrelor disciplinare în care lucrez, relevă câteva dintre

etapele istoriilor lor, punând până la urmă în discuție specificul antropologiei feministe. După cum mulți analiști au observat, „tranziția” postsocialistă este caracterizată, printre altele, de răbufnirea diferențelor și diversității, atât pe plan politic (exprimându-se prin politicile identitare articulate în numele diferenței), cât și pe plan economic (manifestându-se în constituirea și creșterea vizibilă a distanței sociale între diverse categorii). Practicile sociale producătoare de diferențe/ inegalități, conceptele culturale despre diversitate/ excluderea alterității, precum și modalitățile prin care cele două dimensiuni sunt interconectate – producându-se și legitimându-se reciproc – pot fi analizate, prin excelență, cu mijloacele antropologiei culturale și ale cercetării interdisciplinare feministe. Căci ambele au fost și sunt caracterizate de pasiunea diferenței (subiectul lor definindu-se în relație cu alteritatea), dar și de abilitatea de a trata critic abordările esențialiste/ exclusiviste ale diferenței, precum și de un potențial teoretic capabil să integreze în propriul discurs și practică principiile cercetării participative (*participatory* sau *action research*).

Al doilea capitol atrage atenția asupra rolului pe care feminismul – ca paradigmă teoretică și mișcare socială – îl joacă atât în recunoașterea identităților multiple care contează în viața personală și publică, cât și în definirea unor politici ale diferențelor multiple. Din nou, antropologia culturală și teoria feministă asigură reperele teoretice ale discuției despre modul în care fiecare cultură elaborează și utilizează sisteme de

clasificare între „noi” și „ei”, și – prin mecanisme culturale/ simbolice și procese sociale/ materiale – constituie identitatea și diferența atât la nivelul discursurilor și instituțiilor dominante, cât și la cel al experiențelor personale. Se relevă cum, în diverse contexte istorice și politice, trăirea vieții și organizarea socială se desfășoară, printre altele, prin mobilizarea și interpelarea indivizilor și colectivităților prin anumite calități ale lor. În anumite condiții, etnicitatea devine diferența care contează, politica identității etnonaționale domină sfera publică și indivizii reacționează prompt atunci când sistemul li se adresează în calitatea lor de membri ai unui grup etnic. Alteori și/ sau în anumite perioade ale vieții personale, genul funcționează ca cea mai importantă marcă a diferenței și feminismul, constituent al gândirii despre și al practicii legate de feminitate, devine o politică legitimă.

Ultimul capitol al cărții își propune să discute despre modalitățile în care ordinea de gen și ordinea etnică se articulează în România, punând accent îndeosebi pe prima. Observă că, precum se întâmplă de obicei, și în contextul socialist și postsocialist al acestei țări, sistemul discursiv și instituțional a oferit/ oferă (a impus/ impune) indivizilor un set de categorii identitare, prin care ei să se autodefinească și să-i definească pe ceilalți, precum și o scară valorică de ierarhizare a acestora. Atrage atenția însă asupra faptului că, și în acest caz, performanța indivizilor este practica prin care puterea respectivă se realizează sau nu, și experiențele

genizate, precum și alte experiențe identitare, se constituie între acomodarea la și rezistența față de regimul de gen normativ, hegemonic. De aceea, conchide că analiza ordinii de gen dintr-o perspectivă feministă, se interesează de modul în care construcțiile discursive și instituționale ale genului și experiențele subiective ale feminității și masculinității se constituie reciproc. Considerând că acestea din urmă sunt încorporate în regimuri de putere și dobândesc semnificații în cadrul unei ordini sociale și culturale mai largi, articolele acestui capitol analizează aspectele simbolice și implicațiile materiale ale proceselor care transformă diferența în inegalitate. Și, nu în ultimul rând, își propun să discute despre ele atât în termenii diferențelor dintre femei și bărbați, cât și ai celor dintre femei (și bărbați) de etnie diferită, precum și în contextul diverselor politici identitare producătoare de poziții subiect cu care să se identifice.

*

Identitățile și diferențele multiple sunt o constantă a vieții umane, la fel cum și exploatarea unora dintre ele ca prioritare față de celelalte este un mecanism universal, care structurează diversitatea social-culturală, utilizând identitățile ca principii ale includerii/ excluderii și transformând diferențele în inegalitate. Discursurile și practicile instituționale produc pozițiile subiect accesibile indivizilor într-un anumit loc și timp, dar nu-și pot

exercita puterea fără complicitatea lor. Conștientizând aceste lucruri, cartea accentuează potențialul eliberator al feminismului (nu numai față de femei, ci și în raport cu toți indivizii situați în poziții subordonate și dezavantajoase), abilitatea sa de a construi și reprezenta subiectul autonom și responsabil, capabil să conteste autoritatea regimului, să-și exercite libertatea personală fără să fie marginalizat și incriminat pentru asta, și să-și asume responsabilitatea pentru acțiunile sale. Totodată, pe lângă recunoașterea faptului că azi – în contextul proceselor transnaționale – diversitatea social-culturală continuă să fie o constantă preocupare pentru elitele politicilor identitare, dar și o provocare a conviețuirilor cotidiene, prin acest volum îmi exprim și convingerea conform căreia antropologia feministă oferă cele mai eficiente instrumente teoretice, empirice și critice pentru investigarea ei.

Într-un cuvânt, „Diferența care contează” este o carte despre și pentru feminism, asumând această poziție într-un context politic și academic ostil, sau cel puțin rezistent feminismului. În condițiile în care politicile identitare sunt dominate de naționalismul cuplat cu sexism și homofobie, ea se naște în speranța existenței unei solidarități cu femei și bărbați de etnii, orientări sexuale și profesii diferite, bazată, printre altele, pe convingerea că, parafrazând-o pe Virginia Woolf,

... lumea întreagă este căminul lor³.

³ Virginia Woolf: *Three Guineas*, 1938, reprint London: Penguin, 1978

I
PASIUNEA ȘI CRITICA DIFERENȚEI
CADRE DISCIPLINARE

Antropologia social-culturală și studiile feministe sunt cadrele disciplinare în care îmi propun să discut în această carte despre problema diversității și diferenței, să reflectez (în capitolul II) asupra conceptelor utilizabile în abordarea lor teoretică, și să prezint (în capitolul III) studii de caz despre transformarea diferenței în inegalitate în societatea românească. Primul capitol al cărții reconstituie formarea acestor cadre, relevă câteva dintre etapele istoriei lor, punând până la urmă în discuție specificul antropologiei feministe. După cum mulți analiști au observat, „tranziția” postsocialistă este caracterizată, printre altele, de răbufnirea diferențelor și diversității, atât pe plan politic (exprimându-se prin politicile identitare articulate în numele diferenței), cât și pe plan economic (manifestându-se în constituirea și creșterea vizibilă a distanței sociale între diverse categorii). Practicile sociale producătoare de diferențe/ inegalități, conceptele culturale despre diversitate/ excluderea alterității, precum și modalitățile, prin care cele două dimensiuni sunt interconectate – producându-se și legitimându-se reciproc – pot fi analizate, prin excelență, cu mijloacele antropologiei

culturale și a cercetării interdisciplinare feministe. Căci ambele au fost și sunt caracterizate de pasiunea explicită față de diferență (subiectul lor definindu-se în relație cu alteritatea), dar și de abilitatea de a trata critic abordările esențialiste/exclusiviste ale diferenței, precum și de un potențial teoretic capabil să integreze în propriul discurs și practică principiile cercetării participative (participatory sau action research).

Primul articol al capitolului trasează liniile de dezvoltare ale feminismului ca paradigmă teoretică, prin reconstituirea sensurilor a trei dintre conceptele sale de bază: experiența femeilor, experiențe genizate, diferența multiplă. Urmărește modalitățile prin care, în această „disciplină”, se realizează critica perspectivei universalizatoare, insensibilă la gen și constituirea/ legitimizarea unui nou teritoriu epistemologic, definit prin asumarea conștiinței de gen (gender-awareness) atât pe plan teoretic și metodologic, cât și pe planul eticii și politicii cunoașterii.

Al doilea studiu reconstituie etapele întâlnirilor dintre antropologie și feminism atât în termenii principalelor lor concepte, cât și în cei ai modului în care – în explicația statutului femeilor – au înțeles să echilibreze între privirea universalistă și particularistă. Antropologia femeilor, antropologia genului și antropologia feministă sunt tratate pe rând, dar și ca un proces al dezbaterilor între ele, cu mențiunea că ultima se poate regăsi în celelalte două paradigme, dar are anumite caracteristici, de exemplu reflecția asupra relației dilematice dintre antropologie și feminism, care o deosebesc de

ele. În fine, se discută de ce și cum antropologia feministă este alteritatea antropologiei mainstream.

În totalitatea lui, capitolul argumentează în favoarea expertizei teoretice și metodologice a antropologiei culturale, a studiilor feministe și în particular a antropologiei feministe în domeniul diversității social-culturale. De asemenea, el accentuează potențialul critic al acestora față de abordările esențialiste ale diferenței, care, pe lângă faptul că stau sub fascinația revendicării dreptului de a fi diferit, nu recunosc alteritățile interioare, excluzându-le prin mecanisme asemănătoare celor, care, la un alt nivel, le contestă acest drept.

DE LA FEMINITATE, PRIN GEN, SPRE DIFERENȚA MULTIPLĂ

În acest articol îmi propun o reconstituire sumară a cadrelor conceptuale și metodologice ale cercetării feministe într-o manieră personală. După cum bine se știe, în teoria feministă, critica paradigmei dominante a științificității și producerea unor modele noi au mers întotdeauna mână-n mână. Critica perspectivei universaliste, gen-neutre (*gender-neutral*) și/ sau insensibile la gen (*gender-blind*) – precum și la toate punctele de vedere particulare ce se considerau a fi un impediment în calea obiectivității și neutralității științifice –, chiar dacă a însemnat și demascarea masculinismului aflat în spatele universalismului fals, în sine n-a fost suficientă pentru clădirea noului edificiu. Ea trebuia dublată de constituirea și legitimarea unei noi cunoașteri, realizate din punctul de vedere al experienței și poziției femeilor și/ sau din punctul de vedere al

constituirii identităților și relațiilor de gen, ambele legate de putere, pe scurt, de asumarea a tot ceea ce rezultă din conștiința de gen (*gender-awareness*). Acest ultim scop presupunea nu numai introducerea unor noi teme față de cele consacrate ale cunoașterii științifice și legitimarea metodelor calitative și/ sau multidisciplinare de cercetare, ci și transfigurarea conceptelor teoretice existente și elaborarea unor epistemologii proprii.

În cele ce urmează voi trata într-un prim pas probleme ce țin de definirea „cercetării feministe”, ocupându-mă ulterior de trei dintre conceptele de bază ale teoriei feministe (experiența femeilor, experiență genizată, diferență multiplă), situându-le în trei paradigme diferite ale acestuia și ilustrându-le cu principii de bază renumite.

Cunoșterea situată, responsabilă și dedicată justiției sociale

De-a lungul istoriei sale relativ scurte, dar cu o producție științifică cu atât mai spectaculoasă, studiile feministe s-au situat întotdeauna la răscrucea dintre discursul intra și discursul interdisciplinar. Produs al modernității – al paradigmei care caută să legitimizeze cunoașterea științifică universală, obiectivă și neutră –, acest teritoriu a devenit una dintre cele mai importante resurse ale regândirii (depășirii) acestei paradigme în interiorul fiecărei discipline, dar și o punte prin care se

realizează transcenderea frontierelor între discipline. Corpusul științific definit prin acest termen include atât producțiile din cadrul diverselor discipline (psihologia feministă, antropologia feministă etc. având la rândul său ca puncte de reper premisele disciplinei proprii și limbajul comun, dar multiplu, al feminismului), cât și reflecțiile despre aspectele teoretice, metodologice și epistemologice ale discursului feminist (considerentele teoriei feministe alimentându-se și din reflecțiile feministe din domeniile monodisciplinare ale cunoașterii).

De-a lungul dezvoltării sale, feminismul a cunoscut diverse puncte de vedere și în raport cu definirea cercetării feministe în termenii teoriei, metodologiei și epistemologiei sociale. Miza dezbaterii este, până la urmă, evidențierea vieții femeilor într-un context în care universalismul academic s-a dovedit a fi printre altele, o naturalizare a perspectivei masculine, precum și recunoașterea cunoștințelor produse prin analiza feministă drept cunoștințe valide, științifice și responsabile. Dacă unii consideră că cercetarea feministă se asociază cu metodele calitative de cercetare, care pot să aducă la iveală experiențe și sensuri trăite de către femei, alții apreciază utilizarea metodelor multiple, prin care fenomenul identităților și relațiilor de gen (ca aspecte ale tuturor fenomenelor, dar și ca relații de putere de sine stătătoare) poate fi analizat în complexitatea sa. Mulți sunt de acord că datele statistice pot atrage atenția asupra problemelor sociale din perspectiva femeilor ca probleme

ce au relevanță dincolo și dincoace de condiția și statutul femeilor în societate, iar investigațiile calitative contribuie la înțelegerea în adâncime și în detaliu a experiențelor trăite din perspectiva actorilor sociali investigați. Utilizarea metodelor multiple de cercetare a condus la recunoașterea faptului că, deoarece nu se poate susține ideea unor metode feministe distincte, cercetarea feministă se deosebește de alte tipuri de cercetare din alte perspective. S-a analizat chestiunea existenței unei metodologii feministe, nivel la care, dincolo de metodele utilizate, se pune problema practicii de cercetare (înainte de toate a relațiilor de putere între cercetătorii investigați), a formulării întrebărilor și a criteriilor de evaluare a rezultatelor și, mai ales, a implicațiilor etice și politice ale cercetării. În acești termeni există un consens asupra faptului că specificul abordării feministe constă în considerarea semnificației genului în diviziunea muncii și în producerea inegalităților sociale, precum și în elaborarea unor teorii și politici sensibile la gen. Feministele sunt de acord că acestei abordări îi este caracteristică utilizarea unor practici de cercetare bazate pe constituirea dialogului între „subiect” și „obiect”, pe recunoașterea implicării personale a cercetătorului și pe considerarea genului nu numai ca obiect de cercetare, dar și ca o dimensiune internă a întregului demers analitic. Totuși, deoarece în cadrul feminismului există numeroase perspective și poziții teoretice cu privire, de exemplu, la analiza relațiilor de putere între femei și bărbați și/ sau la considerarea diferențelor între femei și

a conceptualizării identităților multiple, nu se poate vorbi despre o singură metodologie specifică feminismului. Rămâne de văzut dacă la nivelul epistemologiei se poate identifica sau nu particularitatea ei distinctă, adică dacă feminismul are sau nu o viziune unică despre producerea și legitimitatea cunoașterii produse de el. Feminismul empirist, feminismul perspectivist (*standpoint*) și cel postmodern identifică diverse surse ale acestei legitimități, de aceea, și prin această dimensiune, feminismul există ca o multitudine de perspective în continuă dezbatere, ca o paradigmă dinamică care recunoaște caracterul contextual, situat social, al producției științifice și are o contribuție majoră la critica modelului tradițional al științificității⁴.

Studiile feministe – care nu se epuizează în investigațiile despre femei efectuate de către femei – sunt studii multidisciplinare bazate pe analiza empirică, teoretică și critică a realităților socio-umane, privite, desigur, din punctul de vedere al genizării acestora⁵, și

⁴ Vezi în Sandra Harding, 1987; J. McCarl Nielsen, 1990; Liz Stanley, (1993), 1997; Judith Grant, 1993; Mary Maynard and June Purvis, 1995.

⁵ Genizarea realității socio-umane este, pe de o parte, un proces cultural prin care se definesc diferențele de gen (inclusiv caracteristicile celor care se clasifică drept persoane de un anumit sex), iar pe de altă parte, un proces social care – împreună cu alți factori – (auto)localizează indivizi de diferite sexe în anumite poziții sociale, excluzându-le de la anumite resurse materiale și simbolice pe baza unor criterii de gen, respectiv pe baza unor (pre)judecăți despre

prin prisma constituirii diferențelor și a regimurilor de putere, care afectează femeile și bărbații în virtutea rolurilor/ pozițiilor prescrise lor într-o societate sau alta. Utilizând metode multiple de cercetare, abordează relația dintre construcțiile sociale ale feminității și masculinității, ca domenii ale puterii simbolice și materiale, caracterizate prin inegalități produse social, dar naturalizate/ ascunse prin „explicații” ce uzează de „esența diferențelor biologice”. Perspectiva feministă se dedică deconstruirii sexismului, regimului patriarhal și formelor inerente ale discriminării pe bază de sex, și vizualizează pozițiile subiect subordonate, marginale, adeseori mute.

Studiile feministe implică adoptarea unei poziții critice și autocritice față de relațiile de putere intrinsece în practicile sociale și discursive⁶, care funcționează atât la nivelul realităților abordate, cât și în însuși actul cunoașterii, între femei și bărbați de etnie, poziții sociale, vârste diferite. Implicit, această perspectivă este deschisă către abordarea deosebirilor și similitudinilor între femei și bărbați, a relațiilor de putere între femei diferite, a interconectării structurilor de putere de clasă, genizate și etnicizate.

abilitatea și posibilitatea indivizilor văzuți prin genul lor, mai precis prin imaginile hegemonice despre acesta.

⁶ Teresa de Lauretis (1986) definește chiar studiile feministe drept studii critice.

Practicarea studiilor de gen dintr-o perspectivă feministă înseamnă, mai departe, considerarea relațiilor de gen ca aspecte ale diferențierii și stratificării sociale, dar și ca relații de putere de sine stătătoare. Se adresează diferenței de gen ca și unui proces care structurează ordinea și inegalitățile sociale. Dar, pe de altă parte, consideră și modalitățile prin care ordinea socială produce/ reproduce regimul de gen, intersectată, la rândul ei, cu alte ierarhii și sisteme de putere.

Experiența femeilor sau „*The personal is political*”

Principiul „*the personal is political*” inițial a fost unul din motivele de bază ale feminismului radical al anilor 1960. Ca moment, acesta se suprapune cu începuturile cunoașterii feministe, care, orientat și de dorința de a dovedi caracterul științific al noului domeniu, s-a dedicat realizării cercetărilor empirice despre condiția femeilor. Termenul prin care, în acest context, teoria feministă și-a propus să valideze cunoștințele produse, a fost cel de *experiența femeilor*. Ulterior, în clasificările paradigmelor feministe, această abordare actor-centrică a fost definită ca orientare umanistă. În cele ce urmează, voi discuta trei sensuri ale principiului în cauză, dar, desigur, în deslușirea lor nu rămân doar în cadrele paradigmei respective – căci, de fapt, nu-mi propun descrierea acestuia –, ci, mai ales în cazul ultimei interpretări, voi

trece în universul ideatic al feminismului post-structuralist.

Principiul nostru reflectă în primul rând convingerea, conform căreia problemele femeilor ce țin de domeniul privat al vieții umane nu sunt doar experiențe personale și întâmplări individuale. Din contră, ele trebuie conștientizate ca fiind probleme comune, împărtășite de toate femeile, ale căror soluții nu pot fi găsite fără o conștiință publică care să le definească ca atare și fără implicarea instrumentelor politice în acest efort. În trecut fie spus, feminismul radical a militat tocmai în acest sens, și-a propus să reevalueze tot ceea ce tradițional era considerat a fi „feminin”. Și nu numai în raport cu regimul în care valorile, rolurile, caracteristicile masculine sunt considerate a fi normă, ci și în raport cu viziunea feminismului liberal, conform căreia feminitatea este un obstacol în scoaterea femeii de pe poziția de „al doilea sex” și în promovarea ei, pe baza meritului, în toate sferile vieții publice. Ceea ce, pentru liberalism, ținea de sfera sfântă a privatului, maternitatea, sexualitatea, avortul, violența domestică, dar și fenomenele publice aferente, precum pornografia și prostituția, au fost redefinite de principiul „*the personal is political*” tocmai cu scopul de a tematiza în public și în cunoașterea științifică „subiecte feminine”, care, toate, din diverse motive au fost ținute sub tăcere și /sau au fost considerate irelevante pentru discursul public și științific.

În al doilea rând, acest principiu relevă că relațiile sociale ce țin de instituțiile private (familia, sexualitatea, maternitatea, etc.) sunt și ele relații de putere, pe de o parte de sine stătătoare, iar pe de altă parte integrate în structurile de putere mai largi ale societății (ordinea de gen patriarhală intra- și extra-familiară reproducându-se reciproc). Din această recunoaștere rezultă și redefinirea „politicului”, acesta identificându-se de acum încolo nu numai cu instituțiile, comportamentele, discursurile politice în sensul tradițional al cuvântului, ci cu toate acele aspecte ale tuturor fenomenelor, care implică relații de putere, poziționare (*positioning*), definire (*naming*), recunoaștere (*recognition*). Astfel, relația dintre femei și bărbați în viața de cuplu și/ sau în viața sexuală, de exemplu, nu se mai tratează ca una în care diferențele se completează oarecum „normal”, printr-o armonie „naturală”, rezultând într-un echilibru de la sine înțeles. Ea începe să fie privită ca un domeniu al puterii, care funcționează ca atare într-un dublu sens: ca abilitatea de a defini/ construi ceva în sens pozitiv, dar și de a domina/ subordona sau, altfel spus, de a transforma diferența în inegalitate.

Principiul în cauză mai surprinde și faptul că discursurile, instituțiile, practicile politice/ publice construiesc personalul/ intimitatea, precum produc, în general, subiectul uman în multiplele sale ipostaze. Maternitatea, sexualitatea, violența domestică etc. nu se mai consideră a fi domenii unde individul se bucură de libertatea neîngrădită de a se manifesta. Se

conștientizează că, toate instituțiile publice, printre altele și politicile sociale, impun anumite concepții și comportamente considerate a fi normale în materie de maternitate, sexualitate etc. definesc cadrele „normalității” și pedepsesc strategiile „deviante”. După cum se conștientizează și faptul că însuși political (dominat de interesele masculine) este responsabil pentru crearea distincției dintre privat și public, delegând femeile în prima și bărbații în a doua sferă, valorizându-le și ierarhizându-le diferit, transformând, din nou, diferența în inegalitate. Legat de acest sens al principiului „*the personal is political*” trebuie să amintim și recunoașterea faptului că feminismul, ca mișcare socială și politică identitară, constituie și el ceea ce se cheamă subiectul feminin și/ sau anumite concepții și practici legate de identitățile și relațiile de gen. Astfel, feminismul nu este, desigur, o continuare a „feminității naturale” (așa ceva neexistând în afara construcțiilor social-culturale), ci este o opțiune politică ce produce la rândul ei „subiectul feminist”. Ca atare, el luptă pentru definirea, poziționarea și recunoașterea sa în orice ipostaze și condiții în care diferența între femei și bărbați și/ sau între femei diferite se transformă în inegalitate și inegalitatea constituită social se naturalizează.

Producerea experiențelor genizate sau „*One is not born, but made a woman*”

Așa cum am procedat și în cazul primului principiu discutat și de această dată îmi permit să reconstitui sensurile sale scoțându-l oarecum din contextul său inițial (acesta fiind, după cum bine se știe, feminismul liberal al lui Simone de Beauvoir). Această strategie îmi permite să tratez universul ideatic feminist, dintr-o altă direcție decât cea prezentată în paragraful de mai sus, și anume pe linia conceptului de gen și a perspectivei de gen (Rosi Braidotti, 1994). De altfel, cea din urmă se înserează în câmpul ideatic poststructuralist, precum se poate observa din primele dintre cele două abordări ale termenului de gen. Cea de a treia interpretare însă, ne introduce deja în paradigma pe care Henrietta L. Moore o numește post-poststructuralistă (Moore, 1994: 58).

Conform celui mai tradițional înțeles al termenului de gen (*gender*), acesta denotă caracterul social al identității feminine, al masculinității, al hetero- și homosexualității, precum și al relațiilor dintre acestea. Biologia (sexul) nu este destin, cu toate că este baza naturală pe care se clădește cultura (genul): femeia nu se naște femeie, ci devine femeie – afirmă această concepție –, considerând că trăsăturile feminine, valorile ce li se atribuie, precum și pozițiile sociale considerate a fi accesibile lor se dobândesc, se internalizează și se ocupă de către indivizi în procesul de socializare. În această accepțiune *gender*-ul înseamnă identitate de gen și relații

între genuri, perspectiva de gen în raport cu analiza anumitor fenomene sociale constând, în acest context, în analiza modalităților prin care aceste fenomene contribuie la construirea femininității, masculinității, orientării sexuale, precum și a relațiilor dintre ele.

Categoria de *gender* surprinde însă și un alt nivel al realității, cel care adeseori se desemnează și prin termenii de „ordine de gen” (R.W. Connell, 1995), „structură de gen”, „sistem de gen”. Acest sens este, totuși, foarte strâns legat de prima accepțiune. Căci ambele exprimă faptul că atât identitățile cât și relațiile de gen și sexualitatea se formează/ mențin/ contestă prin relații de putere, cultura (modurile de gândire, stilurile de viață, normele de comportament, valorile, și, în general, sensurile atribuite, de exemplu, femininității) producându-se prin politic (deoarece definirea a ceea ce este bun, important, frumos etc. se realizează în relație cu ceea ce este considerat a fi rău, neimportant, urât, etc., implicând, în același moment, și privilegierea unuia dintre termenii opozițiilor binare în detrimentul celuilalt). Însă această a doua interpretare a termenului de gen aduce la suprafață într-un mod și mai explicit legătura dintre identitate și putere, cultură și politică. Consideră că genul este, de fapt, un sistem de putere: pe de o parte un sistem ideologic (Monique Wittig, 1973), iar pe de altă parte un sistem de relații de putere (Gayle Rubin, 1975), simbolicul/ culturalul (setul de sensuri atribuite, de exemplu, femininității) fiind în strânsă legătură cu condiția materială (cu pozițiile sociale accesibile femeilor). Sau,

într-o altă ordine de idei, utilizează termenul de gen pentru a desemna un sistem de reprezentare și clasificare cu implicații materiale (Katherine Woodward, 1997), constând, de fapt, dintr-o serie de mecanisme încorporate în instituții, care marchează diferența și constituie o ordine hegemonică în care unul dintre termenii comparați, „diferitul”, se localizează în poziții subordonate. Cele două accepțiuni diferă și în modul în care tratează relația dintre sex și gen. În timp ce prima consideră că sexul (diferența biologică între mascul și femelă) este un dat natural, pe care se clădește genul (diferența culturală dintre masculinitate și feminitate), a doua inversează oarecum relația dintre cele două. Mai precis, afirmă că ordinea de gen (*gender*) nu produce numai identitățile și relațiile de gen, ci și sexul și sexualitatea, care, nici ele nu aparțin de domeniul naturalului pur. În fine, în această accepțiune, perspectiva de gen își propune să analizeze modalitățile prin care ordinea de gen patriarhală și heterosexistă instituționalizează și normalizează un sistem în care ocupanții rolurilor masculine și heterosexuale sunt privilegiați. Și, în același timp, recunoaște că feminismele, inclusiv cele lesbiene, la rândul lor își propun tocmai constituirea unui altfel de regim de gen. Cum anume să fie însă acesta, cum să se regăsească în el echilibrul dintre principiul egalității și cel al diferenței – iată încă un set de probleme, asupra cărora nu voi stăruie în acest studiu, limitându-mă în acest punct la semnalarea faptului că aceasta este una dintre zonele cele mai fierbinți prin care

ni se relevă diversitatea feminismului și controversele, dezbaterile sale interioare.

Nu este nevoie, desigur, să stăruim prea mult asupra ideilor de mai sus, pentru a descoperi că teoriile despre gen elaborate în manierele prezentate sunt parte integrantă a paradigmei poststructuraliste. Ca atare, printre altele, ele se ciocnesc de întrebarea: care este relația dintre indivizii cu o anumită identitate de gen, orientare sexuală și dintre ordinea de gen, impusă/perpetuată de către instituții, și discursuri. Dacă ordinea de gen prescrie într-un mod autoritar tot ceea ce este imaginabil în materie de gândire și comportament legat de feminitate, masculinitate, sexualitate și îi pedepsește (incriminează, transformă în subiect medical, ilegitimează, sau chiar – în contexte extreme – extermină) pe cei cu comportamente non-normative, se mai poate vorbi despre existența unui subiect feminin și/ sau sexual activ (*agency*)? Pentru teoretizarea relației dintre individ și structură socială, pentru identificarea autonomiei, dar și a responsabilității individului, care astfel nu mai este pur și simplu victima sistemului în care trăiește, pentru înțelegerea posibilității schimbării și în acest domeniu al vieții, teoria feministă utilizează, de exemplu, conceptul de performanță de gen (*gender performance*) (Judith Butler, 1991). Dar, tot pentru acest scop, mai putem folosi și termenul de experiență genizată, care denotă faptul că, de exemplu, feminitatea este trăită ca experiență personală și, dincolo de a fi construită prin discursuri sociale și politice și de a fi

produsă/ reprodusă prin instituții sociale, se constituie și în practica de zi cu zi a femeilor. Căci identitatea de gen dobândește semnificații individuale prin experiențele cotidiene trăite, proces care comportă atât valențele acomodării la așteptările sociale și reproducerea normelor cu privire la „normalitate”, cât și rezistență la ele și schimbarea lentă a consensului asupra a ceea ce se consideră a fi „natural” (Enikő Magyari-Vincze, 2001b: 11). Oricum ar fi, este clar că acolo unde feminismul este prezent în viața publică - oferind, printre altele, alternative față de ordinea de gen patriarhală - sau în contexte sociale în care mișcarea gay și lesbiană este suficient de puternică și recunoscută pentru a legitima orientările sexuale non-normative, individului îi este mai ușor să opteze pentru o ordine de gen alternativă față de cea hegemonică. De fapt, însuși feminismul dovedește că este posibilă schimbarea celei din urmă, precum este posibilă și constituirea discursivă și socială a unui subiect activ (*agency*), capabil să impună și să practice alte aranjamente de gen și sexuale decât cele naturalizate de către ordinea față de care rezistă.

Experiența identificării multiple sau „*Differences are within us*”

Manifestările ce țin de cel de al doilea val al feminismului, dar mai ales de depășirea acestora, au conștientizat limitele feminismului occidental de sorginte

modernă, care – preocupată fiind de construirea unei solidarități de unde să-și alimenteze puterea legitimă – se articula în numele unui particularism universal. Presupunea existența unor experiențe feminine universale și revendica transformarea hegemoniei patriarhale în numele tuturor femeilor. Odată cu articularea în viața publică a mai multor voci mute până atunci (de exemplu a femeilor de culoare, a femeilor lesbiene și/ sau a femeilor din „lumea a treia”), s-a petrecut și fragmentarea politicii identitare feministe⁷. Sau, altfel spus, au fost conștientizate diferențele dintre femei, faptul că feminismul alb, heterosexual și occidental a produs o anumită gândire și practică legată de diferența care contează, definind-o ca fiind diferența sexuală dintre femei și bărbați. Diversificarea pe plan politic s-a tradus și în limbajul teoriei feministe, aceasta însă, la rândul ei, fiind și sub impactul schimbărilor petrecute în cunoașterea științifică despre identitate, diferență și relații de putere.

Oricum s-ar fi combinat influențele venite dinspre mișcarea socială cu cele resimțite pe plan teoretic, cert este că în foarte multe cazuri contribuția cea mai importantă a teoriei feministe la dezvoltarea diverselor discipline a început să se considere a fi abilitatea ei de a aborda diferența și identificarea multiplă, respectiv

⁷ Nu putem uita, desigur, din această serie nici feminismul de stat de tip socialist, nici feminismele care se articulează în condițiile postcomunismului.

legătura dintre diferitele diferențe. Henrietta L. Moore (1994), de exemplu, mergând pe urmele Teresei de Lauretis (1986) în formularea afirmației din subtitlul acestui paragraf, este convinsă că aportul antropologiei feministe, atât față de antropologia culturală (disciplina caracterizată ea însăși printr-o pasiune pentru diferență), cât și față de teoria feministă constă tocmai în acest lucru.

Discutând despre chestiunea producerii experienței de gen și a sexualității la răscrucea dintre practicile discursive și trăirile personale, ne întrebam mai sus cum se poate conceptualiza practica de (auto)reprezentare a subiectului activ (*agency*) în condițiile în care individul este (pre)definit de ordinea de gen hegemonică drept femeie sau bărbat, heterosexual sau homosexual. Sau, altfel spus, cum se poate depăși poststructuralismul pentru a înțelege activismul individului. Concepția Henriettei Moore ne dă repere în acest sens, accentuând că practicile discursive sunt cele care produc diferite poziții subiect, dintre care, cu unele, unii indivizi se identifică, iar alții nu, sau unii se identifică doar într-o anumită măsură, ori se identifică într-un anumit moment al vieții lor, pentru a nu le considera relevante în alte momente etc. Subiectul uman este, de fapt, un teritoriu al multiplelor subiectivități, dintre care, în principiu, unele pot intra în contradicție cu altele. Recunoscând acest lucru, post-poststructuralismul poate să surprindă procesul prin care indivizii constituie autoreprezentarea lor ca subiecți (sensul lor de „eu”), identificându-se de-a lungul vieții lor cu multiple, contradictorii poziții subiect,

și nu cu o poziție subiect singulară (Moore, 1994: 55). Pe linia acestui argument se înscrie unul dintre sensurile principiului tratat în acest paragraf: diferențele dintre indivizi, cele etnice, de gen, sexuale etc., chiar dacă se definesc de către practicile dominante ale societății ca și diferențe care contează, devin diferențe trăite, cu sens, în măsura care se inserează în experiențe individuale. Astfel, diferențele din exterior (cele dintre pozițiile subiect prescrise) se transfigurează în diferențe interioare (subiectivități trăite). În acest proces individul acționează ca un subiect activ (*agency*), în atitudinea sa combinându-se mai întotdeauna atât elemente de complicitate cu, cât și elemente de rezistență față de normele prescrise identității sale de către ordinea hegemonică.

Identificările multiple, adică procesele prin care o persoană se identifică cu diverse poziții subiect disponibile într-un anumit moment în mediul său – care, la rândul lor, dau prioritate, după caz, etnicității, genului sau sexualității sale –, atunci când sunt experimentate în sensuri personale, sunt trăite în întrepătrunderea lor. De exemplu, experiența femeii rome, căsătorite, cu copii, de vârstă mijlocie, cu opt clase, casnică etc., nu este nici o experiență total fragmentată, dar nici una total unitară; precum nu este nici una care s-o facă absolut diferită de femeile de altă etnie, dar cu aceleași alte caracteristici, și nici absolut similară cu alte femei rome, dar, de exemplu, necăsătorite, cu studii superioare etc. Această experiență, de fapt, comportă în sine un set de diferențe care, în ansamblu, structurează drumul vieții sale, dar în așa fel,

încât în unele momente și puncte ale acestuia, unele diferențe contează mai mult decât altele, în timp ce, până la urmă, toate se assemblează într-o poveste a continuității și unicității.

A treia semnificație a principiului „*the differences are within us*” extrapolează ideea conform căreia diferența este localizată în interior, de la nivelul individului la cel al societății. Și asta nu numai în sensul că, de exemplu, într-o „comunitate națională” și/ sau într-un stat național se regăsesc diferențe între indivizi/ cetățeni de gen și orientare sexuală diferită (experiența apartenenței lor la acea „comunitate” fiind trăită diferit datorită pozițiilor, rolurilor, drepturilor, obligațiilor lor). Ci și în accepțiunea conform căreia, de pildă, și ordinea de gen dinăuntrul unei societăți este diversă, și că, femeilor individuale și bărbaților individuali le sunt accesibile o varietate de tipuri de feminități și masculinități produse de discursurile competitive, dintre care în unele vor să „investească” iar în altele nu (astfel încât, de exemplu, pot să opteze pentru un anumit model de feminitate într-un anumit moment al vieții lor, iar pentru altul într-un alt moment). Această „investiție”, desigur, nu înseamnă doar alegerea rațională a identificării cu anumite poziții subiect avantajoase din punct de vedere social și economic – dintre care unele sunt dominante, iar altele non-normative. Ea se realizează și prin intermediul dorinței și fanteziilor individului despre persoana care dorește să devină datorită satisfacțiilor emoționale pe

care această imagine de sine le generează în interacțiunea cu ceilalți (Moore, 1994: 63-66).

Perplexitățile feminismului și depășirea lor

Istoria feminismului – ca formă de activism politic și/ sau paradigmă academică – nu a fost și nu este un teren al dezvoltărilor neproblematică și al semnificațiilor întru totul împărtășite de toți adepții, toate adepatele sale. Dimpotrivă, a fost/ este modelată ca o zonă a disputelor și dezbaterilor purtate dincolo de granițele de culoare, de cele etnice, de clasă și de cele regionale privitoare la cum să se înțeleagă diferențele dintre bărbați și femei, și dintre femei, dar și privitoare la interconectarea mecanismelor de oprimare sexuală cu alte regimuri ale puterii.

Mai recent, o nouă controversă pare să se dezvolte între cercetătorii occidentali și cei răsăriteni⁸, și ea lărgeste lista subiectelor indecise din cadrul feminismului, care includea deja dispute în jurul înțelesurilor acestuia conferite de liberali, marxști, radicali, femeile de culoare, lesbiene, și/ sau feministele „lumii a treia”. În principal, problema definirii condiției feminine și a experiențelor feminine în diferite contexte sociale și politice este aici în discuție și, în completare, chestiunea referitoare la cine reprezintă pe cine și în

⁸ Aceasta este tratată de exemplu în M. Marody, 1993, M. M. Ferree, 1995, Susan Gal, 1997, Jiřina Siklova, 1997.

numele căror idealuri modelează distanța dintre diferitele feministe.

Acestea sunt, de fapt, câteva dintre perplexitățile generale cu care feminismul ca politică identitară s-a confruntat și care ar putea fi plasate în contextul unui fenomen mai amplu: paradoxurile și limitele politicii identitare ca politică reprezentatională. De regulă, prin utilizarea „identității” ca mijloc și scop al politicii, aceasta se bazează pe asumția că există un subiect unificat și solidar în interior (un grup etnic, o clasă sau un gen) care se delimitează odată pentru totdeauna și în mod absolut de celelalte subiecte (presupuse a fi omogene și ele). Politica identitară reprezentată în numele unui grup particular, se autolegitimează în numele acestei identități, dar, paralel cu asta, o și constituie. Mai mult decât atât, făcând apel la autoritatea „colectivității”, impune solidaritatea și lipsa criticismului interior ca o normă superioară, mai ales în condițiile în care ordinea socială dominantă în numele unui fals universalism nu recunoaște diferențele și dreptul la diferență.

Fiind conștienți de aceasta, și mai ales în cazurile când feminismul dorește să funcționeze diferit față de alte tipuri de politici identitare (ca naționalismul), este util să pomenim opiniile critice ale lui Judith Butler (1992) cu privire la nevoia de criticism în privința procesului care produce și destabilizează categoriile identitare. Autoarea menționează că subiectul feminismului – „femeia” - trebuie să fie deconstruit, dar și utilizat ca un teritoriu unde semnificații neanticipate

pot apărea. Și este important să se țină seama că întemeierea normativă a definirii a ce anume ar fi potrivit să fie inclus în descrierea a ceea ce ar trebui să fie femeile, întotdeauna implică și producerea unui nou domeniu al întrecerii politice. Totuși, adaugă ea, asta nu înseamnă să susții că nu există teme (pentru a afirma ceva - *n. a.*), ci mai curând că, oriunde ar exista unul, acolo va exista și o contestare.

Travaliul feminismului ca politică identitară constituie o identitate socială și, ca atare, ea este un act de putere fiindcă – precum spune Stuart Hall (1996) în legătură cu politicile identitare în general –, în timp ce se afirmă pe sine, exclude ceva și stabilește o ierarhie între cei doi poli rezultanți. Ca atare, feminismul este o politică a denumirii, de definire a comunității imaginate a femeilor, ca subiecți împărțășind anumite trăsături și un sens al apartenenței pe baza experiențelor comune. Mai mult, este o politică a re poziționării femeilor în interiorul ordinelor de gen existente care, naturalizând inegalitățile produse social, le localizează într-un statut subordonat. Și – în sfârșit, dar nu în cele din urmă –, este o politică a recunoașterii, care țintește – pe de o parte – să facă „femeile” recunoscute în mod public așa cum sunt ele definite și poziționate chiar prin acest efort. Pe de altă parte, dar în principal într-un mod implicit, el caută să legitimizeze asumarea dreptului de a reprezenta „adecvat” interesele „femeilor” ca subiecți sociali ai discursului și practicii feministe. Prin bătăliile sale asupra denumirii,

poziționării și recunoașterii⁹, feminismul construiește de fapt o poziție de subiect contrahegemonică, căreia se presupune că femeile individuale îi sunt atașate. Luat ca atare, el este întotdeauna modelat și de practicile prin care discursul dominant plasează femeile în anumite poziții, iar acestea sunt mecanisme în contextul cărora feminismul își definește argumentele și formele de acțiune și își dobândește semnificația. De aceea, nu ne miră ce s-a întâmplat în condițiile prăbușirii socialismului. Șansele oricărui feminism care ar putea apărea sunt diferite de formele de activism dezvoltate ca răspuns la oprirea femeilor în societățile capitaliste și/ sau postindustriale.

Cu toate acestea, este util să ne întrebăm cum a reușit feminismul să găsească soluții pentru propriile sale crize identitare. Rosi Braidotti (1994) vede acest efort ca pe o tranziție de la politicile identitare la o politică a poziționării, folosind noțiunea Adriennei Rich (*politics of location*), care accentua importanța conștientizării și explicitării poziției din care se vorbește/ acționează, atât din punctul de vedere al condițiilor materiale, cât și din punctul de vedere al tipului de feminism asumat. Unele autoare – ca Susan Hekman (1994) – se gândesc să definească o politică identitară fără identitate care, fiind centrată în jurul unor țeluri pragmatice, nu îmbrățișează

⁹ În contextul analizei relației dintre politicile etnice românești și maghiare din România, tratez această relație în Enikő Magyar-Vincze, 1997a.

o identitate fixată ca o precondiție a acțiunii politice, ci - ca o politică a nonidentității - definește politicul în termenii acțiunii politice pragmatice. Altele - ca Susan Bickford (1996) - vorbesc despre o nouă politică identitară, capabilă să reprezinte identitățile multiple și fragmentate ale femeilor, recunoscând diferențele lor interne și dreptul lor de a crea și asuma noi identități din mixtura de posibilități disponibile pentru ele în situația lor socială/ discursivă, care ies din tiparele identităților tradiționale.

Se pare că reflectând la relația dintre feminism și subiectul ei s-a format un consens în jurul necesității de a descrie subiectul feminismului nu ca pe „Femeia” definită printr-un set de trăsături biologice și/ sau culturale, ci ca pe o poziție politică a colectivului social ale cărui membre sunt unite prin relațiile lor cu obiectele materiale și situația lor specifică și care intră în rețele de solidaritate de diferite feluri pentru a rezolva probleme pragmatice. Putem conchide, în fine, acest demers cu ideea Henriettei Moore (1988) conform căreia, „pentru a afirma o solidaritate bazată pe similitudinile dintre femei, nu este necesar să se afirme că toate femeile sunt, sau trebuie să fie, la fel”.

Gândindu-ne la ce fel de limbaj ar putea să folosească feminismul în contextul postsocialist din România și în ce fel de politică ar putea să se angajeze, ideile prezentate mai sus apar ca necesarmente utile. Nu este vorba despre preluarea lor automatică, desigur, ci

despre concluziile care se pot trage în contextul propriu nouă din multiplele probleme și soluții ale feminismelor din alte locuri. De pildă, este evident necesar să situăm acest limbaj și această politică în termenii chestiunilor sociale pe care diferitele femei le experimentează în România de astăzi, de la violența sexuală și domestică, prin dezavantajarea economică și reprezentarea politică modestă, până la suprasexualizarea imaginilor mediatice, sau la persistența homofobiei și la lipsa studiilor feministe în mediile academice. Precum, aici și acum, este oportună și rezistența feminismului la rasism și naționalism (și până la urmă la o politică identitară esențialistă), și contribuția sa la întemeierea unor solidarități temporale dincolo de granițele etnice și de gen. Asta, printre altele și datorită recunoașterii faptului că „problemele femeilor” nu sunt numai ale femeilor sau, la un moment dat, nu sunt ale tuturor femeilor, dar pot mobiliza activisme transetnice și transsexuale de diferite feluri în jurul unor chestiuni strategice comune.

ALTERITĂȚILE ANTROPOLOGIEI FEMINISTE

Antropologia social-culturală este, prin excelență, disciplina diversității culturale, descoperite și interpretate prin lunga călătorie efectuată de acasă spre locurile străine, de la familiar la exotic, de la obișnuit la alteritate și înapoi. Întâlnirile dintre „eu” și „celălalt”, mediate nu numai prin discursul științific, ci și prin cel politic al colonialismului și/ sau al multiculturalismului, dar desfășurate, desigur, prin relațiile concrete dintre cercetători și cei cercetați, au produs un instrumentar teoretic, metodologic și etic/ politic specializat pe diferența culturală. Pe de altă parte, pornind de la conștientizarea diferenței sexuale și de gen, precum și a rolului jucat de aceasta în structurarea identităților, pozițiilor și relațiilor sociale, feminismul academic s-a dezvoltat și el ca o expertiză a diversității. În critica masculinismului, preocuparea cu alteritatea a însemnat pentru el transformarea femeilor din „celălalt” în „unu”

și deconspirarea proceselor, care – prin ceea ce se numește *othering* – ele au fost definite în raport cu bărbații drept categorii cărora le lipsește ceva. În gândirea dihotomică a feminismului – de care, asemenea oricărui produs al modernității occidentale nici el n-a scăpat –, datorită eforturilor de a reevalua femeia ca diferență, bărbații și/ sau masculinitatea au fost transformați în alteritate. Mai târziu însă feminismul a descoperit alteritatea în interiorul său, adăugând la setul său de strategii de a trata diferitul și practicile/ atitudinile față de cealaltă femeie, celălalt feminism.

Introducerea volumului nostru a tratat în detaliu modalitățile în care antropologia și feminismul au elaborat diferite concepții despre tipurile de diferență considerate a fi relevante de către ele, ajungând să facă critica propriilor lor presupuziții inițiale, dar să le și depășească printr-o nouă înțelegere a rolului culturii în viața socială și a relației dintre egalitate și diferență. În aceste condiții, antropologiei feministe i-a rămas „doar” să constituie legături dintre teoria antropologică a diferenței culturale și teoria feministă a diferenței de gen, să aducă argumente, întrebări și idei noi feminismului dinspre antropologie și invers. Dar, desigur, ei îi revine și rolul să perfecționeze cercetarea empirică transculturală axată pe subiectul său central, să identifice vocile multiple dincolo și dincoace de granița dintre culturi, dar să și clădească punți între ele, să descopere și să împuternicească femeile ca alterități ale alterității culturale. Într-un cuvânt, să devină un (nou) domeniu

prestigios al studiului diversității social-culturale, caracterizat, printre altele, printr-o sensibilitate sporită față de alterități și conștientizarea permanentă a cauzelor și consecințelor culturale și materiale ale mecanismelor de *othering*. Dar, desigur, precum voi arată în studiul de față, această muncă nu înseamnă doar mediere, ci și constituirea unei practici discursive noi, generate și existente pe graniță, saturate cu dileme și contradicții interne proprii, definite și dezbătute de către cei convingși de potențialul teoretic, metodologic și critic al antropologiei feministe.

Primul articol din acest capitol a arătat că studiile feministe se situează la răscrucea dintre discursul intra și discursul interdisciplinar, astfel încât trebuie să fie capabile să integreze, spre exemplu, atât producțiile realizate prin cercetarea antropologică, cât și rezultatele teoriei feministe. La rândul ei, în cazul nostru, antropologia feministă are puncte de reper în antropologie și în discursul multiplu al feminismului, dar până la urmă ajunge să dezvolte propriile convingeri despre temele abordate și dimensiunea politică a cercetării.

Asemenea procesului desfășurat și în alte discipline, introducerea perspectivei feministe în antropologia culturală a cunoscut diverse faze, de-a lungul cărora cercetările antropologice au contribuit în măsuri și modalități diferite la dezvoltarea gândirii feministe despre diferența dintre femei și bărbați, despre relațiile de gen, precum și despre diferențele multiple. În cele ce

urmează, voi prezenta câteva dintre principalele concepte și debateri din cadrul a ceea ce se cheamă antropologia femeilor, antropologia genului și antropologia feministă, exemplificându-le cu niște citate expresive. Trebuie să menționez în avans că antropologia feministă se poate regăsi în celelalte două paradigme, dar are anumite caracteristici, de exemplu cele legate de reflecția asupra relației dilematice dintre antropologie și feminism, care trebuie tratate oarecum separat.

Antropologia femeilor sau „*the secondary status of woman in society is a pan-cultural fact ... yet the specific cultural conceptions ... of woman are extraordinarily diverse*”

Relația dintre antropologie și feminism nu s-a desfășurat întotdeauna ca o relație dilematică sau, mai bine spus, s-a transformat într-o problemă abia atunci, când – în cadrele conceptuale ale postmodernismului – autorefecția critică a devenit parte organică a discursului antropologic și feminist.

În anii 1970 antropologele dedicate integrării perspectivei femeilor în disciplina lor au fost preocupate să pună la dispoziția teoriei feministe despre subordonarea universală a femeilor argumente colectate prin cercetările antropologice transculturale. S-ar putea spune că antropologia femeilor a fost o paradigmă în care

discursul antropologic s-a situat înăuntrul celui feminist și a preluat angajamentul politic al feminismului.

Sherry B. Ortner (1974), spre exemplu, căreia îi aparține citatul din titlul acestui paragraf, își propune să facă o analiză culturală a relațiilor asimetrice dintre femei și bărbați, mai precis să identifice logica aceluși mod de gândire care situează femeile în poziții subordonate și legitimează ordinea astfel constituită. Totuși, antropologa americană nu rămâne în cadrele analizei culturaliste, căci face legătura dintre procesele ideologice, simbolice care facilitează acest lucru și mecanismele sociale-structurale exclusiviste din punctul de vedere al femeilor. Conform opiniei sale, în centrul dimensiunii simbolice a subordonării femeilor în toate culturile stă asimilarea lor cu natura, și/ sau convingerea că ele sunt mai apropiate naturii, în timp ce culturalul – definit ca fiind superior naturii, căci include și procesele de dominare/ transformare a celei din urmă –, este domeniu masculin. Capacitatea reproductivă a femeilor, rolul lor în creșterea copiilor, cantitatea de timp dedicată procreării rasei umane, presupusele lor caracteristici psihice (sensibilitatea, iraționalitatea, simțul practic, subiectivitatea etc.) situează femeile în apropierea naturii și, ca atare, „explică” de ce au ele valoare socială redusă față de bărbați. Mai bine zis, ideologia patriarhală presupune acest lucru față de care antropologia femeilor trebuie să dovedească că dihotomia dintre femei și bărbați și dintre natură și cultură, precum și asimilarea femeilor cu natura și a

bărbaților cu cultura este o construcție culturală, și că, de fapt, nu substratul biologic, ci instituțiile sociale reproduc situarea femeilor în poziții subordonate. Din analiza sa, Ortner trage concluzia referitoare la nevoia de a schimba atât concepțiile culturale, cât și practicile instituționale legate de feminitate și femei, pentru a genera ordinea socială și culturală, în care potențialul uman este deschis în aceeași măsură femeilor și bărbaților.

Vorbind despre asimetria sexuală ca despre o caracteristică a societății umane în toate ipostazele sale, Michelle Zimbalist Rosaldo (1974) plasează acest fenomen într-un mecanism universal. Fiecare societate elaborează anumite concepții despre sexe și despre diferența între ele (anumite însușiri, comportamente, responsabilități fiind asociate cu femeile, iar altele cu bărbații) și, în același timp, le evaluează diferit și le ierarhizează în defavoarea femeilor (astfel încât însușirile etc. asociate cu masculinitatea dobândesc autoritate și importanță). Scopul antropologiei femeilor trebuie să fie tocmai analiza expresiei culturale a asimetriei astfel produse, dar și a cauzelor sale culturale. Rosaldo consideră că dihotomia dintre sfera domestică și cea publică nu determină această asimetrie, ci, în calitatea ei de construcție culturală, o acompaniază și legitimează. Relația asimetrică dintre femei și bărbați se constituie, de fapt, datorită modului în care femeile se definesc prin orientarea lor domestică (presupusă a fi continuarea „naturală” a rolului lor jucat în reproducere) și felului în care, mai apoi, pe baza acestei orientări presupus

naturale sunt excluse din domeniul public. Astfel, analiza lui Rosaldo o completează pe cea a lui Ortner, cele două dihotomii, cea dintre natură/ cultură și cea dintre domestic/ public fiind, de fapt, manifestări ale acelorași practici culturale de reproducere a inegalităților. În fine, ambele autoare consideră: asimetria sexuală nu exclude că și femeile pot avea putere, dar cu siguranță face ca puterea feminină să fie tratată cel puțin cu ambivalență, fiind chiar, în unele cazuri, asimilată cu forțele periculoase, poluante, dezordonate ale naturii.

Analizând specificul antropologiei femeilor, Henrietta L. Moore (1988) consideră că recunoașterea naturii părtinitoare a antropologiei în raport cu perspectiva părtinitoare masculinistă (*male bias*) este, de fapt, un caz special al conștientizării etnocentrismului inerent teoriei antropologice. Dar, desigur, acceptă că rezultatele ce decurg din prima nu se pot realiza doar prin critica discursului antropologic euro- și etnocentric. Căci ele aduc în lumină specificul experienței femeilor, focalizează atenția asupra diferenței sexuale dintre femei și bărbați, atât prin faptul că tratează aspecte ale vieții sociale din perspectiva femeilor, introduc femeile și tot ceea ce ține de feminitate printre subiectele cercetării antropologice, cât și datorită modului în care relevă implicațiile genului cercetătorului. Femeile trebuie tratate înainte de toate ca femei, pentru că diferența sexuală dintre femei și bărbați este cea mai importantă diferență din punctul de vedere al femeilor, afirmă această

paradigmă, devenind astfel una dintre resursele teoretice ale feminismului celui de al doilea val.

Antropologia genului sau „*how are the biological facts of sex differences interconnected with gender categories cross-culturally*”

După Penelope Harvey (1998) putem afirma, că antropologia genului dorește să se detașeze de premisele politice ale feminismului, fiind paradigma în care discursul antropologic utilizează conceptul de gen într-un sens analitic, descriptiv, renunțând la miza politică a reprezentării femeilor drept o categorie socială aflată în poziție subordonată în toate culturile, timpurile istorice și contextele sociale. Mai precis, această abordare a proceselor sociale și culturale, prin care se constituie diferențele între femei și bărbați nu se interesează de originile și consecințele politice ale acestor diferențe. Ca atare, antropologia genului se situează mai degrabă în afara discursului feminist, dar fără să se preocupe de analiza critică a acestuia.

Conform lui Sandra Morgen (1989), în antropologie termenul de *gender* nu este utilizat doar ca o categorie analitică, care surpinde concepțiile culturale și practicile sociale ce țin de relațiile dintre femei și bărbați. Pe lângă recunoașterea faptului că genul (construcțiile feminității și masculinității, precum și relațiile de putere între sexe) structurează societatea și drumurile de viață individuale,

se conștientizează nevoia ca genul astfel înțeles să se situeze într-un anumit context istoric, să fie privit ca ceva structurat de ordinea socială și culturală mai largă. Presupunerea antropologiei femeilor, conform căreia subordonarea a tot ceea ce ține de feminitate ar fi o caracteristică universală a societății umane, nu se mai poate susține, consideră antropologia genului, și în acest sens susține că existența anumitor concepții și practici legate de gen necesită la rândul lui explicații sociale. Perspectiva marxistă le caută pe cele din urmă prin analiza impactului, pe care societatea capitalistă o are asupra diviziunii sexuale a muncii în familie și în instituții extra-familiale, iar analiza culturală depistează producția simbolică a genului, sensurile, semnificațiile asociate cu feminitatea și masculinitatea în diverse contexte sociale. Genul este considerat a fi, deci, aspect al stratificării sociale, al dominației și al puterii (simbolice și materiale), dar și dimensiune a identităților, una dintre mărcile fundamentale ale diferenței. Ca atare, analiza lui trebuie să fie integrată în toate investigațiile sociale, căci toate fenomenele sociale au valențe genizate (impact și semnificații diferite asupra și pentru femei și bărbați), după cum mai toate fenomenele reproduc anumite concepții despre identitățile și relațiile de gen „normale”.

Dar depășirea antropologiei femeilor nu este atât de simplă. Asta și datorită modului, în care ea a tratat principiul asimetriei sexuale, căci acesta s-a încadrat în efortul antropologic general de a combina descoperirea umanului universal cu identificarea particularismelor

culturale. Criticii acestei abordări au făcut uz de ipoteza societăților egalitariste, presupus existente înainte de „contaminarea” lor cu capitalismul, în care munca feminină, evaluată la fel de pozitiv ca și cea masculină, ar fi completat activitățile bărbaților, fără să localizeze femeile în poziții subordonate. Dar, cum observă Louise Lamphere (1987), este extrem de dificil, chiar imposibil de dedus cum anume s-a constituit această „complementaritate” și ce însemna ea pentru femeile irocheze din secolul al XVI-lea, sau pentru femeile Navajo în secolul al XVIII-lea, deoarece „datele” despre aceste societăți ne parvin prin scriitura bărbaților occidentali, călători, militari sau misionari. Totuși, depășirea fazei în care relațiile de inegalitate se explicau prin descrierea constituirii dihotomiilor natură/ cultură și domestic/ public, este un pas important în antropologia feministă, după cum și în antropologie în general, este importantă schimbarea viziunii despre cultură. Depășirea abordării statice, structuraliste (care credea că analiza alterității culturale în sine este posibilă), spre convingerea că întâlnirea dintre culturi și toate consecințele sale trebuie de fapt luate în considerare în analiza antropologică, are un impact important și asupra antropologiei feministe. Atrage atenția asupra nevoii de a interoga condiția și statutul femeilor și a regimurilor de gen la răscrucea dintre local și global și, până la urmă, produce în conștiința feministă sensibilitatea față de ceea ce se întâmplă în punctele și momentele de întâlnire dintre feministe occidentale și femeile „altor culturi”.

Unele analize din domeniul antropologiei genului nu se limitează doar la contestarea caracterului universal al subordonării femeilor, ci atrag atenția asupra faptului că, în unele situații, asimetria puterii se rebalansează în defavoarea bărbaților. Marianne Gullestad (1993), spre exemplu, introducând în discuția despre relațiile de gen și diferențele de clasă, observă cum în societatea norvegiană contemporană, în timp ce în familiile aparținând clasei muncitoare diviziunea sexuală a muncii domestice este teren al negocierilor deschise atât femeilor, cât și bărbaților, în familiile clasei de mijloc acest lucru este mai puternic impregnat de modelul tradițional. Privind fenomenul prin practicile culturale ale decorării căminului, le analizează pe cele din urmă ca un microcosmos care întruchipează concepții culturale despre propria identitate de gen și cea de clasă, precum și despre diferențele de gen și cele dintre clase. Acest paralelism îi permite, în final, să afirme că în atitudinile clasei de mijloc față de clasa muncitoare (surprinse prin opiniile despre cum anume ne decorăm „noi” casa față de „ei”) se pot identifica reflexe asemănătoare modului în care bărbații tratează femeile. „Ei”, adică muncitorii, sunt priviți ca victime ale societății de consum sau mai precis drept consumatori pasivi ai obiectelor gata făcute, puse la dispoziția lor de către sistem, iar cei care aparțin categoriei „noi” sunt considerați indivizi cu gusturi sofisticate și capacități creative. Dihotomia dintre activ/pasiv este, deci, pusă în mișcare în relația dintre „noi” (clasa de mijloc) și „ei” (clasa muncitoare), dar ea

structurează și concepția despre „normalitatea” masculină și alteritatea feminină.

Unul dintre punctele problematice ale teoriei *gender*, regăsit și în antropologia genului, este construirea și explicarea distincției dintre sex și gen pe baza distincției dintre natură și cultură și, implicit, presupunerea că sexul (diferența biologică între mascul și femelă) este datul natural, pe care se clădește genul (diferența culturală dintre masculinitate și feminitate). Precum am arătat în celălalt articol al capitolului I, de-a lungul istoriei teoriei feministe, această poziție se reconsideră, afirmându-se că ordinea de gen nu produce numai identitățile și relațiile de gen, ci și sexul și sexualitatea. Astfel, nici cele din urmă nu se mai tratează ca aparținând de domeniul naturalului nemediat de discursuri și instituții sociale, ci ca niște constructe definite, evaluate, apreciate prin mijlocirea concepțiilor culturale despre „normalitatea” de gen.

Recunoscând acest lucru, Verena Stolcke, autoarea citatului din titlul paragrafului de față, completează argumentele de mai sus prin întrebarea referitoare la cauza pentru care, în unele contexte social-politice, anumite relații sociale sunt conceptualizate în termeni naturali. Ea este convinsă că antropologia genului trebuie să analizeze modalitățile, în care faptele „naturale”, presupus biologice, cum ar fi sexul și rasa, se interpenetrează cu semnificații „culturale” și relații socio-economice sau, altfel spus, cum se intersectează clasa,

rasa și sexul în structurarea relațiilor de gen (Stolcke, 1993: 22).

Antropologia feministă sau „*feminist anthropology makes a difference to anthropology and feminism in understanding differences differently*”

Adineaori spuneam, că antropologia genului se situează oarecum în afara discursului feminist, deoarece renunță la miza politică a celei din urmă. Însă, dacă privim lucrurile dintr-un unghi diferit, precum face Henrietta L. Moore, parafrazată în subtitlul de mai sus, putem conchide că, de fapt, antropologia genului poate fi practică și într-o manieră feministă. Descrierea antropologiei femeilor și a antropologiei genului în paragrafele anterioare ne ajută, printre altele, să tragem concluzia că o antropologie este feministă dacă abordează condiția/ statutul femeilor și/ sau identitățile și relațiile de gen, precum și procesele sociale și culturale, materiale și simbolice producătoare de relații asimetrice, din punctul de vedere al ocupantelor pozițiilor subiect subordonate, marginale și dezavantajate. În plus, ea devine feministă în măsura în care conștientizează acest lucru și reflectă asupra propriei condiții. După detașarea antropologiei genului de feminism, recuperarea și reintegrarea celui din urmă prin și în discursul antropologic nu se face, desigur, în varianta mariajului dintre antropologie și feminism cunoscut din antropologia femeilor. După cum observă și Penelope

Harvey (1998), noua antropologie feministă este preocupată de proiectul deconstructivist - care implică recunoașterea diferențelor dintre femei și realitățile identificării multiple -, și nu se limitează la presupunerea că puterea stă la baza transformării diferenței în inegalitate, ci urmărește să explice cum anume funcționează puterea materială și simbolică atât în relațiile dintre femei și bărbați, cât și în relațiile dintre femei.

Care sunt considerentele teoretice și metodologice majore ale acestui proiect, și cum se tratează relația dintre antropologie și feminism - iată cele două direcții în care ne continuăm travaliul prin alteritățile antropologiei feministe.

Vorbind despre natura genizată a etnografiei, adică despre implicațiile pe care le are genul cercetătorului asupra muncii de teren antropologice, în speță asupra observației participative, trebuie să recunoaștem că problemele ce țin de ea s-au pus în discuție deja și în cadrul antropologiei femeilor. În acest spirit, Peggy Golde (1970) vorbește despre faptul că, sexul - sau, altfel spus, identitatea de gen încorporată a analistului -, este un element constitutiv al terenului. Influențează modalitățile, prin care cercetătorul/ cercetătoarea poate participa în viața comunității observate și rolurile pe care le poate asuma în interiorul acesteia și, totodată, este un fapt la care localnicii reacționează într-un anumit fel, astfel încât, în sine, oferă șansa de a descifra concepțiile despre feminitate și masculinitate relevante acolo.

Această idee este, de fapt, constanta antropologiei feministe în raport cu problemele muncii de teren, precum este și convingerea că nu există nici o perspectivă negenizată, nici în antropologie, nici în alte discipline, ci doar puterea disciplinară de a declara una dintre perspective ca fiind cea neutră, universală. Etnografia feministă însă, pentru existența căreia argumentează Diana Bell (1993), nu se epuizează în recunoașterea acestui fapt. Ea este și o critică implicită la adresa masculinității domeniului, surprins, în acest caz, în distribuirea resurselor materiale între cercetători bărbați și femei, și la condiția femeii soție de antropolog sau la cea a antropologei mamă-singură pe teren. Dar, desigur, înainte de toate este un instrument de întărire pentru femei, căci validează perspectiva femeilor atât în alegerea temei, cât și în modul său de abordare.

Potențialul teoretic al antropologiei feministe a fost deja, într-un fel, accentuat în această carte, spre exemplu, în discuția despre diferențele care sunt în noi (*differences are within us*) din primul articol al capitolului I, asupra căreia nu revenim aici. Formularea aceasta, mai precis descrierea modului în care diferențele constituite în exterior de către discursuri și instituții sociale devin diferențe interioare prin trăirea lor, îi aparține atât de mult citatei Henrietta Moore. Tot ea consideră că antropologia feministă aduce o contribuție importantă la teoria subiectului activ (*agency*) prin accentuarea celor două practici ale individului față de structurile puterii în care este plasat, și anume complicitatea și rezistența. În

acest context, identitatea de gen poate fi conceptualizată în dubla sa ipostază, ca o realitate constituită de către instituții și discursuri dominante, dar și ca o experiență trăită prin senzuri personale (Moore, 1994: 49). Astfel, subiectul genizat se formulează la răscrucea dintre reprezentarea socială a identității de gen și construcția ei subiectivă, marja de libertate în alegerea unor opțiuni non-normative depinzând de gradul în care societatea permite inovația, disensiunea și schimbarea. Mai mult decât atât, teoria feministă a identității de gen demonstrează că pozițiile subiect multiple (prescrise ca „normale” la un moment dat), adeseori contradictorii și conflictuale, se integrează într-o experiență a continuității și unicității tocmai prin abilitatea indivizilor de a acționa și de a se percepe ca fiind unul și același în diferite momente ale vieții lor și/ sau în diverse contexte ale aceleiași etape. Pentru a-i dovedi multiplele valențe, Henrietta Moore (1988) definește contribuția antropologiei feministe atât la antropologia social-culturală, cât și la feminism. În ceea ce privește prima relație, ea accentuează că antropologia feministă pune sub semnul întrebării primordialitatea acordată diferenței culturale în antropologie, recunoscând că diversele forme ale diferenței (rasiale, de clasă, de gen etc.) sunt întotdeauna experimentate, construite și mediate unele prin altele, chiar dacă, în anumite condiții social-istorice, anumite diferențe sunt definite ca prioritare față de celelalte. În raport cu feminismul, utilitatea antropologiei feministe constă în abilitatea ei de a produce date despre

diferențele dintre femei și despre modul în care diviziunea sexuală a muncii se desfășoară în diverse societăți. Dar, în afară de asta, datorită deconstruirii categoriei sociologice de „femeie” și reconstituirii solidarității în jurul diferenței multiple, antropologia feministă are și contribuții politice la feminism, în particular la conștientizarea faptului că pentru a defini solidaritatea bazată pe experiențele diferitelor femei nu este nevoie de presupunerea similitudinii lor. Într-un cuvânt, nevoia de antropologie feministă se va menține până când aceasta va avea capacitatea să aducă o diferență în abordarea diferenței.

Acest optimism nu este însă împărtășit întru totul în antropologie, unii considerând că atitudinile antropologiei și feminismului față de alteritate sunt opuse, nu pot fi reconciliate și antropologia feministă este într-o situație imposibilă tocmai pentru că se naște din relația neplăcută, stânjenitoare (*awkward*) dintre antropologie și feminism. Marilyn Strathern (1987) își bazează argumentele în acest sens pe analiza modului în care, în feminism, eul feminin este constituit prin diferența și opoziția sa față de alteritatea masculină, în timp ce în antropologie, în cadrul întâlnirii dintre culturi, se tinde spre recunoașterea colaborării dintre „eu” și „celălalt”. Pentru a descrie această paralelă, analista noastră trebuie să facă anumite asocieri neexplicate, și anume asocierea feminismului cu varianta radicală a feminismului, și a antropologiei cu paradigma postmodernistă; o tehnică ce este, desigur, nedreaptă față

de alte tipuri de feminisme (de exemplu cel poststructuralist) și favorizează antropologia în general (uitând de faptul că varianta sa obiectivistă a presupus o graniță tranșantă între antropolog și ceilalți). Oricum ar fi, este clar că ea nu dorește să trateze problema constituirii celuilalt (*othering*) în termenii diferențelor multiple. Căci, dacă ar face acest lucru, ar trebui să recunoască faptul că, optând pentru o anumită identitate politică, subiectul feminist este produs nu numai față de alteritatea masculină, ci și față de alteritatea altor tipuri de „euri” feminine, și tinde tot mai mult să constituie coaliții între diferite femei, dar și între femei și bărbați. Pe de altă parte ar putea să conștientizeze că datorită faptului că munca de teren nu este doar o întâlnire între culturi, ci și una între diverse concepții despre ordinea de gen (experiența cercetătorului și alteritatea celui cercetat fiind structurată (și) de identitatea lor de gen încorporată), dihotomia eu - celălalt al antropologiei este și ea genizată. De asemenea, „alteritatea” antropologiei nu este universală, ci se diferențiază în funcție de gen: în acest sens, femeile pot fi abordate ca alteritate a alterității față de care antropologia feministă își asumă rolul de a-i conferi forță (de a vorbi despre ea, de a-i face auzită vocea, de a schimba ceva în poziția ei). Într-un cuvânt, dacă cineva consideră procesul de constituire a alterității în termenii diferențelor multiple, atunci își dă seama că paralela simplistă făcută de Strathern nu se mai poate susține. În acest proces, atât feminismul, cât și antropologia recurg atât la strategia apropiării celuilalt,

cât și la cea a detașării de el, și ambele definesc atât propriul eu, cât și alteritatea ca subiecte genizate determinate social și cultural.

Spre o altă antropologie sau „*If there is a single thing, a common land that all of us are seeking, it is an anthropology without exiles*”

Antropologia feministă este o alteritate față de antropologia *mainstream*, poziție în care ajunge atât datorită autodefinirii sale, cât și a felului în care este tratată de cea din urmă. Deci în cazul ei dorința de a privi diferit lumea se completează cu scopul de a vedea însăși antropologia prin alți ochi, ne spune Ruth Behar (1995), autoarea citatului din subtitlul de mai sus. Ea este co-editoarea volumului „*Women Writing Culture*”, o carte a celor exilați chiar și din „*Writing Culture*”, care a promis, dar n-a realizat, decolonizarea relațiilor de putere inerente reprezentării celuilalt. Acest volum editat de James Clifford și George Marcus (1986), operă clasică a etnografiei experimentale, cu tot postmodernismul și spiritul ei critic, a rămas opac la contribuțiile feministe aduse la critica antropologiei tradiționale și la reînnoirea scriiturii antropologice. De aici nevoia introducerii explicite a femeilor în discuția despre reprezentare, discurs și putere, centru și marginalitate, dominanță și exil în disciplina proprie. Dar „*Women Writing Culture*” se raportează și la „*This Bridge Called My Back*”, o altă operă programatică a anilor 1980, o critică adresată

feminismului femeilor albe, de clasă mijlocie, generată prin lentila feministelor de culoare americane Cherrie Moraga și Gloria Anzaldúa. Antropologia fără exil, deci, pe care cartea noastră o dorește împreună cu mulți alții, înseamnă, printre altele, deschiderea antropologiei mainstream spre antropologia feministă și a feminismului dominant spre feminismele marginale. Replica „*Women Writing Culture*” este cu atât mai motivată, cu cât, după cum se demonstrează, multe autoare au avut o contribuție importantă la constituirea scriiturii experimentale, auto-reflexive, adică la producerea unor texte antropologice din dialogul dintre narațiunile diversilor subiecți sociali (printre ei și antropologul/ antropologa), și la transcenderea granițelor dintre discursul științific și cel literar. Dacă scopul etnografiei experimentale este producerea unor astfel de texte, cu atât mai puțin este acceptabilă strategia ei de a exclude anumite voci în afara canonului. Și dacă lucrurile s-au întâmplat așa, argumentează Behar, ele se pot explica doar prin faptul că această etnografie masculinistă a fost produsă de antropologi prestigioși, aflați în poziții din interiorul sistemului, care se citează reciproc, reproducând astfel discursul dominant și propriile lor statute academice. Nimic surprinzător, poate, în faptul, că ceea ce în mod tradițional se considera a fi feminin în scriitura antropologică (vocea personală, stilul literar, discursul confesional, prezența autobiografică a autorului în text) a dobândit valoare și autoritate prin redescoperirea sa de către bărbați (Behar, 1995: 5). Dar,

așa cum accentuează Deborah Gordon, cealaltă editoare a cărții, problema scriiturii în antropologia feministă nu se limitează la recunoașterea valorii vocilor și stilurilor asociate cu feminitatea în discursul disciplinar dominant. Căci poate și mai importantă ca aceasta este chestiunea publicului căruia îi scriem și a limbajului în care scriem, sau altfel spus, problema spațiului în care noi, ca autori/ autoare, dorim să ne afirmăm și să câștigăm recunoașterea celorlalți.

Tot în direcția criticii și a crizei reprezentării se situează și cartea despre etnografia feministă a Kamalei Visweswaran (1994), care, printre altele, prin chestiunea scriiturii, atinge o problemă mai generală a relației dintre diferite femei, din diferite culturi, având acces diferit la autoreprezentare și la reprezentarea celeilalte. Ea consideră că întrebarea nu este dacă reprezentarea antropologică a celorlalți este adecvată sau nu, sau dacă nu s-ar putea ajunge la o reprezentare mai adevărată, ci dacă antropologii pot fi trași sau nu la răspundere pentru cum anume reprezintă lupta „celorlalți” pentru autoreprezentare. Poziția autoarei noastre poate fi interpretată și din punctul de vedere al felului în care antropologia feministă a fost/ este culpabilizată pentru eradicarea diferenței „celeilalte culturi” prin amestec în treburile interne, prin impunerea modelului occidental al gândirii despre ordinea de gen adecvată în contexte non-occidentale.

Conform atitudinilor antifeministe, acesta este unul din punctele cele mai critice ale relației dintre

antropologie și feminism, primul dorind să mențină, iar al doilea să elimine diferența. Așa este, oare? Ne putem mulțumi, din nou, cu această viziune simplistă, fără să vedem îndeaproape despre ce fel de diferență este vorba într-un caz și într-altul? Sau diferența dintre culturi trebuie susținută cu orice preț, chiar dacă asigură funcționarea unui sistem represiv față de diferențele interioare? Dacă într-o cultură, de exemplu, femeile nu au acces la discursul public și nu se pot pronunța despre poziția lor în societate, sau dacă discursul normativ este atât de represiv și violent încât ele nu se pot imagina în afara lui, efortul unei antropologii feministe de a le da cuvântul poate fi considerat ca manifestare a eradicării diferenței? Problema este, din nou, precum am mai discutat în introducere, cum anume interpretăm diferența în relația ei cu egalitatea. Dacă ne aducem aminte de argumentele expuse acolo, este lesne de înțeles, că, desigur, antropologia feministă nu dăunează diversității, ci diferenței transformate în inegalitate, sau, mai precis, este pentru regimurile de gen care, în același timp recunosc și transcend diferența, fiind dedicate principiului și practicii egalității și recunoașterii diferențelor multiple. Desigur, astfel, antropologia nu mai rămâne așa cum a vizualizat-o Bronislaw Malinowski, adică studiul omului/ bărbatului (*man*) îmbrățișându-și femeia, ci devine un teritoriu prin care se problematizează/ politizează dreptul, strategiile și dilemele femeilor de a participa la negocierea publică și privată a sensurilor acestei îmbrățișări, și de a observa

puterea pozitivă și negativă inerentă gestului. Adică se transformă într-o cu totul altă antropologie.

Dar, dacă vrem - și cunoaștem prea bine puterea discursivă a scrierii într-un anumit fel a istoriei unei discipline -, alteritatea antropologiei feministe poate fi chiar ușor integrată în normalitatea antropologiei *maisntream*. Căci atitudinea critică a fost întotdeauna o dimensiune importantă a discursului antropologic, având feluri particulare de manifestare, asociate cu însuși spiritul disciplinei dedicate identificării multitudinii perspectivelor ce caracterizează viața în diversele sale ipostaze. Criticismul antropologic nu este unul și același cu critica articulată dintr-o perspectivă intelectualistă, el constă mai degrabă în identificarea și amplificarea atitudinilor critice venite dinspre grupurile sociale marginale sau, pur și simplu, din prezentarea normalității lor cotidiene. În fine, scopul criticii antropologice este descrierea condițiilor sociale în care diferențele devin posibile, se articulează, se mențin sau se elimină și, după caz, se transformă în inegalitate. Ce altceva face antropologia feministă? Și dacă se acceptă relevanța acestor principii în termeni generali, de ce nu se acceptă ele în varianta lor feministă?

Criticismul antropologiei feministe se poate plasa și într-o altă vecinătate ideatică. Vorbind despre diferitele forme ale criticii culturale, Cornel West (1994) accentuează că atitudinea critică poate fi pusă în slujba legitimării unor perspective asupra, invizibile, nereprezentate în societate, lipsite de puterea de a se autoreprezenta

în fața celorlalți și de a deconstrui imaginile negative vehiculate despre sine. În ce constă dificultatea unei astfel de întreprinderi? Exemplul lui se referă la schimbările care s-au petrecut în autoreprezentarea comunităților de culoare: el observă cum acestea, pornind de la rezistența moralizatoare și colectivistă față de imaginile construite despre ele de către albi și de la căutarea „adevăratei esențe”, au ajuns până la urmă la o autocritică a autoreprezentării omogenizatoare, moralizatoare, la identificarea diferențelor interne. Pe baza acestui exemplu, West ajunge la concluzia că este nevoie de o critică demistificatoare, care funcționează în ambele direcții, și care urmărește, până la urmă, deconstruirea opoziției binare dintre „noi” și „ei”, precum și identificarea diferențelor interioare din cadrul fiecărui grup, adică reprezentarea complexității lor. Această critică trebuie să fie și una „profetică”, să realizeze o analiză socială, dar să-și expună în mod explicit scopurile morale și politice urmărite. Ea se definește ca o critică partinică și angajată, care nu este împotriva culturii dominante în totalitatea sa și nu este nici pentru izolarea, închiderea în sine a grupurilor non-dominante, ci se angajează la redefinirea, deconstrucția permanentă a noțiunilor de „centru”, „margine”, „diferență”, „alteritate”, și la deconstruirea opoziției binare dintre hegemonie și rezistență. Ce altceva ne propune antropologia feministă?

În fine, cum se leagă cele discutate de critica relativismului cultural? După cum bine se știe, în forma sa tradițională, acest principiu de bază al antropologiei a presupus că umanitatea există printr-o diversitate de culturi, lumea este o imensă masă de biliard, constă dintr-un mozaic al culturilor, fiecare cultură are legitimitate și valoare din punctul de vedere al actorilor sociali, care trăiesc prin

ea, și diferitele culturi nu se pot ierarhiza, deoarece nu există un punct de reper absolut din care s-ar putea face acest lucru. În varianta tradițională a relativismului cultural, diferitele culturi s-au definit ca fiind separate, bine delimitate, în interior omogene, fiind împărtășite de toți membrii săi în aceeași măsură și în același fel, având o esență constantă. Menținerea acesteia, s-a presupus, este însăși condiția menținerii culturii. La baza regândirii acestui principiu stă reinterpretarea culturii și a relațiilor dintre diferitele culturi, în direcțiile expuse în introducere, conform cărora – mai ales în condițiile lumii contemporane – culturile sunt în permanentă interacțiune, însușirile lor se formează și în urma influențării reciproce, ele există într-o schimbare permanentă, schimbarea însă nu înseamnă dispariția lor, precum hibriditatea nu înseamnă pierderea autenticității. Ele sunt eterogene în interior, astfel încât însăși calitatea de membru al unei culturi poate fi definită în diferite înțelesuri, și împărtășirea sensurilor comune se realizează printr-o negociere interioară asupra lor. Critica relativismului cultural, în acest context, nu înseamnă negarea diversității social-culturale, și nicidecum nu este identică cu celebrarea omogenizării. Ea înseamnă tocmai considerarea acestei diversități ca una în devenire continuă, ca un proces și/ sau un teren al (auto)definițiilor și (auto)poziționărilor individuale și colective. Antropologia feministă nu face altceva decât să discute critic astfel înțeleasa diversitate din punctul de vedere al diferențelor și inegalităților de gen, desigur intersectate cu alte mărci ale diferenței și sisteme ale puterii. Astfel, ea rămâne o sursă a alterității în antropologie, dar, în același timp, își găsește aliați pentru a putea acționa ca o alteritate puternică, ca o marginalitate critică integrată în sistem.

II
CONSTITUIREA DIFERENȚEI CARE CONTEAZĂ
REPERE TEORETICE

Fiecare cultură elaborează și utilizează sisteme de clasificare prin care, pe o anumite populație, se aplică principiul diverselor diferențe pentru a delimita „cine suntem noi” față de „ei”. Prin mecanisme culturale/ simbolice și procese sociale/ materiale, acestea constituie identitatea și diferența, atât la nivelul discursurilor și instituțiilor dominante, cât și la cel al experiențelor personale. În diverse contexte istorice și politice, trăirea vieții și organizarea socială se desfășoară, printre altele, prin mobilizarea și interpelarea indivizilor și colectivităților prin anumite calități ale lor. În unele condiții, etnicitatea devine diferența care contează, politica identității etno-naționale domină sfera publică și indivizii reacționează prompt atunci când sistemul li se adresează în calitate lor de membri ai unui grup etnic. Alteori și/ sau în anumite perioade ale vieții personale, genul devine cea mai importantă marcă a diferenței, iar feminismul, constituent al gândirii despre și al practicii legate de feminitate, devine o politică legitimă. Șirul tipurilor de identități și diferențe pot fi continuate cu vârsta, orientarea sexuală, poziția social-economică, și altele. Până la urmă, desigur, identitățile și diferențele multiple sunt o constantă a vieții umane, la fel cum și exploatarea unora dintre ele ca prioritară față de celelalte este un mecanism universal care

structurează diversitatea social-culturală, utilizând identitățile ca principii ale includerii/ excluderii, și transformând diferențele în inegalitate.

Primul articol al capitolului pune întrebări legate despre ce anume se poate afla în legătură cu diversitatea social-culturală, dacă observăm identificarea indivizilor și colectivităților la intersecția dintre etnicitate și gen. Își propune să aducă argumente în favoarea cercetărilor care analizează relația dintre cele două sisteme de clasificare și/ sau experiențe personale din punctul de vedere al constituirii ordinii sociale și a inegalităților între femei și bărbați de etnii diferite. Al doilea studiu, prin prezentarea analizelor feministe ale naționalismului, dovedește că această politică identitară nu exploatează și produce numai etnicitatea și identitatea națională, ci și genul și sexualitatea, acestea din urmă fiind conceptualizate/manipulate în practicile sale ca diferențe care contează. El argumentează, totodată, în favoarea feminismului ca potențială sursă a criticismului față de naționalism, potențialitate, care poate fi valorificată doar în măsura în care acesta reușește să fie autocritic față de propriile esențialisme și exclusivisme.

Cu ambele articole, capitolul atrage atenția asupra rolului pe care feminismul îl joacă ca paradigmă teoretică și ca mișcare socială atât în recunoașterea identităților multiple care contează în viața personală și publică, cât și în definirea unor politici ale diferențelor multiple. Din nou, antropologia culturală și teoria feministă asigură reperele teoretice ale discuției.

IDENTIFICĂRI LA RĂSCRUCEA DINTRE ETNICITATE ȘI GEN

Responsabilitatea socială și politică a studiilor despre etnicitate este un aspect tot mai mult accentuat în literatura de specialitate, apreciindu-se că aceste studii pot deveni complice ale ideologiilor naționaliste/etnicizante sau, din contră, pot contribui la constituirea unei atitudini critice față de ele. Problema este aparent simplă: dacă naționalismul constituie etnicitatea drept cea mai importantă (prioritară) identitate a omului, adică diferența care contează prin excelență, atunci analiza lui critică trebuie să demonstreze cum se desfășoară acest proces de construcție și de naturalizare, și cum, de fapt, individul este marcat și de alte identități și diferențe. Dincolo de recunoașterea acestei responsabilități este, desigur, importantă găsirea metodelor și perspectivelor de abordare care asigură tratarea nonesențialistă a

fenomenelor ce țin de domeniul relațiilor și identităților etnice.

După ce creionează concepția despre identitate cu care lucrez, acest studiu – plecând de la prezentarea unor abordări antropologice ale etnicității și de la discutarea sumară a perspectivei de gen (dezbătută în detaliu în capitolul I al cărții) – urmărește să pună întrebări relevante despre ce se poate afla în legătură cu diversitatea social-culturală, dacă observăm identificarea indivizilor și colectivităților la răscrucea dintre etnicitate și gen. Își propune să aducă argumente în favoarea cercetărilor care analizează relația dintre etnicitate și gen din punctul de vedere al constituirii ordinii sociale și a inegalităților între femei și bărbați de etnii diferite. Dovedește încă o dată că, pe lângă etnicitate, și alte mărci ale diferenței - de exemplu genul - structurează realitatea socială și funcționează ca sistem de clasificare ce contează, fiindcă organizează, atât simbolic, cât și material, viața indivizilor, (auto)definirea lor, (auto)poziționarea și (auto)recunoașterea lor.

De ce contează identitatea și diferența?

În literatura de specialitate se deosebesc diverse modalități de abordare a identităților culturale și sociale. Eu doresc să pun în discuție aici doar diferența dintre așa-numita abordare culturalistă și cea socială, cu scopul de a opta, în fine, pentru o perspectivă social-culturală

care le combină pe cele două în cadrele interpretării structurate de o anumită concepție despre cultură și de o poziție feministă. În contextul celei din urmă devine clar faptul că, atât în cazul identităților sociale, cât și în cel al celor culturale – care, la rândul lor, participă la constituirea identităților personale – locațiile identității sunt duble. Ele există în interior și în exterior sau, mai precis spus, chiar dacă sunt trăite ca esențe interioare (fiind constituite printr-o/ într-o narațiune a continuității), ele se formează și reformează permanent în relații (în relația cu exteriorul, în relația cu viziunea despre exterior, în relația cu concepția despre cum trebuie să fim, în relația cu presupunerea despre cum ne văd și/ sau cum vor să ne vadă alții).

Culturaliștii discută problema identitară prin întrebarea majoră „ce suntem noi”. Analiza lor își propune identificarea și descrierea acelor caracteristici culturale care se presupun a fi naturale, atemporale și împărtășite de toți indivizii definiți prin respectiva categorie identitară. Adepții perspectivei sociale se orientează pe linia întrebării „cine suntem noi”. Ei își centrează atenția asupra proceselor, mecanismelor prin care un set de indivizi definiți prin categoria identitară în cauză se delimitează de cei care sunt diferiți, adică asupra constituirii granițelor dintre „noi” și „ei”.

În fine, perspectiva pentru care optez în analiza fenomenului identitar reintroduce culturalul în investigație, dar nu ca un dat natural, atemporal, omogen, ci ca rezultat al proceselor de definire,

poziționare și recunoaștere prin care anumiți indivizi și anumite grupuri înțeleg să se delimiteze de exterior. Această abordare tratează culturalul (setul de sensuri și semnificații), socialul (practicile de constituire a granițelor) și politicul (negocierile despre definiții și poziționare în ierarhia socială) în interacțiunea lor. Natura și funcționarea puterii simbolice și materiale este una dintre temele centrale ale unei astfel de concepții despre identitate, astfel încât ea poate fi observată ca un proces de identificare cu anumite poziții subiect, desfășurat într-o rețea de relații politice (în sensul larg al cuvântului). Mai mult decât atât, identitatea se descrie ca fiind construită atât prin procese culturale/ simbolice (de sisteme de reprezentare și clasificare), cât și prin procese sociale/ materiale, căci includerea sau excluderea dintr-o anumită categorie identitară are consecințe existențiale asupra celor excluși – pe baza identității lor presupus înăscute – de la resurse simbolice și materiale.

Din tratarea identității ca fenomen cultural, social și politic rezultă, spre exemplu, concepția conform căreia identitatea nu este doar structură (set de caracteristici), ci și proces (mecanisme de identificare), are caracter situativ și contextual și dobândește semnificații față de ceea ce este diferit. Nu este opusul diferenței, ci depinde de aceasta din urmă, identitățile fiind constituite prin marcarea diferențelor atât prin sistemele simbolice ale reprezentării, cât și prin formele excluderii sociale (Woodward, 1999: 29). Pentru a înțelege natura și dinamica sa, trebuie să recunoaștem, de asemenea, că

termenul de identitate se referă atât la categoriile de (auto)identificare construite de către discursurile și instituțiile dominante în societate, cât și la experiențele trăite ale eului. Cu scopul de a delimita diversele niveluri ale fenomenului, unii analiști introduc distincția dintre poziția subiect, subiectivitate și identitate. Pentru Stuart Hall „identitatea” este un metaconcept. El consideră că identitățile sunt puncte de atașament temporal la pozițiile subiect prescrise pentru indivizi de către practicile discursive. Sau, altfel spus, sunt punctele de întâlnire dintre discursurile și practicile, care ne „interpelează” din afară ca fiind subiecți ai respectivelor discursuri, precum și dintre procesele (conștiente și inconștiente) prin care indivizii, investind în anumite poziții subiect, își definesc propriul sens al eului, adică subiectivitatea lor (Hall, 1997: 5-5; Woodward, 1999: 39).

Depășind constatarea faptului că fiecare cultură elaborează și utilizează sisteme de clasificare prin care, pentru a delimita „cine suntem noi” față de „ei”, se aplică principiul diverselor diferențe pe o populație anume, teoriile feministe ale identității și diferenței - vezi Luce Irigaray (1985), și Hélène Cixous (1975) - accentuează că ordinea socială constituită pe opoziții binare nu se bazează, pur și simplu, pe logica limbajului (cum credea Ferdinand Saussure) sau pe „natura” gândirii dihotomice (cum considera Claude Lévi-Strauss). Mai degrabă ea exprimă, chiar dacă sistemele simbolice și cele materiale ascund acest lucru, interesele celor care dețin puterea simbolică și materială de a impune o anumită ierarhie

între polii diverselor dualisme și de a naturaliza inegalitățile, căci diferențierea între „noi” și „ei” înseamnă implicit și ierarhizare în defavoarea alterității.

Implicațiile politice ale identității sau, mai precis, faptul că identitatea este (și) un fenomen politic, devin și mai expresive în condițiile social-istorice (în speță anii 1960) în care identitățile culturale și sociale devin obiective și scopuri ale politicului. Dar, după cum apreciază Craig Calhoun (1995), la o privire mai atentă, putem observa că politicile identitare – ca strategii de definire și susținere a anumitor discursuri despre cine suntem „noi”, sau cine este „eu” – sunt o constantă a istoriilor personale și colective. Există, deci, pe de o parte, o serie de politici identitare personale, iar pe de altă parte – pe lângă noile mișcări sociale din anii 1960 –, mișcarea muncitorească bazată pe o anumită identitate socială, naționalismele secolului al XIX-lea, mișcările anticolonialiste din secolul al XX-lea, dar și fundamentalismele religioase și manifestările noii drepte extremiste contemporane pot fi abordate, și ele, ca forme ale politicii identitare publice/ colective. Totuși, așa-numitele „noi mișcări sociale” (ale tineretului, ale etniilor marginale, ale femeilor, ale homosexualilor etc.) împărtășesc o caracteristică ce le deosebește de alte tipuri de politizare a identității. Ele, toate, contestă discursul universalismului, demască falsitatea lui, critică instituțiile hegemonice, care impun drept norme „naturale” normele categoriilor sociale dominante, și, paralel cu aceasta, afirmă diferența ca principiu al organizării sociale și

politice. Politica diferenței practicate de acestea provoacă relațiile de putere în contextul cărora excluderea, negarea, negativizarea și criminalizarea diferenței devine posibilă și, în același timp, urmărește evaluarea pozitivă, recunoașterea, legitimarea, exprimarea și autonomia diferențelor de culoare, de gen, ale celor sexuale etc. Totuși, politicile identitare astfel constituite, precum am arătat în multe puncte ale cărții, nu pot scăpa de paradoxul care stă la însași baza lor. Charles Taylor (1994) analizează cum, în condițiile în care recunoașterea identității a devenit problematică, militând pentru recunoaștere egală, ele nu puteau să nu facă apel la universalism (la principiul egalității universale în drepturi, în sfera politică, economică, domestică, etc.) în timp ce reabilitau particularismul, dreptul la diferență. În politica recunoașterii, ideea iluministă a egalității și a drepturilor universale s-a transfigurat în principiul demnității egale și a dreptului universal de a fi diferit, secondat, desigur, de mândria asumării diferenței.

Este clar că politicile identitare reproduc anumite concepții culturale despre identitate și că ele pot evita exclusivismele și fundamentalismele de tipul celor împotriva cărora lucrează, doar dacă reinterpretează natura identității; dacă reconsideră, altfel spus, ideea conform căreia autenticitatea identității constă în esența sa interioară și acceptă că identitatea „eului” (a „noastră”), în toate formele sale, este mediată de relația cu exteriorul, care, astfel, devine parte integrantă a identității. Ducerea până la capăt a acestei recunoașteri

este, desigur, dificilă, căci înseamnă autocritica bazelor proprii, sau, și mai mult, dispariția acestora, acceptarea faptului că politica nu se mai poate duce în numele unei identități fixe, eterne, interioare, ci doar în raport cu anumite relații/ alianții/ solidarități cu exteriorul, cu ceilalți, căci, oricum, ea dobândește sens doar față de acestea din urmă.

Când, unde și cum contează etnicitatea?

Căutând răspunsuri la această întrebare este nevoie, totodată, să conștientizăm, printre altele, rolul jucat de științele sociale în construirea/ etnicizarea realității. Respectivul cercetări contribuie, vrând-nevrând, la elaborarea/ fixarea/ naturalizarea acelor termeni prin care realitatea socială este percepută în contextele social-politice date. Astfel – de exemplu –, la un moment dat, ele pot chiar să supraestimeze importanța diferenței etnice în detrimentul altor diferențe. Pentru a evita acest lucru, ele ar trebui să urmărească deconstruirea acelor concepte prin care se reprezintă indivizii și relațiile dintre ei cu scopul de a arăta că ele nu sunt date naturale, n-au valabilitate eternă, ci s-au format istoricește și în anumite contexte, și că pot fi, eventual, înlocuite cu altele. Conștientizarea acestor aspecte este și mai importantă dacă ne gândim că, în multe cazuri, rezultatele cercetărilor se reprezintă și în public, se folosesc în dezbaterile publice, ba chiar se manipulează politic, se

preiau și se instrumentalizează în discursurile politice, atribuindu-li-se alte sensuri decât cele intenționate de către cercetători. Deoarece prin investigarea identităților și relațiilor etnice contribuim într-un fel la etnicizarea realității, paralel cu efortul de a identifica ce înțeleg actorii sociali prin ele, trebuie să revenim permanent la conceptele discursului nostru științific, să nu le considerăm a fi termeni ultimi și absoluți prin care realitatea se poate interpreta.

Începând cu deceniul al șaselea al secolului trecut, antropologia culturală și-a asumat, printre altele, tocmai acest rol în raport cu fenomenul etnic. Ea a impus, totodată, noi moduri de abordare a etnicității care se bazează pe perspectiva constructivistă/ procesuală și interogau modalitățile prin care apartenența etnică și conștiința etnică organizează, structurează viața cotidiană.

După cum se poate urmări, de exemplu prin analiza antropologului Péter Niedermüller, termenii de bază ai studiilor despre această temă sunt: grupul etnic, etnicitatea și identitatea etnică. Termenul de grup etnic a fost conceptul de bază al așa-numitei discipline *Volkskunde*, care și-a propus investigarea propriului popor și s-a definit mai mult sau mai puțin explicit ca o „știință etnică”. Scopul ei era colectarea, clasificarea și descrierea caracteristicilor unui grup considerat a fi omogen din punct de vedere etnic. S-a accentuat că acest grup ar fi o comunitate care posedă origine, cultură, limbă comună și ai cărei membri împărtășesc conștiința

apartenenței. În raport cu această perspectivă susținută de etnografia tradițională, perspectiva sociologiei, a politologiei și a antropologiei politice a impus un alt mod de abordare. Plecând de la Max Weber s-a accentuat că grupul etnic este, înainte de toate, o comunitate politică, un grup de interes care negociază cu contextul său social mai larg în vederea recunoașterii drepturilor sale. Punerea problemei în acest fel s-a desfășurat în condițiile „renașterii etnice” din anii 1970 în Statele Unite ale Americii, precum și în contextul formării noilor state din „Lumea a Treia”. Referindu-se la termenul de etnicitate, autorul citat accentuează că acesta s-a identificat de cele mai multe ori cu latura subiectivă a grupului etnic, cu modul în care apartenența și sensul calității de membru se trăiește de către actorii sociali. Pe lângă menționarea acestei definiții, el ne reamintește și faptul că etnicitatea poate desemna și măsura în care membrii grupului etnic participă de facto la diferitele acțiuni ale acestuia, ceea ce nu este unul și același lucru cu declararea calității de membru. Acest mod de abordare recunoaște libertatea individului de a se articula și de a se manifesta ca membru al unui grup etnic, de a decide felul în care înțelege/ face acest lucru. Mai mult, într-o clarificare conceptuală, este indicat să se facă deosebirea între latura spontană a apartenenței (ceea ce s-ar putea denumi „etnicitate comportamentală”) și latura conștientă a acesteia (adică „etnicitatea ideologică”). Apropos de conceptul de identitate etnică, putem observa că acesta se leagă de obicei de domeniul identității culturale, astfel

încât se deosebește de identitățile sociale mai mobile și situative. Totuși, azi sunt tot mai dese încercările care, urmărind depășirea culturalismului, definesc etnicitatea ca fenomen social.

În vederea înțelegerii acestei din urmă perspective, voi face referire pe scurt la concepția antropologului norvegian Fredrik Barth (1969), care a revoluționat gândirea antropologică (și nu numai) privitoare la problema etnicității. El a propus un nou set de întrebări în raport cu această problematică, unul care vizează constituirea grupurilor etnice prin construirea granițelor care le despart. În acest context, „grupul etnic” se definește ca o categorie prin care oamenii se autoidentifică și se identifică reciproc, deci ca un principiu care organizează interacțiunile sociale. Atenția deci nu se îndreaptă asupra „esenței” grupului, ci spre granițele dintre grupuri și procesele care le generează, respectiv le mențin. Astfel, se reconsideră viziunea conform căreia separarea grupurilor etnice rezultă din diferențe rasiale și culturale, determinate odată pentru totdeauna, dar și concepția cum că un grup și-ar forma caracteristicile culturale într-o relativă izolare, ca răspuns la impactul mediului înconjurător. În viziunea lui Barth, grupurile etnice nu sunt abordate ca unități purtătoare de cultură, ci sunt tratate ca unități sociale, care – în procesul de autoidentificare și de identificare a celorlalți – rezultă din folosirea și manifestarea anumitor caracteristici și diferențe culturale ca diferențe și caracteristici care contează. Iar identitatea etnică, la rândul ei, se consideră

a fi setul de caracteristici definit drept semnificativ de către actorii sociali implicați. În acest context se mai afirmă: caracteristicile considerate semne, embleme importante ale identificării și ale separării sunt într-o transformare continuă, astfel încât în diferite perioade se pot defini ca aspecte culturale diferite importante ale grupului; de unde, din nou, se poate trage concluzia, că diferența culturală și diferența etnică nu sunt unul și același lucru. Ceea ce rămâne o constantă în viața grupului, este dihotomia făcută între membrii grupului și cei din afară, între „noi” și „ei” - astfel încât se poate conchide că declararea apartenenței, respectiv însuși procesul de clasificare și delimitare, este factorul social care formează grupul etnic ca o entitate distinctă. De aceea, spune Barth, tocmai acest proces trebuie să devină obiect al studiului etnicității.

Situându-l pe compatriotul său Barth în șirul diferitelor concepții antropologice despre etnicitate, Thomas Hylland Eriksen (1993) conchide că identificând etnicitatea cu mecanismele de construire ale granițelor dintre diferite grupuri, prin această universalizare, el o naturalizează.

Alți antropologi, în schimb, situează apariția etnicității în modernitate. De pe pozițiile structural-funcționalismului, Abner Cohen identifică etnicitatea cu procesele prin care anumite grupuri de interes exploatează părți ale culturilor tradiționale pentru a le folosi în lupta lor pentru putere. Astfel se accentuează dimensiunea politică a acestui fenomen.

Perspectiva constructivismului social disociază și mai accentuat etnicitatea de „rasă” și „cultură”. Ea își îndreaptă atenția asupra modalităților în/ prin care identitățile și granițele etnice sunt construite de către elita unui grup dominat în vederea recunoșterii și realizării ei politice, ori de către un grup dominant care urmărește intimidarea lui prin stigmatizarea făcută în termeni etnici. Poziția istoricistă, la rândul ei, urmărește să identifice acei factori structurali și culturali care au dus la formarea etnicității în istoria modernității. Autorul citat este de părere că problema analizei antropologice a etnicității nu e de a defini ce este etnicitatea, ci de a vedea cum se conceptualizează ea. Dacă tratăm etnicitatea ca pe un concept prin care oamenii reprezintă, definesc anumite diferențe culturale, atunci trebuie să reflectăm asupra elaborării și folosirii sale la două niveluri: cel al analistului și, desigur, cel al nativului investigat.

De la aceste concepții procesuale și constructiviste despre etnicitate ne mai desparte doar un singur pas de tratarea etnicității ca instrument și scop al politicului sau, altfel spus, ca unul dintre fenomenele aferente politicilor identitare contemporane. Vorbind despre chestiunea politicii identitare în condițiile modernității târzii, Jonah Goldstein (1994) consideră că azi – în condițiile în care provocarea de a schimba în mod dinamic rolurile sociale a devenit foarte intensă – necesitatea de a reflecta asupra autodefinițiilor este tot mai stringentă. Aceasta apare și la nivelul colectivității, după cum apare și necesitatea de a te privi prin prisma celorlalți, de a încorpora în propriile

autoreflexii perspectivele lor. Desigur, aceasta poate conduce și la impunerea unei perspective dominante, a hegemoniei unuia dintre multiplele puncte de vedere care se întâlnesc în urma diferitelor mobilități sociale. Dar poate rezulta – și asta ar fi de dorit – în generarea unui dialog permanent în cadrul căruia fiecare dintre părți dezvoltă o autoînțelegere pe baza interiorizării imaginii despre sine elaborată de celălalt.

Vorbind despre politica etnicității, Stanley J. Tambiah (1994) afirmă că etnicitatea a devenit la sfârșitul secolului al XX-lea una dintre cele mai importante forțe folosite în mobilizarea politică a indivizilor și colectivităților. În acest context, grupurile etnice aflate în competiție se definesc ca actorii colectivi principali ai scenei social-politice, iar identitatea etnică se folosește și se manipulează în acțiunile politice. De fapt, azi se poate observa că paralel cu procesele de globalizare se intensifică și cele de diferențiere, politica etnicității fiind, la rândul ei, o politică a diferenței sau o politică a localismului desfășurat în termeni etnici.

În acest moment ne mai putem întreba de ce, în anumite contexte istorice, anumite politici identitare devin dominante? De ce, de exemplu, la un moment dat, politica bazată pe diferențierea între clase pierde din teren și se „înlocuiește” cu o politică bazată pe diferențierea între grupurile etnice? Katherine Verdery (1994b) consideră că, în condițiile modernității, mai precis, sub impactul naționalismului, etnicitatea devine o diferență care contează căci, pe de o parte, naționalismul

își clădește forța și legitimitatea prin trimiterea la etnicitatea înțeleasă ca înrudire metaforică și, pe de altă parte, el constituie etnicitatea ca identitate primordială a individului. Desigur, indivizii au identități multiple, dar – pe baza socializării lor, poziției lor sociale, a grupului lor de referință, precum și pe baza unor „presiuni” culturale și istorice – ei se identifică cu anumite poziții subiect și, din multiplele posibilități de identificare, definesc drept primordiale anumite identificări. Faptul că în anumite contexte – cum este de exemplu în Europa Centrală și de Est contemporană – se accentuează ca fiind cele mai importante tocmai identificările etnice, nu este o întâmplare. În analiza acestui proces trebuie să fim atenți cum se desfășoară el la nivelul „oamenilor mici” și la nivelul elitelor, ce caracteristici are în forma sa cotidiană și în cea politizată. Pentru că trebuie să conștientizăm că identificarea în termeni etnici nu este doar un rezultat al manipulării de sus, ci este și o realitate a cotidianului „de jos”, pe care se poate clădi, desigur, o politică a etnicității care, la rândul ei, nu numai că se bazează pe aceasta, dar – instrumentalizând-o în luptele politice – o și generează și amplifică.

Transformarea feministă a genului într-o diferență care contează

O analiză structurată din perspectiva de gen vede femeile și bărbații în termenii rolurilor lor sociale

construite prin procese materiale și simbolice și compară femeile cu bărbații, în loc să privească femeile ca pe un grup izolat. Investighează relațiile de gen ca aspecte ale diferențierii și stratificării sociale, dar și ca relații de putere în sine, și face o diferență între inegalitățile cărora bărbații și femeile le sunt deopotrivă subiecți, și între inegalitățile relevante numai în cazul femeilor sau numai al bărbaților (Rossides, 1997: 17). Mai departe, ea deconstruiește perspectiva „femeii” ca un punct de vedere omogen și, pentru a explica în ce fel este percepută și experimentată realitatea de a fi femeie, identifică diferențele înăuntrul acestei categorii. Analizând modul în care genul structurează ordinea socială și inegalitățile, perspectiva de gen ia în calcul și alți factori. Urmând-o pe Linda L. Lindsay, accentuez că „țelul [ei] este să înțeleagă cum colaborează simultan genul, rasa și clasa ca și categorii sociale”, și să explice modurile în care relațiile de putere construiesc diferența și în care formele multiple de opresiune tratează diversitatea de toate tipurile (Lindsey, 1997: 10-11). Nu trebuie uitat că genul, clasa și etnicitatea se suprapun atunci când produc ierarhii și inegalități sociale, dar în diferite contexte oamenii își definesc identitatea socială mai mult în termeni de clasă decât de etnicitate sau de gen, ori viceversa (Henrietta Bradley, 1993: 53-53). De aceea trebuie să fim conștienți de dinamica politică și culturală responsabilă pentru perceperea identităților sociale multiple ale oamenilor și/ sau de diversele diviziuni sociale produse într-un termen sau altul. În

timp ce luarea în considerare a perspectivei de gen ne permite să interogăm modurile în care genul este utilizat în confruntările clasificatoare desfășurate în jurul pozițiilor sociale, această perspectivă nu reifică diferențele de gen, ci le consideră construite de anumite procese care creează înțelesurile și semnificațiile lor. După cum subliniază Nancy Chodorow: „este crucial pentru noi feministele să recunoaștem că ideologiile diferenței care ne definesc ca femei și ca bărbați, la fel ca inegalitatea însăși, sunt produse social, psihologic și cultural de oameni care trăiesc și creează lumile lor sociale, psihologice și culturale” (Chodorow, 1995: 48). În termenii potențialului critic al unei asemenea perspective, consider că una dintre cele mai importante contribuții ale sale este instituționalizarea unui nou discurs public asupra realității sociale (de exemplu în România, astăzi). O contribuție a sa este deconstruirea Marii Narațiuni a fostei ideologii socialiste cu privire la „societatea nouă” și „omul nou”, la reprezentările politice contemporane ale „reformei în timpul tranziției” (și, respectiv, ale impactului lor asupra vieții oamenilor), dar și cu privire la „micile” istorioare masculine privite ca narațiuni ale experiențelor „autentice” cotidiene.

Asumarea unui punct de vedere feminist într-o cercetare care face uz de perspectiva de gen nu înseamnă neapărat abordarea unilaterală a dimensiunii de gen a vieții sociale. Ea nu semnifică nici supralicitarea opresiunii sexiste și a stratificării de gen în întregul proces de diferențiere socială și în emergența

inegalităților sociale. Dar înseamnă că în acest caz scopul este „să focalizăm atenția asupra relațiilor de putere din perspectiva diferitelor femei localizate în cadrul unei varietăți de structuri sociale”, ale unor femei care „sunt dominate și cărora le lipsesc resursele necesare pentru a provoca sau a altera aranjamentele existente” (Linda Lindsay, 1997: 12). Totodată, presupune să interogăm chestiuni precum stratificarea sexuală, diviziunea muncii, distribuția drepturilor și îndatoririlor în instituții unde regimul de gen patriarhal funcționează ca ordine dată, naturalizată.

Relația dintre gen și etnicitate și constituirea ordinii sociale

Relația dintre gen și etnicitate, așa cum se observă ea într-un context concret, afectează ierarhiile socio-materiale și, la rândul ei, este afectată de către ordinea socială mai largă. La intersecția genului cu etnicitatea se constituie sisteme de putere și de discriminare, se articulează concepțiile despre „feminitate”, „masculinitate”, precum și despre rolul femeilor și bărbaților în viața publică și familială, dar se produc și experiențele cotidiene trăite în diverse situații materiale.

Consider procesele de genizare și etnicizare a realității socio-umane într-un dublu sens. Pe de o parte, ca procese culturale prin care se definesc diferențele de gen și cele etnice (inclusiv caracteristicile celor care se

clasifică în persoane de un anumit sex și/ sau de o anumită etnicitate). Iar pe de altă parte, ca procese sociale care – împreună cu alți factori – localizează indivizi de diferite sexe și etnii în anumite poziții sociale, excluzându-le de la anumite resurse materiale și simbolice pe baza unor criterii etnice și de gen, respectiv pe baza unor (pre)judecăți despre abilitatea și posibilitatea indivizilor văzuți prin etnia și/ sau prin genul lor, mai precis prin imaginile hegemonice despre aceste etnii și genuri. Atât în contextul proceselor de genizare, cât și în cel al proceselor de etnicizare, relația dintre social, cultural și politic structurează și ierarhizează realitatea în care itinerariile individuale se inserează, fiind responsabilă de identificarea anumitor persoane cu anumite caracteristici presupus înnăscute, cu comunități omogene în interior și/ sau cu statut social considerat a fi „adecvat” pentru ele.

Într-un cuvânt, abordez genizarea și etnicizarea ca procese întreprinse cu rețele complexe de relații de putere care produc și legitimează ordinea socială, caracterizată de inegalități de toate felurile, formate la rândul lor și sub impactul altor procese de diferențiere și stratificare socială. În această „ordine”, anumite poziții subiect sunt discriminate, defavorizate și, mai mult, în cadrul ei se naturalizează relația dintre presupusa – dar, de fapt, construită – „identitate esențială” și pozițiile subiect prescrise acestor identități de către cei care dețin puterea simbolică și materială în diverse planuri ale vieții.

Identificări multiple și organizarea diferențelor sociale

Atunci când analizăm relația dintre etnicitate și gen, nu adăugăm, pur și simplu, perspectiva de gen la punctul de vedere care tratează procesele de constituire a diferențelor etnice. Noul mod de abordare generat la răscrucea celor două este în măsură să identifice asemănări și diferențe între „comunități etnice” și în interiorul lor. Acestea, de obicei, sunt considerate total diferite între ele și omogene în interior în virtutea limbii vorbite și a „tradițiilor culturale”, presupuse ca fiind elemente permanente care constituie solidarități în interior și granițe în exterior. În același timp, tot datorită acestei abordări, sunt aduse la iveală și similitudinile și deosebiriile dintre femei și bărbați, dar și din interiorul femeilor și al bărbaților. Astfel, aceste categorii pot fi descifrate ca seturi de modele culturale constituite și prescrise social.

Printr-o astfel de analiză se relevă natura multiplă și fragmentată a identităților sociale, caracterul construit al identităților etnice și de gen, acestea devenind inteligibile pentru analist ca și procese de identificare, care se desfășoară în cadre materiale și simbolice concrete. Prin ea se recunoaște că, atât identificarea etnică, cât și cea de gen, implică întotdeauna relații de putere și strategii de negociere asupra categoriilor culturale prin care identitățile respective se definesc, ca și asupra pozițiilor sociale în care se localizează subiectivitățile astfel

circumscrise. Dincolo de a fi construite prin discursuri sociale și politice și de a fi produse/ reproduse prin instituții sociale, ambele identități se constituie și în practica de zi cu zi a oamenilor. Apartenența la o etnicitate și/ sau la un gen dobândește semnificații individuale prin experiențele cotidiene trăite, proces care comportă atât valențele acomodării la așteptările sociale și reproducerea normelor cu privire la „normalitate”, cât și rezistență la ele și schimbarea consensului asupra a ceea ce se consideră a fi „natural”.

Una dintre provocările majore ale unei investigații centrate pe relații interetnice și de gen constă în tratarea paradoxului generat de tensiunea dintre punctul inițial și final al cercetării; între punctul în care termenii de etnicitate și de gen sunt utilizați ca sisteme de clasificare de-la-sine-înțelese și în care se presupune că apartenența indivizilor la aceste categorii este neproblematică; respectiv între punctul în care aceste categorii se deconstruiesc și se reconceptualizează ca procese de identificare cu poziții subiect, procese ce implică negocieri și relații de putere, delimitări de și identificări cu atributele și pozițiile prescrise.

La început, adresându-ne subiecților cercetării, îi clasificăm, de exemplu, în „români”, „maghiari” și „romi”, respectiv „femei” și „bărbați”, de parcă astfel de categorii (și toate persoanele definite prin ele) s-ar delimita strict unele de altele și ar fi omogene în interior odată pentru totdeauna, datorită unor esențe fixe. În cazul etniilor română și maghiară „limba maternă”, în

cazul etniei rome „rasa”, iar în cazul femeilor și bărbaților „sexul” sunt considerate de obicei ca fiind substraturi „naturale” ale existenței lor sociale. Dar o cercetare feministă a relației dintre etnicitate și gen dorește să contribuie tocmai la deconstruirea acestor tipuri de esențialisme, fie de natură etnică, fie de natură sexuală. Utilizarea categoriilor de „etnicitate” și de „gen” cu scopul de a defini despre „cine” vorbim în cercetarea noastră, relevă conștientizarea faptului că în contextul nostru social-istoric etnicitatea și genul (dar mai ales prima!), sunt considerate ca fiind mărci ale diferenței importante/ prioritare. Ca atare, ele sunt utilizate ca semne distinctive, prin referire la care se emit prea ușor (pre)judecăți și opinii despre sine și despre celălalt, prin care se „explică” cine cu cine poate sau nu poate să intre în relații de diferite feluri, cine ce poate și ce nu poate, respectiv ce trebuie și ce nu trebuie să facă. În cercetări de acest fel, aceste categorii nu se utilizează ca termeni care denotă seturi de trăsături esențiale, ci ca subiectivități și poziții subiect constituite prin discursuri și practici sociale, care atribuie anumite caracteristici, șanse și limite celui/ celei care se situează în aceste poziții.

Indivizii cărora ne adresăm, într-o astfel de cercetare, prin categorii identitare etnice și de gen – și care, de fapt, se autodefinesc ca aparținând unei etnii și unui gen – se identifică până la urmă cu anumite dezirabilități sociale referitoare, de exemplu, la normalitatea de a fi „maghiar”, de a fi „femeie” și/ sau de a fi „femeie maghiară”. Conștientizând acest lucru, ne

putem da seama că diferența dintre etnii și genuri este una constituită social, are caracter situativ, și că, în funcție de anumite probleme sociale, granițele dintre ele par a se dizolva, în timp ce în funcție de altele se dovedesc a fi extrem de rigide.

De exemplu, în raport cu anumite fenomene sociale, diferența dintre indivizi - care, în alte contexte se explică prin diferențe etnice, situându-i pe subiecți în spații imaginare și reale separate de granițe ce par impermeabile - se dovedește irelevantă din punct de vedere etnic. Astfel, de exemplu, în concepțiile și practicile cotidiene legate de anumite chestiuni, putem identifica o mai mare asemănare între femei de etnii diferite decât între femeile și bărbații aceluiași „grup etnic”, ceea ce relevă eterogenitatea interioară a „grupului etnic” și transcenderea granițelor etnice constituite prin practicile etnicizante. Până la urmă, o asemenea experiență relevă inexistența „grupului etnic” ca o comunitate omogenă în interior, care se delimitează, o dată pentru totdeauna, strict, de alte „grupuri”. Sau, în alte cazuri, ni se relevă diferențele între femei și/ sau diferențele între bărbați, astfel încât ne dăm seama că, de exemplu, „feminitatea”, în măsura în care o privim ca un set de caracteristici, este constituită prin discursuri și practici sociale și cunoaște multiple versiuni - unele, poate, considerate mai „masculine” -, toate la fel de relevante și „adecvate” din punctul de vedere al actorilor, ca și cele considerate „normale” sau cel puțin dominante într-un anumit spațiu social.

Etnicitatea și genul – a căror întrepătrundere am abordat-o în acest studiu –, sunt pozițiile subiect prescrise indivizilor într-o anumită ordine socială și culturală ca normale și naturale, pe baza unor caracteristici considerate a fi înnăscute biologic și/ sau perpetuate cultural. Ordinea etnică – produsă la nivelul politicului, dar și la nivelul vieții cotidiene – prescrie setul de comportamente și de moduri de gândire „adecvate” indivizilor aparținând unei anumite etnii, dar și ierarhia „normală” între etnii, oferind „explicații” la naturalețea inegalității sociale între etnii. De asemenea, ordinea de gen – generată și ea la diverse nivele – prescrie norme și valori „adecvate” indivizilor aparținând unui anumit gen, dar și ierarhia de gen „naturală”, explicând inegalitățile între ele prin diferențe biologice înnăscute. Ceea ce putem descifra printr-o analiză care leagă perspectiva de gen de cea etnică în analiza diversității și diferenței este modul în care subiecții noștri ne vorbesc de pe pozițiile subiect prescrise lor, în calitatea lor de „români”, „maghiari”, „romi”, „femei”, „bărbați”, în timp ce, de fapt, ca indivizi, ne vorbesc despre experiențe personale, care – chiar dacă sunt evaluate în termeni etnici și de gen – câteodată ies din tiparele stabilite de „ordinea etnică” și de „ordinea de gen” dominantă. Atât etnicitatea, cât și genul sunt principii care organizează diferențele, construiesc ordinea socială, constituie ierarhii și inegalități, dar sensurile apartenenței la anumite poziții și ale împărtășirii anumitor caracteristici definite prin

etnicitate și/ sau gen sunt negociate permanent de indivizi în viața lor cotidiană.

Spre o politică a identităților multiple

Care este, care poate fi utilitatea socială a unei astfel de cercetări, în care „dispare” identitatea, cel puțin în accepțiunea sa de set de caracteristici esențiale, și astfel, parcă devine imposibilă proiectarea unor acțiuni publice/ politice ca „politici identitare” asumate în numele anumitor colectivități? Consider că descoperirea caracterului relativ al similitudinilor interioare din cadrul unor categorii sociale, precum și a diferențelor între ele, nu face imposibilă creionarea unor solidarități intra- și/ sau inter-sexuale, și a celor intra- și/ sau interetnice. Din contră, ea facilitează, de fapt, proiectarea unor comunități de acțiune axate pe diferite probleme sociale – care se formează, se descompun și se reformează în funcție de prioritățile mereu actuale –, și care se articulează în numele unor „identități strategice”. Astfel de acțiuni strategice nu sunt politici identitare în sensul tradițional al cuvântului, în sensul că nu se legitimează prin trimiteri la esențe identitare. Dar nici nu exclud șansa ca ele să implice numai persoane de aceeași etnie și de același gen, după cum întrevăd și posibilitatea de a constitui legături de solidaritate care transcend delimitările etnice și de gen. Într-un cuvânt, ele fac posibilă definirea unor afilieri (coaliții) mai mult sau mai puțin temporale între indivizi situați în poziții subiect asemănătoare. Afilieri asumate în mod responsabil față de problemele sociale cu care ei se confruntă într-un anumit moment, în timp ce, în raport cu alte chestiuni, pot

participa și la alte politici de coaliție fără să se (auto)învinovățească pentru „pierderea identității lor autentice”.

Dacă identitatea individului constă, de fapt, într-un set de procese de identificare cu și detașare de pozițiile subiect prescrise indivizilor de către instituțiile și discursurile sociale dominante la un moment dat, dacă identitatea are un caracter fragmentat, procesual, multiplu și situativ, atunci ne putem aștepta ca manifestările individului în diverse acțiuni publice să răspundă și ele la multiplele ipostaze prin care el/ ea există. Până la urmă, nici una dintre subiectivitățile individului nu este prioritară, sau mai importantă decât cealaltă, nu există un punct de vedere neutru din care ierarhizarea identităților să fie de-la-sine-înțeleasă, chiar dacă politicile identitare tradiționale favorizează anumite identități, respectiv naturalizează prioritatea acestora față de celelalte. Astfel, nici o politică identitară nu este mai adecvată decât cealaltă, după cum nici o politică identitară nu este continuarea de-la-sine-înțeleasă a unei identități „naturale” în planul acțiunii sociale, ci presupune construirea socială a categoriei în numele căreia se structurează și necesită stabilirea unor strategii (temporale) de colaborare care, nicidecum și niciodată, nu necesită similitudinea absolută, atemporală, a actorilor sociali implicați.

Recunoașterea faptului că identificările indivizilor și colectivităților cu diverse poziții subiect accesibile în contextul lor social-istoric și trăibile prin experiențe proprii rezultă în identități multiple, trebuie să ne facă să acceptăm că lumea noastră fragmentată de diverse politici identitare exclusiviste poate fi schimbată doar prin asumarea unor politici ale diferențelor multiple.

NAȚIONALIZAREA GENULUI ȘI GENIZAREA NAȚIUNII

În acest studiu îmi propun să explorez potențialul teoretic și critic al cercetării feministe în raport cu studiul naționalismului, pentru a aduce la suprafață faptul că nu numai etnicitatea este diferența care contează pentru naționalism, ci și genul și sexualitatea. Argumentul meu este că abordarea noastră nu rezidă „doar” în corectarea, criticarea și depășirea perspectivelor *mainstream*, insensibile la gen, cu toate că, desigur, nu putem să accentuăm suficient de mult această contribuție, ea fiind una dintre cele mai recente în domeniu¹⁰. Pe lângă

¹⁰ Asemenea modului în care se întâmplă lucrurile și în alte contexte tematice, perspectiva feministă realizează și în analiza naționalismului mai multe obiective: aduce în atenție o serie de subiecte neabordate de perspectivele „clasice”, insensibile la gen; critică bagajul teoretic, metodologic și epistemologic al celor din urmă; constituie noi teorii și produce noi tipuri de analize în domeniu. Într-un anumit sens, ea se axează pe linia schimbării de

aceasta însă, trebuie să recunoaștem că analiza feministă a naționalismului aduce o contribuție importantă la însăși dezvoltarea cunoașterii feministe, o îmbogățind-o tocmai într-unul din capitolele sale cele mai centrale, cel legat de problematica identităților sociale și culturale și de cea a politicilor identitare¹¹. Lucrarea de față face o introducere sumară în bogăția producției științifice pe acest subiect, rezultată, printre altele, și din instrumentarul interdisciplinar și multicultural al abordării, precum și din bagajul empiric și teoretic divers al investigațiilor. În acest context își au locul, desigur, și cercetările realizate în Europa Centrală și de Est, inclusiv în și despre România¹².

perspectivă petrecute în investigația naționalismului sub impactul abordării constructiviste, dar și completează, chiar radicalizează această schimbare. Aceasta analizează modalitățile prin care naționalismul constituie genul și sexul, dovedind cum – în și prin acest discurs și practică –, pe lângă etnicitate, și cele dinainte devin surse și mijloace importante ale identificării naționale.

¹¹ Definirea acelor categorii sociale și experiențe care stau la baza legitimării sale atât în planul mișcării sociale, cât și în cel al cunoașterii, a fost și a rămas un moment cheie în cariera feminismului. De aceea, toate analizele care se aplică în mod explicit diverselor fenomene identitare au o importanță și mai accentuată din punctul de vedere al dezvoltării teoriei feministe.

¹² Lucrările prezentate în acest articol ne călăuzesc prin multe perspective disciplinare (în speță cele istorice, sociologice, antropologice, politologice), dar și prin diverse spații culturale și perioade de timp, prin diverse tipuri de naționalisme articulate în diferite contexte social-istorice (societatea modernă capitalistă, contextul postcolonial, sistemul socialist-comunist, dar și regimul

În fine, scopul meu este și clarificarea relației dintre abordarea care introduce perspectiva de gen în analiza naționalismului și poziția feministă față de naționalism¹³. Prima ne focalizează atenția asupra modalităților în care naționalismul construiește femininitatea, masculinitatea, hetero- și homosexualitatea, precum și a modului în care aceste construcții, la rândul lor, iau parte la constituirea etnicității și națiunii. Față de aceasta, poziția feministă – în viziunea mea –, dincolo de producția analitică, generează o atitudine critică față de acel sistem ideologic/ discursiv și acea practică socială care construiește/ menține ordinea hegemonică a etnicismului, rasismului, sexismului și homofobiei, plasând anumite categorii sociale în poziții subordonate și transformând diversitatea etnică și sexuală în inegalități.

postsocialist). Studiul meu, însă, nu este structurat nici conform delimitărilor disciplinare, și nici conform celor legate de tipurile de naționalism menționate. El tratează subiecte centrale ale relației dintre gen, sex, etnicitate, națiune și naționalism, precum și dintre naționalism și feminism, așa cum au fost constituite ele în diferite locuri și timpuri, fiind analizate prin diverse metode ale cunoașterii sociale și culturale.

¹³ Această diferențiere, din nou, nu este una care se pretează doar la analiza naționalismului. Căci deosebirea dintre studiile despre femei, studiile de gen și studiile feministe, se dovedește a fi relevantă la un nivel mai general, formând de foarte multe ori unul dintre subiectele dezbătute „în interior”, prin care domeniul nostru s-a dezvoltat în controversă.

Studiul naționalismului dintr-o perspectivă feministă

În cele ce urmează, voi exemplifica valoarea producției științifice în domeniul abordării feministe a naționalismului nu într-atât prin prisma contribuțiilor teoretice, cât mai ales prin ipostaze ale analizei empirice multidisciplinare și multiculturale. Feminismul transformă în subiect al cunoașterii aspecte ale fenomenului care nu ies la suprafață în cadrele analitice clasice, dar care, după cum s-a dovedit, au un loc central în discursurile și practicile naționaliste. Imaginile și locațiile feminității, masculinității, hetero- și homosexualității, maternității, precum și politicile de reproducere/ avort și practicile violenței sexuale și ale violului în timp de război – dobândind sensuri și semnificații naționalizate – contribuie la constituirea simbolică și materială a națiunii, precum și a granițelor ce o despart de alte națiuni. De asemenea, naționalismul produce credibilitatea „națiunii” ca o familie extinsă (ce trebuie, conform convingerii sale, reprodusă în puritatea și omogenitatea ei), tocmai prin faptul că instrumentalizează (pe lângă etnicitate) genul și sexualitatea (adică identitățile și relațiile de gen și cele sexuale, dar și ordinea de gen și sexuală care – distribuind femeile, bărbații, homosexualii și heterosexualii în anumite poziții ale ierarhiei sociale – legitimează anumite idei despre normalitatea „națiunii noastre”).

Pe lângă aceste teme, problema relației mișcării femeilor cu mișcările naționale/ naționaliste este și ea una centrală în cadrul nostru analitic. Și asta nu numai pentru că acest demers conștientizează activismul femeilor - care astfel încetează ori să nu devină deloc subiectul fenomenului în cauză, ori să apară doar în poziții de victimă -, ci și pentru că (și) prin această chestiune se reafirmă importanța recunoașterii diversității interioare a femeilor și a feminismelor, pozițiile și opțiunile cărora trebuie evaluate în propriile lor condiții social-istorice.

În termeni și mai concreți, în cele ce urmează voi prezenta studii de caz realizate în diverse spații și timpuri (precum și în contextul naționalismelor aferente) despre modalitățile în care, întrepătrunzându-se, procesele de naționalizare a genului și a sexualității și cele de genizare și sexualizare a națiunii - în timp ce prioritizează identitatea și diferența națională, și subordonează subiectul social masculin și feminin „cauzei supreme a națiunii” - produc o ordine socială patriarhală și sexistă.

Centralitatea genului și sexualității în naționalism

Răsfoind prin literatura feministă a naționalismului¹⁴, ni se relevă marile teme prin care acest

¹⁴ Amintesc aici doar câteva din volumele colective, care au devenit

tip de analiză își impune relevanța și importanța în contextul producției științifice a ultimelor decenii. Iată câteva dintre ele: rolul femeilor în reproducerea biologică și culturală a națiunii în viziune naționalistă, respectiv problematicile aferente ale politicii maternității și reproducerii; caracterul genizat al cetățeniei și inegalitățile de gen produse prin politicile statului național; instrumentalizarea corpului feminin de către naționalismul militarist; masculinitatea normativă în regimul naționalist; naționalismul și instituția heterosexualității. Este important de observat că problema relației dintre gen și națiune nu este abordată doar în termeni de reprezentare culturală, simbolică, ci și din punctul de vedere al consecințelor materiale ale construcțiilor și practicilor naționaliste asupra vieții femeilor și bărbaților. În fond, până la urmă, aceste analize privesc identitatea națională și cea de gen ca fenomene întrețesute cu relații politice în sensul cel mai

puncte de reper în acest domeniu: Gisela Bock și P. Thane, eds., 1991; Nanette Funk și M. Mueller, eds., 1993; Helma Lutz, A. Phoenix și N. Yuval-Davis, eds., 1995; C. Corrin, ed., 1996; Mary Maynard și June Purvis, eds., 1996; Lois A. West, ed., 1997; A. Jetter, A. Orleck și D. Taylor, eds., 1997; Nickie Charles și H. Hintjens, eds., 1998; Rick Wilford și Robert L. Miller, eds., 1998; R. Solinger, ed., 1998; Sita Ranchod-Nilsson și Mary Ann Tetrault, eds., 2000; Tamar Mayer, ed., 2000; Claire Duchen și Irene Bandhauer Schöffman, eds., 2000; Ida Blom, ed., 2000; Cynthia Cockburn și Dubravka Zarkov, eds., 2002; precum și câteva volume de autor, de exemplu: Cynthia Enloe, 1989; Barbara Einhorn, 1993; Nira Yuval-Davis, 1997; Gail Kligman, 1998; Cynthia Cockburn, 1998.

larg al cuvântului, produse atât de puterea discursivă/ simbolică, cât și de cea materială/ socială.

Altfel spus, perspectiva feministă analizează procese simbolice și materiale care definesc și poziționează feminitatea, masculinitatea, relația dintre femei și bărbați, sexualitatea în raport cu „interesul național”, precum și mecanisme, prin care națiunea se definește ca feminină sau, după caz, masculină, dobândind sensuri sexuale, erotice. Naționalismul ca discurs și practică ce constituie comunitatea imaginată a națiunii în diverse perioade și teritorii, integrează în activitatea sa simbolică și materială concepții culturale despre identitățile, relațiile și ordinea de gen, și - asociindu-le cu sfințenia națiunii - le normalizează și naturalizează. Pe de altă parte, se legitimează el însuși prin apelul la sentimente și legături de maternitate, paternitate, fraternitate, în fine, de rudenie și de sânge, devenind o forță mobilizatoare prin însăși această trimitere și, în unele cazuri, prin erotizarea chemărilor patriotice. De asemenea, în literatura feministă produsă de-a lungul ultimului deceniu, foarte multe cercetătoare accentuează rolul pe care patriarhatul și sexismul îl joacă în susținerea naționalismului, și invers. De aceea nu ne poate mira faptul că, în multe cazuri, activismul feminist se îndreaptă împotriva naționalismului, chiar dacă această relație nu este deloc atât de univocă și de simplă.

Feminități, masculinități și puterea naționalismului

Naționalismul are puterea de a transforma bărbatul în soldat, iar pe femeie în mama sau soția unui martir, ne spune Mary H. Moran în articolul ei scris despre masculinitate în contextul războiului civil din Liberia (Moran, 1995: 79). Iar Cynthia Enloe ne arată modalitățile prin care ideologiile și strategiile naționaliste au fost utilizate în diverse contexte militariste pentru revigorarea și perpetuarea privilegiului masculinității (Enloe, 1995: 14).

Naționalismul naționalizează genul. El trasează tranșant rolul femeii în a reproduce biologic națiunea (Nira Yuval-Davis, 1997: 22-23) și își alocă dreptul de a controla sexualitatea, abilitatea reproductivă și corpul femeilor. Etnicitatea, definită la rândul ei – prin virtutea originii comune – ca o structură de înrudire, extrapolată apoi de către naționalism la nivelul apartenenței naționale, devine dependentă, și ea, de capacitatea de a controla femeia propriului grup etnic. Astfel, corpul femeii dobândește rolul de a marca granițele etnice (Nickie Charles și Helen Hintjens, 1998: 12), dar și semnificația de simbol al fertilității naționale (Julie Mostov, 2000: 91). Chiar mai mult, femeia devine garanția purității etnonaționale („mama națiunii”), dar și punctul slab al comunității („trădătoarea”), astfel reproducându-se, și în acești termeni, duplicitatea concepției despre femeie, care este atât idealizată ca o „sfântă” sau „virgină” (simbol al virtuții), cât și

demonizată ca „vrăjitoare” sau „prostituată” (simbol al vulnerabilității). Oarecum în continuare, naționalismul distribuie femeilor și rolul de a reproduce națiunea în sens cultural: termeni ca „limbă maternă”, „pământ matern”, „patrie mamă”, denotă faptul că femeile trebuie să vegheze asupra continuității culturale și să garanteze menținerea tradițiilor comunității (atât prin educarea copiilor în spiritul acestora, cât și prin stilul lor propriu de viață). Aceste activități necesită, desigur, cultivarea permanentă a trăsăturii definite ca fiind prin excelență feminină, cea a grijii față de celălalt. De asemenea, în acest context, și ocupanții rolurilor masculine primesc sarcini importante: ei trebuie să fie în primul rând eroi, gata pentru sacrificiul ultim. Totuși, primesc dreptul de a exista în mai multe ipostaze, precum ne spune Julie Mostov în legătură cu modelele legitime ale masculinității în timpul războiului din fosta Iugoslavie: ei pot fi și trebuie să fie „soldați neînfricați”, dar și „soldați cu suflet feminin”, sau pot acționa ca „fiii patriei mame”, și, desigur, mai pot fi și „eroi decedați”, astfel contopindu-se pentru totdeauna cu trupul etern al națiunii (Mostov, 2000: 93-96). Dar nu întotdeauna masculinitatea normativă a națiunii trebuie să fie una eroică și agresivă, precum arată Stefan Dudink (2002) în studiul său despre „națiunea morală” olandeză și bărbatul non-eroic aferent, chiar dacă recunoaște că războiul și militarismul sunt forțele majore ale constituirii masculinității occidentale moderne. Olanda secolului al XIX-lea, definită ca fiind victima slabă și vulnerabilă a

politicilor europene agresive, și-a identificat sursa mândriei sale naționale în valorile justiției sociale și ale moralității. Conform acestei opțiuni identitare, marii eroi ai națiunii au fost reprezentați în ipostaze de autoreflexie și contemplare, acest tip de masculinitate „moale” constituindu-se în reciprocitate cu „națiunea morală”.

Naționalismul genizează națiunea. După caz, aceasta este descrisă ca femeie, în primul rând prin virtutea faptului că are nevoie de dragostea „noastră” (a bărbaților) și de protecție – trăsături considerate, prin definiție, feminine. Dar poate dobândi și semnificații masculine, înțeleasă fiind ca o fraternitate, o rețea de solidaritate bărbătească bazată pe colaborarea între camarazi, o ordine masculină.

Puterea naționalismului constă (și) în controlul reprezentării națiunii, sau mai bine zis în contextul problematicii discutate în acest articol, al genizării națiunii și al naționalizării genului. Identitatea națională – precum au arătat dintr-o perspectivă de gen neutră, de exemplu, antropologii Orvar Löfgren (1994) și Richard Fox (1990) – este un teren de luptă culturală. Această afirmație rămâne validă și din punctul de vedere al relațiilor de gen. Căci, prin lupta pentru definirea națiunii, nu se duc lupte „doar” între diverse grupuri definite în termeni etno-naționali și/ sau în interiorul acestora între diferite categorii (clase) sociale, ci se „joacă” și relațiile de putere dintre femei și bărbați, și/ sau dintre persoane cu orientări sexuale diferite. Putem afirma deci că identitatea națională este un teren de luptă

culturală genizată. În fine, miza acestor „războaie simbolice” este, în orice termeni am privi-o, dobândirea puterii de a defini/ reprezenta națiunea și de a acționa în numele acestei definiții naturalizate, transformate în realitatea normativă, precum și monopolizarea abilității de a transfigura subiecții sociali masculini și feminini în proprietatea națiunii. Discursurile și practicile naționaliste însă nu acționează de la sine și prin sine. Ele sunt vehiculate de indivizi (femei și bărbați) concreți, cu interese concrete, aflați în anumite poziții sociale, dintre care unii au de câștigat beneficii simbolice și materiale de pe urma identificării cu naționalismul.

Exploatarea naționalistă a sexualității

Naționalismul se bazează pe heterosexism, și, la rândul său, reproduce acest sistem de instituționalizare și normalizare a heterosexualității și a excluderii identităților și practicilor nonheterosexuale (V. Spike Peterson, 2000: 54-81). Statul național este instituția masculinității hegemonice, adică heterosexuale, fiind (și) expresia puterii (și a violenței) de a planifica reproducerea sexuală, de a controla corpul femeilor, de a supune activitatea sexuală unor reglementări politice și de a instituționaliza familia heteropatriarhală. Tot ea, heterosexualitatea masculină, este responsabilă de reproducerea ierarhiilor de gen, care – în familie – se susțin prin violența domestică, în public prin viol, iar în

contextul unor conflicte intergrupale violente prin castrarea bărbaților, violarea sau prostituarea femeilor din celălalt grup. În naționalism, reducerea rolului femeii la procreare, merge mână-n mână cu tratarea sexului nonreproductiv (inclusiv cel homosexual) ca fiind un pericol pentru națiune, iar alocarea funcției de a educa copiii în spiritul „tradițiilor” implică și așteptarea ca femeile să perpetueze anumite concepții despre sexualitatea „normală”. Deoarece menținerea granițelor etnice și/ sau religioase este asigurată și de reglementarea mariajului, a custodiei copiilor, a moștenirii proprietății sau a cetățeniei, statul național controlează și relațiile sexuale - iată încă un motiv pentru care o analiză a naționalismului trebuie să recunoască centralitatea sexualității în perpetuarea lui. De asemenea, ea nu poate să nu observe că metafora „națiunea-ca-femeie” nu ar funcționa în condițiile în care femeia în cauză ar fi femeie copilă, sau lesbiană, sau prostituată, sau persoană postmenstruală. Căci, conform concepției naționalismului, femeia-națiune este fertilă, pură, și, implicit, heterosexuală. Totuși, și nu în ultimul rând, articolul discutat aici ne reamintește: femeile nu sunt - întotdeauna și pur și simplu - victime ale sistemului heteropatriarhal deoarece, printre altele, ele însele pot împărtăși și reproduce credința în heterosexualitatea normativă, garanția „normalității” națiunii.

Julie Mostov abordează implicarea sexualității în naționalism dintr-o altă perspectivă (Mostov, 2000: 89-113). Ea analizează modul în care, în contextul fostei

Iugoslavii, în timp ce politica identității naționale erotizează națiunea în imaginarul spiritual, simultan ea desexualizează femeile și bărbații concreți. În recrutarea militarilor, retorica naționalistă face apel la masculinitate, la bărbatul autentic al regimului patriarhal, iar femeilor le cere ori să se păstreze pentru bărbații lor eroi, ori să-și sacrifice fiii pentru patrie. Atât în cazul femeilor, cât și în cel al bărbaților, apreciază comportamentul asexual, castitatea, puritatea. Totuși, în vederea întăririi mândriei naționale și a celei masculine, propaganda de război are nevoie și de corpul erotic feminin, merit să confirme virilitatea bărbaților și să satisfacă apetitul sexual al eroilor.

Alte spații, alte perioade istorice. Susan Pedersen (1991), analizând politica sexuală a colonialismului în Kenya, observă centralitatea dezbaterii despre mutilarea genitală a femeilor în definirea „identității coloniale” și a măsurii în care politica colonială trebuie să se implice în schimbarea tradițiilor locale. De asemenea, ea accentuează că lupta pentru independența națională a Indiei s-a purtat și pe planul dezbaterilor asupra tradițiilor indiene, de exemplu a sacrificării soției în cazul morții soțului, căci afirmarea legitimității obiceiului „suttee” era unul dintre instrumentele afirmării drepturilor naționale. În ambele cazuri, corpul femeii s-a dovedit a fi simbolul perfect al identității naționale, căci, în aceste contexte, femeia era un subiect social mut, doar feministele occidentale și locale fiind dedicate dreptului

femeilor de a-și exprima propria părere despre propriul corp.

Corpul și sexualitatea femeii ca spațiu național dobândește din nou alte sensuri în condițiile în care violul este utilizat ca instrument de război (vezi, de exemplu: Beverly Allen, 1996; C. Corrin, 1996; Nickie Charles și Helen Hintjens, 1998; Mirjana Morokvasic, 1998; Dubravka Zarkov, 1999; Zillah Eisenstein, 2000). O temă discutată tot mai mult în literatura feministă a naționalismului, definită recent ca fiind crimă de război, și, desigur, dezbătută/ contestată în timpul războiului chiar și în relația dintre feministe localizate în „tabere etnice” diferite - violul în naționalismul militarist dobândește mai multe funcții. Este un atac implicit împotriva bărbaților celui alt grup etnic, cărora astfel li se contestă capacitatea de a-și proteja femeile față de dușman. Este o modalitate prin care se încalcă interdicția de a transcende granița etnică, se „contaminează” puritatea celui alt, și astfel se distruge identitatea națională. În fine, această formă a violenței sexualizate și naționalizate nu este altceva decât modalitatea regimului patriarhal, sexist și rasist de a defini identitatea femeilor și de a le localiza în poziția de obiect subordonat dorințelor sexuale și naționale agresive. În condițiile războaielor etnice ale anilor 1990, unul dintre punctele centrale ale definirii poziției față de violența gender-specifică în fosta Iugoslavie, este cel al dezbaterii despre natura sa sexuală și/ sau națională (Jelena Batinic, 2001). (Și) în legătură cu această chestiune, feministe din

Croația, de exemplu, s-au împărțit în două tabere, și, astfel, solidaritatea femeilor împotriva naționalismelor militariste de toate culorile nu mai putea funcționa în mod univoc. Grupările numite „patriotice” au definit violul de masă ca parte a genocidului sârbesc dus împotriva nonsârbilor, considerând că toți sârbii – inclusiv feministele care se opuneau războiului – sunt vinovați de ceea ce s-a întâmplat. Feministele din Belgrad, mișcarea *Women in Black*, în primul rând, chiar dacă respingea ideea suferinței reciproce și recunoștea că violatorii aparțineau în majoritatea cazurilor celui alt grup etnic, nu accepta să participe la instrumentalizarea politică a victimelor violului, considerând că, de fapt, prin viol, viața femeilor n-a fost distrusă de cealaltă naționalitate, ci de corpul bărbaților.

Reproducerea națiunii și naționalizarea maternității

Procrearea, avortul și maternitatea sunt alte teme centrale în politica naționalistă, legate, desigur, de ideea de bază conform căreia femeile sunt mamele națiunii, datoria lor patriotică supremă este de a reproduce biologic și cultural națiunea, și statul național are dreptul să controleze sexualitatea și corpul femeilor. Această concepție se dovedește a fi unul dintre punctele cheie ale stilului naționalist de a face politică, căci ea revine în toate formele pe care naționalismul le-a cunoscut de-a lungul istoriei sale de mai bine de două secole (Nickie

Charles și Helen Hintjens, 1998: 2-6). Naționalismul secolului al XIX-lea, exprimând interesele burgheziei, a construit imaginea națiunii conform familiei burgheze, respectiv a definit națiunea ca o familie extinsă. Modelul familial burghez extrapolat la nivelul întregii societăți însemna transferarea principiilor diviziunii muncii din spațiul privat în cel public și, printre altele, a rezultat în reducerea feminității la capacitatea reproductivă și la rolurile domestice. Mișcările pentru independență națională din secolul al XX-lea au recurs, de asemenea, la imaginarul genizat al națiunii, mobilizând femeile prin rolul lor de a procrea noile națiuni. Tot același secol cunoaște și manifestări ale naționalismului cuplat cu regimurile opresive pentru femei ale fundamentalismelor religioase, dar și naționalismele de tip socialist (care, după caz, exploatau femeia atât în rolul lor productiv, cât și cel reproductiv), precum și cele postsocialiste, cu încercarea lor de a revigora ordinea de gen „normală” conform tradițiilor patriarhale de dinaintea socialismului.

Politizarea maternității este întotdeauna parte a discursului și practicii naționaliste opresive față de femei, dar maternitatea poate deveni și sursă de identificare pentru femeile care se opun autoritarismelor de toate felurile. Spre exemplu, în Chile, mamele celor dispăruți în regimul militarist au jucat un rol important în articularea rezistenței față de statul totalitar. Sau, în fosta Iugoslavie, maternitatea a putut fi mobilizată ca una dintre resursele constituirii solidarității femeilor deasupra granițelor etnice impuse de militarismul

naționalist și susținute de război. Argumentul maternității este utilizat, de asemenea, în cazurile în care se caută fundamentul biologic al incapacității femeilor de a ucide, precum și al diferenței dintre „bărbați” (asociați cu agresivitatea) și „femei” (definite prin grija maternă). Dar în secolul al XIX-lea, el s-a regăsit și în logica sufragetelor americane. Față de afirmația conform căreia dreptul femeilor la participare politică trebuie limitat deoarece ele nu au obligația de a se înrola în armată, ele accentuau riscul nașterii și, implicit, primejdia pe care femeile o asumă atunci când dau viață soldaților potențiali (Cheryl Logan Sparks, 2000: 188-189). Maternitatea s-a dovedit a fi utilizabilă politic și pentru „normalizarea” schimbării petrecute în rolurile sociale ale femeilor. De exemplu, în Olanda de după cel de al doilea război mondial, explicația implicării femeilor în mișcarea de rezistență, precum și în roluri tradițional masculine s-a articulat în jurul ideii conform căreia, de fapt, în noile domenii, ele își exercită doar instinctele materne cunoscute (Jolande Withuis, 2000: 39-40). Astfel, vechile stereotipuri de gen, care asociau femeia cu maternitatea, inventând maternitatea simbolică, au continuat să fie grila de interpretare dominantă a realității și, ca atare, s-au reprodus în pofida schimbărilor petrecute în diviziunea socială a muncii.

Incriminarea avortului este o consecință directă a concepțiilor naționaliste despre maternitate și despre rolul femeilor în reproducerea biologică a națiunii, dar dobândește semnificații politice concrete în funcție de

contextul social-istoric mai larg. În Statele Unite ale Americii putem observa, spre exemplu, lungul proces al politizării avortului (Marcy J. Wilder, 1998: 73-95). Pornind de la dezbaterile legislative desfășurate la mijlocul secolului trecut, trecând printr-o fază a confruntărilor sângeroase din cel de al optulea deceniu (în condițiile, în care politica prezidențială republicană a favorizat retragerea dreptului fundamental al femeii de a decide în această problemă), acest proces a rezultat în noi concepții despre avort și reproducere în politica *pro-choice* ai anilor 1990. În contextul acesteia din urmă femeia se consideră a fi un subiect social moral, capabil de a lua decizii responsabile cu privire la corpul și sexualitatea ei fără ca acestea să îi fie impuse de către o moralitate publică/ guvernamentală. Gândirea și practica nouă în domeniu face trecerea de la recunoașterea dreptului femeii de a recurge la avort la crearea și finanțarea unui sistem în care femeilor le stă la dispoziție o gamă întreagă de opțiuni reproductive care să facă posibilă reducerea la minim a sarcinilor nedorite. Alt timp, alt spațiu: România în perioada ceaușistă, renumită, printre altele, prin agresivitatea politicii pronataliste și antiavort. Gail Kligman (1998) face o analiză detaliată atât a constituirii cadrului legislativ (și a viziunii oficiale) în domeniu, cât și a experiențelor și strategiilor individuale legate de recurgerea la avort în contextul metodologic și teoretic a ceea ce ea numește etnografia statului. Descifrând semnificațiile politice ale centralității reproducerii în regimul ceaușist, Kligman consideră că, (și) prin acest

fenomen, societatea românească a ajuns și a rămas să fie structurată de duplicitatea indivizilor față de sistem și de complicitatea lor cu sistemul. Procesul dedublării în eul public și în cel privat, desigur, desfășurat prin diverse drame personale, precum și constituirea unor rețele informale pentru supraviețuire în umbra vieții oficiale, au făcut posibilă (și în acest caz) atât acomodarea oficială la lege și, implicit, reproducerea sistemului, cât și rezistența față de controlul atotputernic al vieții private de către statul național-comunist. Desigur, în acest context trebuie amintit și faptul că politizarea excesivă a reproducerii și incriminarea avortului, dublând politica industrializării forțate în condițiile economiei de penurie, au constrâns femeile din România să găsească diferite strategii individuale pentru a putea trăi în poziția de duble eroine (muncitoare și mame), care le era prescrisă în ordinea de gen al regimul național-comunist.

Încă un pas în timp și spațiu ne convinge de faptul că reproducerea și controlul sexualității femeilor este întotdeauna centrală în politica națională/ naționalistă. Susan Gal (1994) ne introduce în dezbaterile despre avort desfășurate în Ungaria la începutul anilor 1990, privite ca unul dintre instrumentele prin care identitățile politice postsocialiste se articulau și se defineau, printre altele, prin afirmarea atitudinilor lor antisocialiste. Ea ne ajută să înțelegem că aici nu este vorba doar despre faptul că politicul instrumentează reproducerea, ci și de faptul că problema reproducerii este unul din terenurile pe și prin care se duce lupta pentru puterea politică. În

acest context, conservatorii și naționaliștii au definit politica de avort socialistă ca fiind „Trianonul biologic” (comparând-o chiar și cu pierderile de vieți omenești cu ocazia luptei de la Mohács), care a distrus, încă o dată, națiunea maghiară. Ei au considerat că pentru reconstituirea moralității naționale, precum și pentru creșterea demografică a populației, este nevoie de interzicerea avortului. Liberalii, atunci în opoziție, și-au exprimat părerea că o lege o avortului, asemenea legii pornografiei, ar însemna implicarea statului în viața intimă a cetățenilor. Astfel, de fapt, pe lângă idealizarea familiei sfânte burgheze, ei și-au exprimat atitudinile antisocialiste, convingerea că domeniul privat a fost și trebuie să rămână un spațiu neocupat de stat. Dezbaterile publice despre avort, purtate în cea mai mare parte fără implicarea decisivă a femeilor, a transformat problema dintr-una socială, legată de drepturile femeilor în una morală, legată de identitatea națională. Acest lucru a fost facilitat și de asimilarea problemei drepturilor și autonomiei femeilor cu proiectul socialist de emancipare, căci, după cum am văzut, miza dezbaterilor publice despre avort a fost până la urmă articularea unor identități politice antisocialiste.

Ipostaze și semnificații ale relației dintre naționalisme și feminisme

Feminismul alb, occidental – hegemonic până la un moment dat – a produs convingerea conform căreia solidaritatea feminină mondială se realizează datorită faptului că subordonarea femeilor este o caracteristică universală a societății umane. Mișcarea feministă a constituit, deci, categoria identitară în numele căreia se legitima pe baza diferenței sexuale dintre femei și bărbați și – din perspectiva femeilor astfel definite – a conceptualizat și atacat patriarhatul ca fiind cel mai important sistem opresiv. După cum am mai accentuat în primul capitol al studiului de față, această presupunere și logică n-a luat în considerare diferențele între femei care însă, la rândul lor, cu timpul, s-au articulat tot mai accentuat în conștiința publică și teoretică sub influența diverselor schimbări petrecute în societate și în teoria socială.

Din acest punct de vedere, trebuie să observăm că analiza feministă a naționalismului contribuie la acest proces cel puțin prin sensibilitatea față de diversitatea relației dintre naționalism și feminism. Chiar dacă unii afirmă că, exceptând unele cazuri, feminismul și naționalismul au fost mai întotdeauna poziții ideologice incompatibile în Europa (Gisela Kaplan, 1997: 3), alții recunosc, totuși, că – în diverse contexte social-istorice – feminismul poate cunoaște atât forme naționaliste, cât și antinaționaliste (Lois A. West, 1997). Deci, chiar dacă,

precum am arătat în paragrafele anterioare, naționalismul – atât cel simbolic, cât și cel material – instrumentalizează și subordonează femeile, unele femei în unele contexte pot opta pentru convingeri și practici naționaliste, chiar și dacă între timp susțin că sunt feministe, încercând să lege mișcarea pentru independența națională cu mișcarea pentru drepturile femeilor și/ sau să le lase pe cele din urmă în umbră, pentru a nu dauna solidarității naționale.

Să ne gândim, de exemplu, la contextul colonialismului, în care relația dintre femeile colonizatoare și cele colonizate a fost una de putere și de oprimare, iar femeile locale s-au asociat mai degrabă cu mișcările pentru independența națională a țării lor, decât cu feminismul occidental (Lynn M. Kwiatkowski și Lois A. West, 1997; Haunani-Kay Trask, 1997). Sau să ne aducem aminte de alte circumstanțe – spre exemplu cele ale războaielor etnice din fosta Iugoslavie –, când unele feministe s-au dedicat sprijinirii naționalismelor pentru constituirea statelor naționale proprii, renunțând la solidarizarea cu feministele celui alt grup etnic (Dubravka Zarkov, 1999). Și să nu uităm nici de alte situații – cum ar fi cea a mișcării Mexicano-Americane (*Chicano*) pentru obținerea unor drepturi fundamentale și împotriva discriminării rasiale în Statele Unite –, cazuri în care femeile s-au implicat în naționalismul minoritar în umbra bărbaților lor, pentru ca mai târziu să-și facă auzite propriile voci (*Chicana*) în vederea eliberării

femeilor în propriile lor comunități (Alma M. Garcia, 1997).

În alte contexte social-istorice însă, feminismul se dovedește a fi un sistem ideatic și o practică socială antinaționalistă și antimilitaristă. Cynthia Cockborn (1998) ne prezintă cazuri în care, în condiții de războaie etnonaționale, femeile reușesc transcenderea granițelor etnice și să colaboreze pentru pace. Pe linia activismului feminist antirăzboi, printre altele cea a rețelelor *Women in Black*, formate împotriva conflictului armat Israelo-Palestinian și a celui din fosta Iugoslavie, autoarea a contactat și – într-un cadru al observației participative – a descris trei proiecte de colaborare feminină. Rețeaua pentru Sprijinul Femeilor din Belfast, care aduce împreună femei din clasa muncitoare din comunitățile catolice și protestante pentru a milita pentru pace, precum și împotriva sărăciei; Alianța *Bat Shalom*, rețeaua de colaborare a femeilor evreice și palestinienne din Israel, militând pentru pace, dar și pentru recunoașterea drepturilor arabilor în Israel și, în ultimă instanță, pentru crearea unui stat Palestinian; Proiectul *Medica* pentru Terapia Femeilor, compus din femei musulmane, sârbe și croate din Bosnia-Herțegovina, care acționau pentru ajutorarea femeilor și copiilor victime ale violului și/ sau asistența acordată refugiaților.

De asemenea, atunci când vorbește despre colaborarea feministelor de etnie diferită în timpul războiului din fosta Iugoslavie, Zarana Papic (2001) ne convinge despre rolul feminismului în rezistența față de

exclusivismele și extremismele naționalismului, în producerea și susținerea unui discurs și a unei practici antinaționaliste într-un context în care ura față de celălalt și exterminarea celuilalt devine „normalitatea” vieții cotidiene. Mai mult decât atât, Dubravka Zarkov atenționează asupra importanței rezistenței față de etnicizare și naționalizare, față de autoidentificare în termeni etnici, precum și față de reproducerea în feminism a politicilor de includere/ excludere caracteristice naționalismului (Zarkov, 1999: 386).

Criticism și autocriticism în reflecția feministă asupra naționalismului

În acest studiu mi-am propus să argumentez pentru recunoașterea triplei contribuții aduse de către perspectiva feministă la analiza naționalismului. Am arătat cum aceasta, pe de o parte, conștientizează faptul că, de-a lungul producerii identității naționale, naționalismul instrumentează nu numai etnicitatea, ci și genul și sexualitatea. Constituie o ordine etnocentrică, patriarhală și sexistă, cu repercusiuni simbolice și materiale negative asupra categoriilor subordonate și – indiferent de ideologia politică cu care se combină – mobilizează prin virtutea apelului la relații și sentimente familiare tuturor indivizilor.

Pe de altă parte, am prezentat cum, datorită diverselor locații social-istorice unde se desfășoară,

cercetarea feministă a naționalismului generează o serie de rezultate empirice utilizabile și în analize comparative. Iar datorită multidisciplinarității care o caracterizează, poate trata fenomenul în complexitatea sa, reflectând prin diverse metode, atât asupra aspectelor structurale, cât și asupra celor procesuale ale naționalismului, atât asupra mecanismelor sale simbolice, cât și asupra celor materiale, atât asupra producerii sale la nivelul discursurilor/ instituțiilor publice, cât și la nivelul experiențelor cotidiene ale „oamenilor mici”.

Și, în al treilea, dar nu în ultimul rând, am adus argumente pentru considerarea perspectivei feministe ca una dintre sursele potențiale ale spiritului critic și acțiunii critice îndreptate împotriva naționalismului, potențialitate care poate fi valorificată doar în măsura în care însuși feminismul reușește să fie autocritic față de propriile esențialisme și exclusivisme.

Poziția adoptată de mine în această chestiune trebuie înțeleasă atât în contextul social al experiențelor mele personale, cât și în cel al eforturilor analitice de a interpreta într-o manieră deconstructivistă producerea și reproducerea practicilor discursive naționaliste în relația dintre românii și maghiarii din Transilvania (vezi Enikő Magyari-Vincze, 1997a). Dar dincolo de aceasta, sper ca cele prezentate în acest studiu să convingă o audiență cât mai largă despre cât de utile ar fi și în România cercetări pe teme ca: producerea relațiilor, identităților și ordinii de gen și sexuale de către ideologia și practicile

naționaliste, precum și constituirea inegalităților sociale la răscrucea dintre gen, sexualitate și etnicitate. Pentru că acestea pot avea o contribuție majoră la înțelegerea modalităților în care colaborarea dintre mecanismele patriarhale, sexiste, naționaliste și rasiste generează și susțin ierarhii sociale, fiind printre procesele responsabile în restructurarea ordinii postsocialiste. Perspectiva feministă este indispensabilă unui astfel de efort. Iar rezultatele sale vor fi cu atât mai credibile, cu cât ea este capabilă să-și asume o poziție responsabilă și sensibilă față de diversele diferențe, și/ sau să fructifice valențele feminismului identităților multiple.

III

DIFERENȚA TRANSFORMATĂ ÎN INEGALITATE PRIVIRI DINSPRE ROMÂNIA

După capitolul care a fixat reperele teoretice ale abordării diversității social-culturale urmează să cunoaștem aspecte ale modalităților în care ordinea de gen și ordinea etnică se articulează în România, punând accent îndeosebi pe prima. Așa cum se întâmplă de obicei, și în contextul socialist și postsocialist al acestei țări sistemul discursiv și instituțional a oferit/ oferă (a impus/ impune) indivizilor un set de categorii identitare prin care ei să se autodefinească și să-i definească pe ceilalți, precum și o scară valorică de ierarhizare a acestora. De observat, însă, că și în acest caz performanța indivizilor este practica, prin care puterea respectivă se realizează sau nu, și experiențele genizate, precum și alte experiențe identitare, se constituie între acomodarea la și rezistența față de regimul de gen normativ, hegemonic. De aceea, analiza ordinii de gen dintr-o perspectivă feministă – tipul de investigație pe care doresc să-l realizez în această carte –, se interesează de modul în care construcțiile discursive și instituționale ale genului și experiențele subiective ale feminității și masculinității se constituie reciproc. Considerând că acestea din urmă sunt încorporate în regimuri de putere și dobândesc semnificații în

cadrul unei ordini sociale și culturale mai largi, urmăresc aspectele simbolice și implicațiile materiale ale proceselor care transformă diferența în inegalitate. Și, nu în ultimul rând, îmi propun să discut despre ele atât în termenii diferențelor dintre femei și bărbați, cât și în ai celor dintre femei (și dintre bărbați) de etnie diferită, precum și în contextul diverselor politici identitare, producătoare de poziții subiect cu care să se identifice.

Primul articol al capitolului prezintă rezultatele cercetării empirice pluridisciplinare realizate în orașul multietnic Cluj. În speță, el discută despre diviziunea sexuală a muncii, despre relații de putere în viața de familie, despre imagini ale feminității și masculinității, așa cum se reflectă acestea în concepțiile și practicile care acompaniază inegalitățile de gen. Pe de altă parte, prin narațiunile culese, el identifică sensurile experiențelor legate de ordinea de gen a instituțiilor în care femeile și bărbații români, maghiari și romi de vârstă și de statut ocupațional diferit își trăiesc (și-au trăit) viața. Al doilea studiu își propune să descrie și să interpreteze regimurile de gen (oficiale) socialiste și postsocialiste din România, modalitățile prin care acestea au reprodus/ reproduc patriarhatul, adică sistemul în care ocupanții rolurilor masculine sunt favorizați iar femeilor li se propune/ impune să investească în poziții subiect subordonate. Se apreciază că, printre altele, complicitatea dintre naționalism și alte ideologii politice (socialism, liberalism etc.) este responsabilă de susținerea acestei stări de fapt.

În întregimea sa, capitolul exprimă convingerea că feminismul are o putere eliberatoare nu numai față de femei, ci și în raport cu toți indivizii situați în poziții subordonate și dezavantajoase, tocmai prin abilitatea sa de a construi și a reprezenta subiectul autonom, capabil să conteste autoritatea regimului și să-și exercite libertatea personală fără să fie marginalizat și incriminat pentru asta.

ORDINEA DE GEN ÎNTR-UN SPAȚIU MULTIETNIC

Complexitatea fenomenului identitar, al diversității culturale și al diferențierii sociale, conceptualizată prin perspectiva teoretică descrisă în capitolele anterioare, poate fi surprinsă doar printr-o metodologie pluridisciplinară, fiecare metodă din cadrul ei aducându-și propriile contribuții la înțelegerea diverselor sale aspecte. De aceea, în cercetarea „Femei și bărbați în Clujul multiethnic”¹⁵, pe baza rezultatelor căreia îmi propun să discut aici despre ordinea de gen, am utilizat atât metode calitative, cât și cantitative, urmărind să înțeleg relația dintre etnicitate și gen în producerea concepțiilor culturale despre gen, etnicitate, relații

¹⁵ Cercetarea a fost realizată în echipă, fiind coordonată de mine în cadrul Fundației Desire cu sprijinul Centrului de Resurse pentru Diversitate Etno-Culturală între august 2000 și iulie 2001. Doresc să le mulțumesc și pe această cale colegilor mei Nándor L. Magyarai, Barbara Butta, Sidonia Grama Nedeianu, precum și Simonei Bătlan pentru colaborarea lor la toate fazele investigației.

interetnice, dar și a practicilor sociale generatoare și susținătoare de inegalități.

Ancheta sociologică prin chestionar¹⁶ și interviurile aprofundate¹⁷ au abordat fenomenul prin întrebări legate de viața și experiențele „oamenilor mici”. Prin metoda cantitativă am generat date statistice reprezentative conform procedurii de eșantionare efectuate asupra populației vizate în legătură cu ordinea de gen¹⁸

¹⁶ Ancheta sociologică prin chestionar a fost realizată pe un eșantion de 1.120 de indivizi, reprezentativ pentru orașul Cluj, respectiv pe trei subeșantioane cuprinzând 847 români, 480 maghiari și 200 romi. În pregătirea, desfășurarea și prelucrarea ei un rol important i-a revenit lui Nándor L. Magyar (vezi *Femei și bărbați în Clujul multietnic*, Cluj-Napoca, Ed. Fundației Desire, 2001, I).

¹⁷ Interviurile aprofundate semistructurate, au fost realizate cu femei și bărbați (24 români, 20 maghiari, 21 romi) de diferite categorii de vârstă și ocupații.

¹⁸ După R. W. Connell, definesc ordinea de gen sau regimul *gender* ca fiind o „stare de fapt a relațiilor de gen într-o instituție dată”, în familie, la școală, la locul de muncă și, așa adăuga, în felul în care statul definește rolul femeilor și al bărbaților în realizarea a ceea ce el consideră ca fiind „bunul comun” al societății. Analiza regimului de gen trebuie să fie atentă la diviziunea muncii, la structura puterii și la structurile mentale ale acestor instituții, dar și la relațiile dintre regimurile de gen ale unor instituții diferite. Connell de exemplu ilustrează modul în care regimul domestic de gen - care prescrie munca legată de îngrijirea copilului și de treburile gospodărești soției-mamă - se sprijină reciproc cu acel regim de gen al pieței muncii care oferă femeilor măritate slujbe cu jumătăți de normă, prost plătite și cu prestigiu social redus. De aceea se întâmplă că „acest model de recrutare este justificat de stat pe baza presupunerii că femeile măritate doresc numai astfel de munci datorită

caracteristică vieții de cuplu, cu starea economică a femeilor și bărbaților de diferite etnii, precum și cu gândirea despre relațiile interetnice și cu practica

responsabilităților lor domestice și au nevoie de plăți modeste fiindcă salariile lor sunt numai bani de buzunar pe lângă venitul soțului și, în același timp, diviziunea muncii în sfera domestică este explicată/ acceptată de soți printr-o referire la faptul că soțiile lor pot obține numai astfel de slujbe” (Connell, 1995: 38). Punctul meu de plecare în conceptualizarea regimului patriarhal de gen este ideea articulată și de Katherine Verdery (1996), conform căreia inegalitățile „înnăscute” ale regimului patriarhal îi favorizează pe ocupanții rolurilor de gen masculine. După cum arată Gail Kligman (1995), o astfel de ordine socială construiește ierarhiile în conformitate cu vârsta și sexul, îi localizează pe bărbați în sfera publică, iar pe femei în sfera privată. Aceasta definește puterea bărbaților în familie ca formală și îi delegă în poziții care controlează în public relațiile interfamiliale, și consideră femeile drept administratorii problemelor informale ale familiilor lor, și ca pe mediatorii privați ai legăturilor dintre diverse familii. Totodată ea limitează spațiul social și libertatea mobilității feminine și, în general vorbind, atribuie înrudirii și legăturilor familiale un rol social important, anume acela de a rezolva prin diferite mijloace informale problemele vieții cotidiene. Remarc că o analiză socio-culturală a regimului de gen trebuie să-și focalizeze atenția asupra setului de mecanisme economice, sociale, politice și culturale prin care diferențele dintre bărbați și femei sunt transformate în inegalități sociale. Dacă diferențele dintre sexe se naturalizează și sunt explicate în termeni biologici, atunci inegalitățile sociale construite pe aceste diferențe ajung și ele să fie legitimate prin referire la „ordinea naturală a lucrurilor”. Astfel, o asemenea analiză consideră identitatea de gen ca un instrument al construirii ierarhiilor sociale, ca unul dintre mecanismele prin care organizarea socială a diferențelor culturale funcționează într-o anumită societate.

acestora. Prin metoda calitativă am scos la iveală narațiuni dezvăluite în bogăția detaliilor și prin sensurile atribuite experiențelor „feminine” și „masculine” legate de viața de cuplu, de relația cu copiii și părinții, de alegerea și profesarea unei meserii, precum și de concepțiile despre viața femeilor și bărbaților.

Monitorizarea presei¹⁹, focus-grupul²⁰ și talk-showul²¹ au interogat diferite aspecte ale dimensiunii instituționale a fenomenului investigat. Primul a schițat câmpul discursiv mediatic care participă la constituirea imaginilor publice ce pot să devină puncte de referință pozitive și/ sau negative pentru autoidentificarea

¹⁹ Monitorizarea presei de limbă română și maghiară locală și regională, precum și a revistelor pentru femei în limba română a fost realizată în perioada octombrie 2000 – martie 2001 de către colega mea Barbara Butta (vezi *Femei și bărbați în Clujul multiethnic*, ed. cit., II).

²⁰ Participantele la interviul de grup au fost femei de diferite etnii, active în organizațiile neguvernamentale locale axate pe problematica intereselor și drepturilor femeilor, în partide politice cu filiale în orașul Cluj și/sau în organizațiile de femei ale acestora, precum și în sfera academică. Moderatoarea focus-grupului a fost Sidonia Grama Nedeianu, ea a prelucrat și discuțiile înregistrate și transcrise (vezi *Femei și bărbați în Clujul multiethnic*, ed. cit., III). Propunând spre discuție aceleași teme, interviul de grup a fost realizat și la Iași, în organizarea Fundației Șanse Egale pentru Femei, partenera Fundației Desire în proiectul finanțat de către CRDE.

²¹ La talk-show-ul cu tema „Rolul femeilor în transgresarea granițelor etnice” au participat, în fața unui public larg, în cadrul evenimentului „Alt Martie”, organizat la Casa Tranzit în 30 martie 2001, reprezentante ale unor organizații de femei din România și Serbia.

oamenilor (și) în termeni etnici și de gen. Interviuul de grup și talk-showul (chiar dacă cel din urmă nu este o metodă de cercetare), prin reflecțiile publice ale participanților/ participantelor asupra propriului activism social, au relevat contribuția diverselor organizații publice la redefinirea „feminității” și „masculinității” în contextul nostru postsocialist, printre altele și la formarea gândirii despre rolul femeilor în relațiile interetnice.

Etnicitatea, genul și ordinea de gen

În ancheta sociologică, pentru operaționalizarea termenului de ordine de gen am folosit următorii indicatori: diviziunea sexuală a muncii, relații de putere în viața de familie, concepții despre rolul și locul femeilor și bărbaților în familie și în afara ei. În chestionar acești indicatori au apărut „traduși” în mai multe întrebări concrete, referitoare la practici și concepții legate de treburile gospodărești și creșterea copiilor, la concepții despre locurile de muncă adecvate femeilor și bărbaților, la luarea deciziei în familie în raport cu diverse probleme, la ocurența violenței domestice și sexuale în familie și în mediul înconjurător, la concepții despre egalitatea între femei și bărbați, la caracteristicile asociate cu feminitatea și masculinitatea și altele. Puțin mai încolo voi reconstitui fragmente din baza de date pentru a semnala măsura în care etnicitatea și genul organizează

diferențele într-o anumită ordine/ ierarhie socială și, în particular, în ceea ce numim ordine de gen.

Interviurile aprofundate m-au ajutat, la rândul lor, să descriu și să înțeleg în detaliu experiențele legate de ordinele de gen și sensurile atribuite acestora de către persoane de etnie, sex, vârstă și statut ocupațional diferit. Interlocutorii noștri au fost rugați să ne povestească despre viața lor, ghidându-se după câteva întrebări generale și specifice care focalizau atenția pe anumite teme și momente cruciale ale vieții, dar au fost lăsați să vorbească liber despre fiecare temă și să povestescă cât doresc. În ansamblu, cele mai multe povestiri au fost redată în legătură cu aprecierea vieții femeilor și bărbaților (inclusiv în termeni comparativi, precum și în legătură cu imaginea despre femeia ideală și bărbatul ideal, cu avortul, cu mamele singure, cu concepții despre trăsăturile ce trebuie educate la fete și la băieți). Dar multe și nuanțate au fost și narațiunile despre viața de cuplu (referitoare la idei despre căsătorie, despre luarea deciziei în familie, despre femeia cu multiple responsabilități, despre bărbatul care se ocupă de treburile casnice și de creșterea copiilor). Povestirile au relevat, desigur, și alte teme, asupra cărora însă lucrarea de față nu reflectează, limitându-se să le utilizeze pe cele menționate în interpretarea ipostazei femeii care lucrează în afara familiei, așa cum se încadrează aceasta în ordinea de gen intrafamilială.

Frecvența concepțiilor și practicilor care acompaniază inegalitățile de gen

Eșantioanele folosite în anchetă au fost probabiliste, s-au realizat pe baza adresei a 1.800 de familii, aleator alese pentru interviuri. Ele sunt reprezentative la nivelul populației Clujului, dar și la nivelul comunităților românești, maghiare și rome din oraș. Față de procentajele etniilor în totalul populației, în subeșantioanele definite prin etnie am supraponderat numărul persoanelor de etnie maghiară și romă, astfel încât am lucrat pe un subeșantion de români de 847 de persoane, unul de maghiari de 480 de persoane, unul de romi de 200 de persoane, unul de oraș, supraponderat, compus din 1.527 persoane, și un eșantion reprezentativ pentru oraș de 1.145 de persoane.

Datele prezentate aici exprimă frecvența concepțiilor și practicilor legate de temele investigate prin comparația făcută între cele trei etnii, precum și între bărbații și femeile celor trei etnii, utilizând subeșantioanele. De aceea, comparând frecvențele, trebuie să luăm în considerare că maghiarii și romii au fost supraponderați în aceste eșantioane și că aici, de fapt, distribuția frecvențelor este reprezentativă în cadrul celor trei subeșantioane, respectiv pentru eșantionul de oraș supraponderat.

Răsfoind în baza de date rezultată din investigația empirică ne putem da seama că ordinea de gen

caracteristică familiilor de azi este diversificată, iar stratificarea socială devine și ea tot mai accentuată. Ele fiind în flux, provocarea mare față de realitățile contemporane este înțelegerea proceselor materiale și simbolice care re poziționează femeii și bărbați de diferite etnii în ierarhiile sociale în reconstituire. Totuși, unele aspecte ale relațiilor de gen au rămas sub impactul modelelor tradiționale (celor care situează femeia în sfera rolurilor domestice și/ sau le „exploatează” mai accentuat în acest domeniu chiar și în condițiile în care ea aduce venit în casă), și că principiile diviziunii sexuale a muncii în familie și în viața publică continuă să reproducă inegalitatea între femeii și bărbați.

Privind frecvența tipurilor de gospodării în funcție de cine aduce venituri în casă în cazul românilor, maghiarilor și romilor din oraș, putem observa că în primele două cazuri în marea majoritate a gospodăriilor (circa 74%) atât femeia, cât și bărbatul aduc venituri în casă, dar în cazul romilor această cifră se reduce la 25%, în timp ce în eșantionul supraponderat de oraș ponderea acestui tip de gospodărie este de 68,3%. Dincolo de considerentele materiale, valoarea atribuită muncii în afara casei reiese din acele grafice care arată că – indiferent de etnie – cea mai mare pondere a bărbaților (circa 77%) și a femeilor (circa 70%) nu ar opta să stea acasă nici dacă și-ar putea permite financiar. Acest fapt poate fi considerat ca semn al depășirii gândirii tradiționale despre „locul natural” al femeii, precum și despre distincția între domeniul privat, ca sferă a

femeilor, și cel public, atribuit bărbaților. Totuși, mai mult decât de jumătate dintre bărbați și dintre femei (acest procent fiind mai ridicat la romi) consideră că nu este acceptabil ca un bărbat să rămână acasă din motive familiale, ceea ce relevă considerarea acestei opțiuni ca incompatibilă cu masculinitatea „adevărată” și/ sau persistența normelor sociale care sancționează acest tip de comportament. Totodată, cei mai mulți dintre intervievați, indiferent de etnia lor, consideră că femeile suportă mai ușor șomajul (47,1% dintre bărbații români și 48,4% dintre femeile române, 31,1% dintre bărbații maghiari și 37,2% dintre femeile maghiare, precum și 47,8% dintre femeile rome. Este interesant de observat aici că 48% dintre bărbații romi cred contrariul, anume că bărbații sunt cei care suportă mai ușor șomajul).

Pentru a vedea discrepanța dintre schimbarea statutului femeii în funcție de angajarea sa pe piața muncii și dintre menținerea principiilor tradiționale ale diviziunii muncii în familie, putem observa datele, care ne arată distribuția concepțiilor despre participarea femeilor și bărbaților la educația copiilor. Acestea dovedesc că nu există diferență prea mare între cele trei etnii în gândirea despre și practica legată de rolul predominant care îi revine femeii în raport cu această sarcină: 62,9% dintre femeile române și 51,5% dintre bărbații români, 67% dintre femeile maghiare și 59,3% dintre bărbații maghiari, precum și 69,6% dintre femeile

rome și 80% dintre bărbații romi afirmă că în familia lor mama se ocupă mai mult de creșterea copiilor.

Inegalitățile intrafamiliale generate dintr-un sistem de putere care alocă femeilor mai multe obligații în viața domestică, chiar dacă ele participă (în mod egal sau inegal) la asigurarea veniturilor necesare familiei, cel puțin la nivelul percepției, se estompează oarecum prin practicile de luare a deciziilor în legătură cu diverse probleme. În marea majoritate a cazurilor femeile se simt puternice, după cum ne și putem aștepta, în deciziile legate de amenajarea locuinței și de alegerea școlii pentru copii, în timp ce în raport cu factori ce asigură o mai mare mobilitate socială (de exemplu alegerea localității de domiciliu și a mașinii) bărbații au ultimul cuvânt de spus. Și în părerile despre decizia asupra avortului găsim asemănări în cele trei subeșantioane: majoritatea dintre bărbații români, maghiari și romi (62,3%; 64,1% și 54,9%) consideră că decizia asupra avortului trebuie să fie o decizie comună, ei toți cred că această decizie nu este în primul rând un drept al femeii. La acest capitol, părerile femeilor arată oarecum diferit, mai ales în cazul femeilor rome, dintre care numai 28,6% consideră acest drept a fi al ambilor parteneri, în timp ce 22,6% cred că biserica trebuie să aibă ultimul cuvânt de spus în raport cu această opțiune, dar atât femeile maghiare cât și cele române tind mai ales spre limitarea dreptului femeii de a decide asupra propriului corp în favoarea cuplului.

Cu privire la frecvența anumitor concepții despre egalitatea între femei și bărbați, există diferențe semnificative între femeile și bărbații de etnii diferite. Pe eșantionul supraponderat de oraș bărbații consideră într-o pondere de 29,2% că egalitatea constă în drepturi egale (ponderea femeilor din această categorie fiind de 19,3%), în timp ce femeile au o pondere mai mare (de 24%) în categoria celor care cred că egalitatea înseamnă obligații familiale egale, față de bărbați (dintre care numai 17% consideră acest lucru). Este interesant de văzut diferențierea în interiorul etniilor și între etnii: în timp ce în eșantionul de romi 32% dintre bărbați cred în importanța obligațiilor familiale egale, tot pe acest eșantion doar 14,1% dintre femei gândesc astfel, în timp ce la români și la maghiari această părere este exprimată de mai multe femei decât bărbați.

Răspunsurile la întrebarea „de ce nu există egalitate între sexe” relevă o diferență de gen semnificativă care se pare că persistă indiferent de etnie: ponderea femeilor care sunt convinse că nu există egalitate pentru că femeile lucrează mai mult acasă se situează între 40% și 43,6%, în timp ce bărbații consideră doar în jurul mediei de circa 25% importanța acestui factor. De asemenea, este genizată și concepția despre cauzele imposibilității egalității dintre sexe. De exemplu, pe eșantionul populației maghiare 57,1% dintre bărbați consideră că aceasta se datorează diferențelor biologice și doar 28,6% cred că așteptările sociale diferite generează inegalitatea, în timp ce nici una dintre femeile acestui subeșantion nu

consideră diferențele biologice drept cauze ale inegalității, în schimb 62,5% dintre ele sunt de părere că așteptările sociale diferă în cazul femeilor și bărbaților și, prin urmare, de aceea nu este posibilă egalitatea între ei. Diferența de gen în raport cu această problemă este observabilă și pe subeșantionul românesc: față de 30,4% (procentul bărbaților), doar 18,4% dintre femei consideră diferențele biologice ca fiind cauzele inegalității, iar în raport cu cele 34,8% (procentul bărbaților) mai multe femei (47,4%) sunt de părere că egalitatea este imposibilă datorită așteptărilor sociale diferite. Educația se definește și ea ca un factor important al producerii inegalității, mai ales în cazul bărbaților romi care, în procent de 40%, explică imposibilitatea egalității prin educația diferită pe care fetele și băieții o primesc.

Inegalitățile de gen, percepute, după cum am văzut, în moduri atât de diferite, se reflectă și în termeni materiali/ financiari. Baza noastră de date ne arată că în majoritatea gospodăriilor, indiferent de etnia persoanelor, bărbații au un venit mai mare decât femeile (59,2% dintre bărbații români și 51,4% dintre femeile române; 62% dintre bărbații maghiari și 41,3% dintre femeile maghiare; 74% dintre bărbații romi și 67% dintre femeile rome au afirmat acest lucru). Pe subeșantionul romilor 52,2% dintre bărbați trăiesc în gospodării unde venitul pe persoane este sub 0,6 milioane lei, dintre femeile aceleiași subeșantion 55,4% trăind în astfel de gospodării, în timp ce numai 14,9% dintre bărbații și

15,6% dintre femeile din eșantionul supraponderat de oraș aparțin unor astfel de gospodării. Aceasta arată distanța socială, inegalitățile materiale dintre romi și restul populației. În categoria de „persoane cu venit pe persoane peste 3 milioane”, regăsim 13,1% dintre bărbații și 6,8% dintre femeile din subeșantionul de români, 2,5% dintre bărbații și 2,1% dintre femeile din subeșantionul maghiar, 3,3% dintre bărbații și 0% dintre femeile din subeșantionul de romi, în timp ce 8,2% dintre bărbații și 4,6% dintre femeile din eșantionul de oraș supraponderat se situează în această categorie. Aceste date ne arată din nou inegalitățile dintre diverse etnii, dar și cele dintre femeile și bărbații de o anumită etnie.

Faptul că diferența etnică și de gen este transformată în inegalitate ni se relevă și dacă privim ponderea gospodăriilor incomplete care au cap de gospodărie bărbați sau femei în diverse categorii socio-materiale. În cazul gospodăriilor incomplete, care au cap de familie bărbați, în 9,8% dintre cazuri venitul pe persoane este sub 0,6 milioane, în 19,6% dintre cazuri se situează între 0,6-0,9 milioane, în 12% dintre cazuri se situează între 0,9-2,5 milioane, în 22,8% dintre cazuri între 1,25-1,75 milioane, în 16,3 % dintre cazuri între 1,75-3 milioane, iar în 19,6% dintre cazuri venitul pe persoane se situează peste 3 milioane. În cazul gospodăriilor incomplete cu cap de familie femei, este mult mai scăzut procentul cazurilor care au peste 3 milioane (doar 7,1%), cum, de asemenea, este mai scăzut și procentul cazurilor cu venituri pe persoane între 1,25-1,75 milioane (19,2%) și

al celor cu venituri între 1,75-3 milioane (11,2%), și este mai ridicat procentul cazurilor cu venituri pe persoane sub 0,6 milioane (16,1%), și procentul cazurilor cu venituri între 0,9-2,5 milioane (27,2%). Situația materială a femeilor singure și a bărbaților singuri (capi de gospodărie ai nucleelor incomplete) este mai echilibrată în cazul gospodăriilor unde venitul pe persoane este între 0,6 și 0,9 milioane lei (19,2% dintre gospodăriile incomplete cu cap de gospodărie femei se situează în această categorie de venituri, și, după cum am văzut puțin mai sus, acest procent este de 19,6% în cazul bărbaților).

Sensuri trăite ale modificării ordinii de gen tradiționale

Narațiunile culese despre condiția femeilor și bărbaților care aduc venituri în casă relevă modalitățile concrete în care genul organizează viața socială și itinerariile individuale, fiind afectat, la rândul său, de starea materială și socială a persoanelor în cauză. Ca și construcție socială, genul se dovedește a fi un principiu care distribuie indivizii de sex diferit în diverse roluri care, pe bază de sex - ierarhizându-i în același timp -, asociază anumiți indivizi cu anumite caracteristici, comportamente, activități, care include/ exclude anumiți indivizi în/ din anumite sfere și care astfel transformă diferența în inegalitate, legitimând-o pe cea din urmă cu „deosebiri biologice”. Cercul vicios al concepțiilor

culturale și practicilor sociale ni se relevă și cu această ocazie: concepțiile culturale asociază femeile și bărbații cu anumite ipostaze, și astfel legitimează anumite practici sociale de conviețuire în cadrul cuplului, la fel cum practicile respective se legitimează prin anumite concepții despre normalitatea „feminină” și „masculină” și reproduc credința în valabilitatea lor.

Din narațiunile culese reiese clar că ordinea de gen caracteristică unui cuplu este marcată de condițiile materiale, conceptele culturale și relațiile de putere. Ea nu este o ordine definibilă prin perfecțiunea generată din complementaritatea estetică a celor două sexe, ci este un regim politic, structurat de nevoi materiale, de strategii de negociere asupra pozițiilor, de relații de putere în care miza conviețuirii constă în menținerea unui echilibru între impunerea unei ordini care avantajează pe cel/ cea cu putere și între acceptarea nevoii celuilalt de a avea satisfacția respectării propriilor interese.

În opiniile despre participarea femeilor și bărbaților la treburile casnice se poate depista un paradox ale cărui soluții se caută și ele: paradoxul se generează între recunoașterea nevoii de a participa în mod egal la aceste activități (deci între acceptarea unor modele de comportament care ies din tiparele tradiționale ale „feminității”, „masculinității” și despărțirii tranșante a lor), precum și între presupunerea că „societatea” sancționează comportamente și însușiri androgine. Soluția la acest paradox trăit se găsește de multe ori în definirea participării bărbaților la treburile gospodărești

în termenii „ajutorului” pe care soțul îl dă soției, și nu în termenii definirii acestor activități ca fiind adecvate bărbaților. Dintr-un alt punct de vedere, sintagma „acasă soții trebuie să-și ajute soțiile” reproduce convingerea de bază conform căreia, în fond, treburile gospodărești țin de obligațiile naturale ale femeilor care pot fi cel mult asistate de către bărbați în aceste activități. Mai mult, de multe ori această gândire se reflectă în și se reproduce și prin argumentele aduse în favoarea copiilor fete: „este bine să ai fată, pentru că ea își poate ajuta mama”. În aceste condiții, rolul definiției relației între soț și soție ca unul de ajutor dat de către soț soției este de a menține de fapt granițele între roluri, este, s-ar putea spune, o etapă de tranziție de la delimitarea tradițională clară a rolurilor masculine și feminine la o stare în care caracteristici, comportamente, activități considerate tradițional a fi feminine și/ sau masculine se regăsesc amestecate la ambele sexe fără a se considera că acest lucru este ceva „anormal”.

Privind condițiile materiale în care se ia decizia ca femeia să lucreze în afara familiei, din narațiunile culese putem identifica două ipostaze extreme:

- în condiții materiale sărace femeii i se impune să lucreze, argumentul adus accentuează că fără banii aduși de ea în casă, familia nu s-ar descurca (în aceste situații „șansa” femeii de a lucra este definită în termenii nevoii materiale, a obligației economice față de familie);

- în condițiile bunăstării economice femeii i se recunoaște dreptul să lucreze de dragul de a lucra, importanța câștigului material fiind uneori chiar banalizată.

Pe lângă termenii economici, alte categorii, cele de ordin moral și spiritual în primul rând, sunt utilizate și ele atunci când se discută despre importanța prezenței femeii pe piața muncii. În acest sens se afirmă:

- „femeia are nevoie de independență față de bărbat”;

- „este un sentiment minunat dacă femeia câștigă la fel de bine ca și bărbatul”;

- „femeia de azi nu poate să stea numai lângă cratiță, așa cum a stat bunica ei”.

Însă oricum s-ar motiva, recunoașterea nevoii și posibilității ca femeia să câștige venituri din activitățile prestate pe piața muncii nu este neapărat dublată de schimbarea concepțiilor culturale despre tradiționala diviziune a muncii în cadrul familiei. În acest sens este important de văzut care este impactul prezenței femeilor pe piața muncii asupra diviziunii muncii în familie, și - în aceste condiții - dacă se schimbă, cum se schimbă concepțiile despre trăsăturile/ activitățile asociate cu „femeia adevărată” și despre valoarea diferitelor tipuri de munci. De obicei, treburile casnice sunt considerate ca fiind la fel de importante și valoroase ca munca prestată în afara familiei. Totuși, cele două tipuri de munci sunt asociate cu stări diferite: cea de acasă este definită ca una de rutină și de plictiseală, iar cea din afara casei, ca una

care aduce satisfacții personale (inclusiv materiale) și recreere socială. Astfel, cele două se evaluează diferit și în această ierarhie cele dezavantajate sunt femeile. Ele sunt puse în situația de a alege între a lucra numai acasă și între a lucra și în afara casei, dar cu condiția de a satisface rolurile lor domestice. În fine, experiența care marchează viața femeilor și în acest ultim caz este caracterizată prin dorințe și idei de genul:

- „să-mi văd bine familia și copiii, iar dacă ei sunt bine, eu sunt mulțumită”;
- „când se mărită, femeia trebuie să ia în calcul că s-ar putea să aibă doi copii, soțul ei și copilul pe care-l naște”;
- „femeia trebuie să se gândească la treburile casei și să organizeze și timpul soțului și treburile sale”.

În aceste condiții, sursele puterii femeii sunt definite ca și constând din „abilitatea lor de a duce greul” și de „a lucra de două ori mai mult ca bărbații”, din „dorința lor de a dovedi că și ele sunt la fel de capabile ca și bărbații”, dar și din capacitatea de a-și exploata frumusețea și intuițiile pentru „a aranja până la urmă lucrurile așa cum vrea ele”, precum și din tendința de „a trăi cu mai multă sensibilitate toate întâmplările vieții”. Față-n față cu aceste provocări, bărbații exprimă adeseori păreri contradictorii despre „femeia care face carieră”, gândindu-se, probabil, și la „primejdiile” inerente schimbării poziției lor în familie, precum reflectă următoarele afirmații:

- „femeia cu carieră este o șansă pentru bărbatul care este partenerul unei astfel de femei, cu condiția ca femeia să nu aibă în același timp și temperamentul unui lider dominator, pentru că atunci ar transforma un asemenea partener într-o anexă”;

- „ideal ar fi, mi-ar plăcea să o țin pe soția mea acasă, să-mi pot permite să se dedice mai mult îngrijirii, educării copilului și să nu aibă stressul de astăzi”.

Oricum ar fi privită șansa și dreptul femeii de a lucra în afara familiei, faptul că bărbatul nu se ocupă mai mult de treburile casnice este adeseori „explicat” prin faptul că soția are un „spirit mai pragmatic”, are „mai multă îndemânare”, sau „nu te lasă să te bagi”, de aceea, trebuie „să-i dai mână liberă, să ai încredere în ea în treburile casei”. Deci, chiar dacă există un consens cu privire la principiul conform căruia se realizează diviziunea muncii în familie („dacă femeia și bărbatul lucrează la fel în afara casei, atunci femeii nu i se poate pretinde să facă toate muncile casnice precum a făcut bunica sa care a stat acasă”), există oarecare dubii referitoare la natura pozitivă a schimbării vieții de cuplu tradiționale:

- „sunt cazuri în care femeia aduce mai mulți bani în casă și dictează în casă, deci ea poartă pantalonii în casă și sunt bărbații care nu au ce face, deci dacă ei nu-s capabili să aducă mai mult, să fie în

competiție, nu au ce face, deci ei trebuie să tacă, să accepte, și asta întoarce lumea pe dos”;

- „femeia trebuie să fie supusă bărbatului, cum scrie și în *Biblie*, dar supunere așa, să nu o transformi pe ea în roaba casei, dar totuși, să cedeze la nevoie ... iar bărbatul să aducă cât mai mulți bani și totuși să țină cont de minimele pretenții feministe și să înțeleagă că femeia, pe lângă părți materiale, mai are nevoie și de spirit, să nu o blocheze în a-și face micile tabieturi”;

- „femeile care lucrează au putere, în sensul că stimații bărbați nu mai pot să-și aroge că eu te țin, eu te fac și de aici cred că și ambiția femeii de a fi egală cu partenerul ei, ca să scape de reproșurile acestea”;

- „soțul meu este capul familiei și trebuie să își asume mai multe responsabilități pe care chiar și le asumă ... e firesc să fie mai dificilă viața lui și prin munca pe care o desfășoară, programul lui e mai încărcat ... invers n-ar fi bine, femeia trebuie să aibă mai mult timp liber decât bărbatul, cred că este firesc și pentru casă, și pentru sine, și pentru copii”.

Situația materială a familiei este și ea amintită ca factor important, care structurează condiția femeii muncitoare, poziția ei față de bărbat, posibilitatea unei vieți de cuplu bazate pe principiul egalității. Uneori câștigurile mai bune, mașina personală, aparatura casnică, alteleori angajarea unui baby-sitter, iar alteleori facilitățile care ar trebui acordate de către stat (cum ar fi

asigurarea mesei de prânz la locul de muncă, dotarea mai bună a creșelor, grădinițelor, școlilor, sau chiar discriminarea pozitivă) sunt considerate a fi soluțiile la inegalitatea domestică la care sunt supuse femeile. Există, deci, o percepție a diferenței între femei și bărbați care se transformă în dezavantajul femeii, chiar și în cazurile în care „tuturor le merge greu în această sărăcie”. Dar ea nu este acompaniată întotdeauna de dorința bărbaților (și a femeilor) de a schimba principiile diviziunii muncii în familie. Astfel, din nou, ajutorul se așteaptă din partea „societății” și „statului”, nu se realizează conexiunile dintre lumea patriarhală din interiorul și din exteriorul familiei. Aspect care este poate și mai puțin conștientizat în condițiile bunăstării materiale în cazul unor cupluri care, bazându-se financiar pe veniturile bărbatului, nu consideră transformarea inegalității domestice (uneori asociată cu dependența femeii de soț) în neșansa femeii de a se afirma în afara familiei asemenea partenerului. La baza acestor situații stă de fapt percepția stărilor proprii ca fiind de inegalitate, de dezavantajare sau, din contră, ca fiind compromisuri și/ sau normalități acceptate, care asigură „înțelegerea” și conviețuirea pașnică a celor doi. Dacă în unele cazuri se vorbește despre neîmplinirile femeilor pe plan profesional, și pentru a „salva”, poate, *status quo*-ul familial care asigură un oarecare echilibru în viața lor, acestea se văd a fi soluționate prin schimbarea unor mentalități și practici întâlnite la locul de muncă:

- „este important ca femeile să nu se eticheteze ca incapabile, să nu se considere mai puțin

competitive și profesionale la locul de muncă din cauză că au copii”;

- „femeia trebuie să fie ajutată să se simtă importantă la locul de muncă, să i se aprecieze munca la fel ca și cea a unui bărbat”;

- „unde majoritatea sunt femeii la o societate sau întreprindere, ele sunt prost plătite, dar acolo unde majoritatea sunt bărbați, acolo săracele femei mai au noroc să se strecoare cu același salariu ca și bărbații”.

Experiințe genizate și poziții subiect pentru femeii

Experiința feminității și masculinității este întotdeauna încorporată în regimuri de putere și dobândește semnificație în cadrul unei ordini sociale și culturale mai largi. Pozițiile subiect genizate sunt constituite printr-o serie de politici publice care au impact diferit asupra femeilor și bărbaților și sunt trăite ca experiențe genizate prin performarea rolurilor de gen, a setului de obligații și drepturi ce le revin în viața cotidiană. Toate drepturile garantate de stat (dreptul la muncă, accesul la educație, oportunitatea de a participa la viața publică etc.) sunt trăite diferit în condițiile unei societăți „egalitariste” socialiste, ale unei economii de penurie și ale unui regim politic centralizat și au alte valențe în contextul unei societăți de clasă, a unei societăți de consum și a economiei de piață. Unele sunt

sensurile implicate atunci când „femeia emancipată” ca poziție socială este inventată de un regim autoritar și este definită – trăită chiar – ca o „obligație patriotică”, și alta este importanța pe care o dobândește dacă această poziție este câștigată în urma unor lupte duse de indivizi autonomi. Unul este setul de responsabilități și satisfacții presupuse de un regim pronatalist, care incriminează dreptul femeii de a-și controla propriul trup și o forțează să procreze din datorie națională, altfel este percepută situația respectivă într-o societate democratică, unde dreptul femeii de a decide în legătură cu capacitatea sa reproductivă este recunoscut atât prin legislație, cât și la nivelul mentalităților cotidiene. În fine, ele implică diferite strategii de viață și sentimente aferente în arene sociale unde principiul diviziunii sexuale a muncii a cunoscut schimbări esențiale atât în familie, cât și în sfera extradomestică, și în acele zone unde viața privată rămâne patriarhală în timp ce femeia dobândește dreptul formal de a-și asuma roluri extrafamiliale.

Analiza ordinii de gen dintr-o perspectivă feministă interoghează modalitățile prin care genul se intersectează cu etnicitatea, clasa, și alte mărci ale diferenței, și prin care ordinele de gen cotidiene se intersectează cu regimurile prescrise/ făcute posibile de către discursuri și instituții publice. Ea se interesează de modul în care construcțiile ideologice ale genului și experiențele subiective ale feminității și masculinității se constituie reciproc. Totodată, ea studiază modalitățile prin care granițele sociale și diferențele culturale se construiesc

între femei și bărbați, precum și în interiorul categoriei femeilor și în interiorul categoriei bărbaților de către practicile oficiale și prin mecanismele vieții cotidiene.

După ce am prezentat în acest studiu câteva dintre aspectele experiențelor produse la răscrucea dintre identificarea etnică și de gen – așa cum se pot observa ele într-un context concret prin metodele cercetării empirice –, în textul următor voi discuta despre pozițiile subiect ale femeilor constituite prin discursurile și instituțiile publice ale României socialiste și postsocialiste.

PATRIARHATE, FEMINISME ȘI POZIȚII SUBIECT PENTRU FEMEI

Așa cum am dezvoltat în capitolele I și al II-lea ale cărții, identitatea de gen se formează la răscrucea dintre pozițiile subiect prescrise de discursuri și instituții sociale ale femeilor și bărbaților de diverse etnii, vârste, ocupații, clase sociale, orientări sexuale și dintre trăirile (subiective) ale acestor poziții, articulate în experiențele genizate personale. O analiză sensibilă față de complexitatea problemei identitare trebuie să abordeze toate aceste niveluri ale fenomenului, înțelegând, până la urmă, modalitățile prin care ele se suprapun și se structurează reciproc în punctele de întâlnire dintre sistem și individ. Sistemul discursiv și instituțional al unei societăți oferă indivizilor un set de categorii identitare prin care ei să se autodefinească și să-i definească pe ceilalți, precum și o scară valorică de ierarhizare/ abordare prioritară a acestor identități. Dar

puterea sistemului nu se manifestă doar în această construcție pozitivă a „ofertei”, ci se exercită și în sens negativ, adică prin impunere, limitare, excludere (și, desigur, nu înseamnă doar producerea simbolică/ culturală a identităților, ci și localizarea indivizilor definiți prin anumite categorii identitare în poziții cu anumite beneficii materiale și sociale). Însă, până la urmă, performanța individului este practica prin care puterea respectivă se realizează ori nu, sau, în marea majoritate a cazurilor, funcționează între acceptarea/ reproducerea ei și negarea/ schimbarea sa. Experiențele genizate, precum și alte experiențe identitare, se constituie între acomodarea la și rezistența față de regimul de gen normativ, hegemonic.

Pe baza acestor considerente generale, în acest studiu îmi propun să descriu și să interpretez regimurile de gen (oficiale) socialiste și postsocialiste din România, modalitățile prin care acestea au reprodus/ reproduc patriarhatul și, implicit, poziții subiect subordonate femeilor. În fine, îmi exprim convingerea conform căreia feminismul are o putere eliberatoare față de persoanele localizate în astfel de poziții tocmai prin abilitatea sa de a construi un nou subiect feminin, autonom, capabil să conteste autoritatea regimului și să-și exercite libertatea personală fără să fie marginalizată și criminalizată pentru asta.

Complicitatea dintre naționalism și socialism în producerea patriarhatului

Socialismul nu a eliberat femeile de sub opresiunea regimul patriarhal, ci, după cum mulți cercetători argumentează (de exemplu Einhorn, 1993; Verdery, 1996; Kligman, 1998), a schimbat patriarhatul privat cu cel public, al statului, practicat de altfel prin diferite mijloace față de diferiți subiecți, și nu doar față de femei. De pe urma acestei „emancipări” femeile n-au putut învăța ce înseamnă să acționeze ca cetățeni autonomi. Din contră, s-au obișnuit să depindă de statul paternalist care oferea slujbă pe o viață, sprijin maternal și pensii „fiicelor” recunoscătoare, și au experimentat ce înseamnă să stea la discreția statului care le controla trupul și le limita drastic drepturile reproductive. În literatura de specialitate există pe această temă un acord asupra faptului că socialismul, ca proiect de modernizare, a adus schimbări importante în situația femeilor, făcând posibilă pentru ele participarea la sistemul educației în masă și utilizarea dreptului la angajare deplină. Totuși, este necesar să ne amintim că dobândirea acestor drepturi n-a rezultat din mișcarea femeilor ca subiecte independente, ci a fost parte a unei politici culturale și economice care definea poziția de subiect a femeilor ca fiind în mod egal subordonată cu cea a bărbaților față de statul-național paternalist. Ceea ce s-ar putea considera a fi câștigul femeilor privit în contextul său mai larg, a fost devaluat de către implicațiile întregii politici socialiste. Până la

urmă, sensul lui s-a legat strâns de trăirile personale ale condiției de cetățean femeie în România; în speță de experiențele politicii pronataliste severe, de povara multiplelor responsabilități resimțită într-o economie de penurie, de perceperea de sine ca individ dependent de, recunoscător față de și proprietate a „Națiunii” și a „Statului”.

Așa cum observă Barbara Einhorn, din legătura între revoluția socialistă și emanciparea femeilor a rezultat noțiunea, reductivă din punct de vedere conceptual, că prezența pe piața muncii nu a fost doar o condiție necesară, ci și suficientă a „emancipării” femeilor. Proclamând egalitatea femeilor cu bărbații, constituția timpurie a statelor socialiste a garantat femeilor drepturi legale – dar a existat o lipsă de recunoaștere a câtorva chestiuni mai generale, cum ar fi diviziunea domestică a muncii și discriminarea pe bază sexuală (Einhorn, 1993). O contradicție majoră în definirea socialistă a rolului femeii a fost produsă în termenii funcției lor productive și reproductive (și de îngrijire a copilului). În contextul industrializării socialiste și a dezvoltării economice extensive, din perspectiva statului, femeile au fost văzute întâi de toate sub raportul potențialului lor productiv și, din perspectiva familiei, munca lor pentru recompense în economia de stat a fost considerată un element necesar al venitului familial. Dar, ca un rezultat al recunoașterii penuriei potențiale de forță de muncă (care punea în pericol planul pe termen lung de dezvoltare economică al

Partidului Comunist), în România o campanie pronatalistă intensivă (din octombrie 1966) a făcut avorturile și divorțurile aproape imposibil de obținut și a crescut taxele plătite de adulții fără copii, căsătoriți ori ba (Mary Ellen Fischer, 1985). Pe lângă aceasta, în timp ce femeile erau mobilizate pe piața muncii, segregarea sectorială tipică pentru societățile noncomuniste a continuat sub guvernarea Partidului Comunist. Așa cum au arătat Mary Ellen Fischer și Doina Pasca Harsanyi, sectoarele unde munceau femeile au primit investiții și remunerații mai mici și mai puține decât cele mai multe arealuri „masculine” (deci bărbații au păstrat în continuare pozițiile de putere pentru ei), ele fiind concentrate în slujbe cu un prestigiu și o remunerație scăzute (Fischer și Harsanyi, 1994).

Literatura despre modul în care munca femeilor a fost evaluată (aceasta din urmă fiind văzută în mod predominant ca având o importanță economică și un prestigiu social mai mic decât cea a bărbaților), pare să fie de acord că, dincolo de propria contribuție la inegalitățile de gen (sub suprafața ideologiei egalitare), regimul socialist a reîntărit caracterul patriarhal al societății românești tradiționale. Cu privire la aceasta, Doina Pasca Harsanyi vorbește despre cum s-a întărit segregarea ocupațională prin trasarea unei linii demarcatoare între munca ușoară potrivită pentru femei (în sectoare precum industria textilă și alimentară, serviciile, educația, sănătatea) și munca grea (prelucrarea metalelor, industria construcțiilor și mineritul), potrivită pentru bărbați.

Drept rezultat, deși cele mai multe femei munceau și erau educate să aibă o profesie și să-și petreacă anii activi pe piața muncii, ele s-au regăsit grupate nu numai în sectoarele feminizate ale economiei, ci și la baza ierarhiei ocupaționale, câștigau mai puțin și au dobândit prestigiu mai mic datorită slujbelor lor (Harsanyi, 1995). Barbara Einhorn ridică aceeași chestiune într-un alt context, arătând că unul dintre cele mai mari paradoxuri experimentate de femei în timpul socialismului era faptul de a fi „emancipate” fără a fi evaluate pozitiv în acest termen, mai mult chiar, de a resimți drepturile acordate ca și pedeapsa de a purta tripla povară în calitatea lor de soții-mame-muncitoare. Socialismul nu a subliniat drepturile femeilor sau inegalitățile de gen din înăuntrul și/ sau din afara familiei, ci dimpotrivă, a discreditat implicarea femeilor în viața publică în direcția obținerii egalității (Einhorn, 1993).

Proiectul românesc de construire a socialismului a promis să confere putere femeilor considerându-le ca muncitori egali cu bărbații, și ca cetățeni egali cu bărbații câtă vreme au contribuit la producția economică. Acest tip de egalitate n-a rezultat dintr-o mentalitate și practică profeminină și/ sau profeministă. În același timp, această situație a privat femeile de putere printr-o puternică politică pronatalistă care le-a expropriat drepturile reproductive. Oficial, această politică duplicitară/ ambiguă nu a fost conceptualizată ca atare, adică ca una care, pe de o parte, viza controlul femeilor, iar pe de altă parte, le conferea drepturi. Ea a fost definită ca element al

proiectului socialist „sfânt”, ca fiind subordonată unor țeluri „mai înalte”. De fapt, întregul set de argumente care au legitimat politica pronatalistă și politica ocupării forței de muncă a fost subordonat scopului „final” și de nechestionat al „construirii națiunii române socialiste”. A reîntărit o anumită formă de colectivism, un tip tradițional de comunitate construit pe legături de rudenie, care avea în centrul său Partidul Comunist (în raport cu care, femeile, ca „mame ale națiunii”, erau considerate instrumente ale Partidului și ale „tatălui-stat”). El a conferit drepturi colective unei comunități imaginate, dezetnicizate și desexualizate, împotriva drepturilor individuale ale oamenilor și/sau drepturile colective ale grupurilor. Astfel, de exemplu, „femeile” și „minoritățile naționale” au ajuns să fie omogenizate de ideologia unificatoare a clasei muncitoare, fiind construite ca subiecți economici lipsiți de orice diferențe culturale.

Dacă considerăm că una dintre caracteristicile particulare ale României ceaușiste a fost complicitatea dintre „socialism” și „naționalism”, înțelegem cum în relațiile sale cu femeile, același stat a fost simultan socialist (transformându-le în eroine ale muncii socialiste), și naționalist (instrumentalizându-le ca mame eroine ale etno-națiunii românești). În acest cadru, politica „sacră” a identității naționale a avut rolul să legitimizeze ideologia pronatalistă, iar politica ocupării forței de muncă trebuia să întărească viziunea egalității

sociale. Motivul pentru care sistemul a facilitat prezența femeilor pe piața muncii se leagă de proiectul industrializării și urbanizării, de nevoia de forță muncă. Pe de altă parte, motivul pentru care acest regim a promovat o politică pronatalistă s-a alimentat și din tradițiile etno-naționaliste ale politicii românești, din ideologia „continuității istorice” și a viitorului comunist al (etno-)națiunii române omogene în interior și independente atât în raport cu Răsăritul, cât și în raport cu Occidentul. Așa cum arată Gail Kligman, controlul fertilității a fost o chestiune critică în jurul căreia erau gata să irupă conflicte de interese între stat și cetățenii lui, mai ales femei, iar reproducerea a fost „asociată fundamental cu identitatea: cea a <națiunii> drept <comunitate imaginară> pe care statul o servește și protejează, și asupra căreia își exercită autoritatea” (Kligman, 1998: 5). Ca un rezultat, participarea femeilor la sfera publică nu a fost identică cu a bărbaților și nu a condus la împuternicirea lor. Vorbind la modul general, participarea cetățenilor la construirea socialismului nu a fost un proces de întărire a celor dintâi, ci mai degrabă unul de infantilizare a lor prin mijloacele politicii paternaliste, și o întărire a statului-națiune în raport cu/împotriva cetățenilor săi. Este important de menționat că în această țară femeile au obținut dreptul universal la vot fără restricții numai în 1946, atunci când acest drept a început să fie expropriat de către partidul-stat și s-a transformat într-un ritual formal de exprimare a loialității față de el.

În calitate de cetățeni ai României socialiste se aștepta/ se cerea ca femeile să joace un rol în proiectul construirii „națiunii socialiste multilateral dezvoltate” și se presupunea că, îndeplinind această misiune, ele se vor emancipa. Avem aici de a face cu perplexitățile care rezultă din celebrarea lor ca muncitoare eroine și ca mame eroine, văzute ca subiecți care trebuiau să construiască economia socialistă și să procreeze spre a întări națiunea socialistă. Ambele poveri erau controlate de puterea centrală care monopoliza cunoașterea despre „binele comun și individual” al României și al românilor. Pentru o femeie, a fi cetățean al României trebuia să însemne participare la piața muncii și creșterea ratei natalității. Aceasta se presupunea că este nu doar o cale de a obține bunuri comune, ci și un mod de a se împlini individual. Însă experimentarea subiectivității construită în acest fel a fost dominată de contradicții adânci, trăite de femei care aveau un rol însemnat în găsirea unor strategii cotidiene de supraviețuire în condițiile economiei de penurie.

Dreptul la muncă împreună cu datoria de a procrea au devenit datoria de a purta această povară dublă. Tipul ideal al femeii socialiste era un erou bifațetat, un Janus: un obiect desexualizat egal pe piața muncii cu contrapartea sa masculină (e. g. imaginea femeii tractoriste), și un obiect sexualizat în viața privată (e. g. imaginea mamei patriote dornice să procreeze națiunea). Această experiență a generat, printre altele, două modele

extreme de reacție culturală ca strategii de a face față situației. Uneori, experiențele negative ale acestei duble poveri au fost explicate ca datorându-se statului (în condițiile în care acesta din urmă a acționat ca forță îndreptățită să confere și să suspende drepturi și îndatoriri). Cu alte ocazii, inabilitatea „naturală” a femeilor de a face față responsabilităților multiple a fost considerată ca explicație la rateurile în domeniul îngrijirii copilului și/ sau al treburilor casnice (inclusiv asigurarea păcii în familie). Așa putea fi considerată participarea femeilor la sfera publică responsabilă pentru dezvoltările nesatisfăcătoare ale vieții private, toate acestea legându-se în cele din urmă de memoria experienței socialiste.

După aceste argumente se poate trage concluzia că, în timp ce politicile socialismului de stat au „emancipat” femeile și au presupus că prezența pe piața forței de muncă a fost o condiție suficientă a acestei emancipări, ele au reprodus un regim de gen patriarhal sub hegemonia statului paternalist. Acesta a fost un regim în cadrul căruia ocupanții rolurilor masculine au fost favorizați, segregarea sectorială economică a făcut să crească prăpastia între genuri, contradicțiile între funcția productivă și reproductivă a femeilor nici măcar nu au fost interogate, iar munca femeilor a fost subevaluată în pofida faptului că sistemul le forța să lucreze în economia de stat. Dincolo de dezavantajele și paradoxurile menționate mai sus, trebuie sesizate și avantajele și aspectele pozitive ale sistemului, împreună cu

ambiguitățile pe care le comportă: intrarea pe piața muncii le-a conferit femeilor șansa de a învăța cum e să fii independentă economic în raport cu bărbații (dar asta într-un context al dependenței de stat). Legislația le-a oferit drepturi pentru a deveni cetățeni deplini (dar asta în condițiile în care această „deplinătate” însemna mai degrabă o infantilizare față de stat și nu practicarea autonomiei personale). A trebuit ca toate acestea să aibă un impact asupra redistribuirii rolurilor de gen în interiorul familiilor și asupra modului de a gândi al oamenilor cu privire la participarea femeilor la sfera publică și la autoritatea lor în cea privată. Totuși, cum spuneam, nu putem uita că asta s-a petrecut într-un regim politic în care femeile, lipsite de proprietatea privată și fiind la cheremul statului aidoma oricui din societatea românească, au depins de regimul paternalist-etno-naționalist, de părintele-stat socialist și de viziunea lui Ceaușescu privitoare la construcția comunismului „ca regim al dreptății și bunăstării sociale”. Ca un rezultat, atât femeile, cât și bărbații au fost expropriați și instrumentalizați de către statul socialist paternalist: acesta „a luat asupra sa unele dintre cele mai <tradiționale> roluri de îngrijire, care cădeau în responsabilitatea femeilor în cadrul familiei patriarhale”, și „a expropriat <drepturile> patriliniare ale bărbaților la viața sexuală și reproductivă a soțiilor lor”. „Egalitatea între sexe într-o <dictatură a proletariatului> însemna că proletarii, indiferent de gen, erau definiți sub raport

social și economic prin absența proprietății lor private” (Kligman, 1998: 27).

În fine, discursul socialist producător de „bărbați” și „femei” ca subiecți sociali omogeni a promis să asigure o cetățenie neutră sub raportul genului, legiferând drepturi egale. Însă în același timp, politica pronatalistă și practicile paternaliste ale statului, funcționând și prin moștenirea regimurilor de gen tradiționale, au genizat cetățenia într-un mod inegal (au avut impact diferit asupra femeilor și bărbaților, au reprodus diferențele de gen și au legitimat inegalitățile produse prin diverse mecanisme economice și culturale). Mai departe, pentru a-și ascunde inabilitatea sa și absența voinței de a face față consecințelor unei asemenea politici, regimul a negat acest lucru, n-a vrut să recunoască diferențele/ inegalitățile constituite, și mai mult, în același timp a ridiculizat conștiința de gen. Iată cum un regim patriarhal de gen, cum a fost cel socialist din România, în numele egalității între sexe, ascunzându-se în spatele neutralității față de diferențele între femei și bărbați, a genizat cetățenia, producând inegalitate, și a delegitimat dezbaterea publică despre conștientizarea acestor diferențe/ inegalități dintr-o perspectivă feministă.

Cu siguranță, acest demers a influențat (de fapt minimalizat) puternic șansa discursului feminist postsocialist de a fi perceput ca o voce „normală” (legitimă) în efortul său de a deconstrui atât conștiința „feministă” a socialismului, cât și neutralitatea sa falsă în fața unor inegalități constituite prin propriile mecanisme.

Reconfigurări ale subiectului feminin și patriarhatele postsocialiste

Dacă aruncăm o privire asupra câmpului discursiv public în România de azi și la „chestiunile majore” care preocupă această discuție – reflectând ierarhia urgențelor și priorităților – este lesne de observat că problemele legate de femei și feminism nu se regăsesc în prim-plan. De aceea, în ce privește România, principala întrebare nu este cum continuă genul să fie o chestiune de interes public după prăbușirea socialismului, ci de ce și cum a devenit o nonchestiune a transformărilor postsocialiste. În loc să fim surprinși de absența conștiinței feministe, de tăcerea privind condiția femeilor și/ sau de rejectarea feminismului, trebuie mai curând să identificăm factorii structurali și culturali care au contribuit la emergența acestei absențe, tăceri și rejectii.

Unul dintre cele mai importante fenomene de observat este cum retorica și practica antisocialistă afectează, cel puțin în primul stadiu al „tranziției”, modul în care identitățile de gen și diferențele sunt tratate de către politica și statul postsocialist. În acest context, putem vedea cum presupunerea că socialismul a construit o ordine de gen contrară „naturii” conduce la convingerea că sfârșitul socialismului trebuie să însemne restaurarea „ordinii naturale a lucrurilor” și în acest domeniu al vieții. În România aceasta sugerează

necesitatea de a restaura autonomia și autoritatea bărbaților în viața publică și privată, de a redescoperi rolurile „naturale”/ domestice ale femeilor, precum și libertatea de a revaloriza sexualitatea. Rejectarea socialismului merge adeseori mână în mână cu romantizarea trecutului îndepărtat, presocialist, inclusiv reînvierea valorii familiei tradiționale. Dar, în măsura în care deceniile de socialism au modelat experiențele și mentalitățile oamenilor, se poate observa că paleta opțiunilor cu privire la ordinea de gen „adecvată” este mult mai complexă și azi avem de-a face cu existența paralelă a diferitelor tipuri de ordini de gen, atât în instituțiile vieții cotidiene, cât și în cele statale/ politice.

După unii, femeile au dispărut de pe scena politică postsocialistă datorită promovării lor în sistemul precedent printr-un sistem de cote, și/ sau datorită „sindromului Elena Ceaușescu”²². Cei care „argumentează” astfel, nu neapărat caută explicații la întrebarea, de ce bărbații legați prin trecutul lor de Partidul Comunist Român și de stilul vechi de a face politică nu simt frustrări de pe urma prezenței lor în

²² Această dispariție este oglindită de procentul de 7% al femeilor în Parlamentul și 2,1% în Senatul României, cifră care în 1997 a situat țara noastră pe locul 67 dintre cele 107 considerate statistic, lista fiind condusă de țările nordice, cu un procent între 30% și 40% (vezi „Women in National Parliaments as at 1 January 1997, world classification”, în *Men and Women in Politics: Democracy Still in the Making. A World Comparative Study*, Geneva, 1997: 90-93).

această sferă. Acest mod de a pune problema transformă „femeia” dintr-o categorie socială într-unul dintre șapii ispășitori ai socialismului, fiind blamată pentru „relația de complicitate” dintre ea și politica socialistă și din cauza „crizei” familiei tradiționale.

Dar schimbările care au survenit în ceea ce privește prezența femeilor în structuri publice/ politice decizionale nu pot fi interpretate doar în termeni cantitativi. Nu ne confruntăm doar cu problema descreșterii numărului de femei situate în poziții de conducere, ci și cu schimbarea șanselor negocierii și reinterpretării semnificațiilor reprezentării politice. Femeile au dispărut din aceste sfere tocmai atunci când miza discursului politic nu mai este celebrarea colectivă a viziunii comuniste, nici reproducerea unei singure viziuni normative/ hegemonice despre realitate. În plus, în aceste condiții, chiar dacă femeile sunt prezente în viața politică, foarte puține dintre ele își asumă riscul de a-și clădi imaginea publică în jurul unor „chestiuni feminine” și, mai mult decât atât, de a asuma feminismul ca ideologie sau sursă de identificare politică. Fiindcă reprezentarea acestor chestiuni este încă asociată cu socialismul, iar „problema” - dacă măcar e considerată problemă - este presupusă ca fiind rezolvată. Individul și/ sau partidul/ organizația care ar iniția o astfel de discuție ar fi ridiculizat(ă) și, cel puțin în actualul stadiu, nu ar fi capabil(ă) să concureze cu perspectivele mult mai respectate ale naționalismului și/ sau liberalismului. În acest context subscriu la poziția adoptată de Susan Gal,

conform căreia efortul feminist de a construi în mod discursiv categoria politică a „femeilor” trebuie să fie conștient de semnificațiile atașate anterior acestei categorii și să caute noi definiții: „nu ca muncitor-recipient al îndreptățirilor comuniste, nici ca ființa privată naturalizată, sexualizată a societății civile, nici ca mama sacră și inertă a națiunii, ci ca un subiect independent ale cărui interese și probleme pot fi definite și dezbătute public” (Gal, 1997: 97).

În măsura în care pe durata „tranziției” totul este în flux și există o negociere în jurul importanței problemelor sociale, deocamdată se așteaptă ca femeile să nu-și considere interesele particulare ca prioritare, li se cere să înțeleagă necesitatea reconstruirii solidarităților sociale în jurul unor preocupări mai „critice” și mai „urgente” (de parcă toate acestea n-ar avea implicații asupra condiției lor). Fiind anterior subordonate cauzei majore a construirii „națiunii române socialiste”, astăzi se așteaptă ca ele să se subsumeze idealurilor (altminteri confuze, inconsecvente și puternic contestate) ale „reformei” postsocialiste. Așa se întâmplă că, sub raport structural și cultural, problemele sociale nu au șansa de a fi discutate ca probleme publice din punctul de vedere al femeilor. Ele n-au devenit încă o perspectivă în jurul căreia femeile și bărbații care „se respectă” s-ar organiza și ar atrage atenția publică asupra nedreptăților și inegalităților sociale și ar revendica drepturi.

Astfel se înțelege că felul în care regimul de gen socialist a construit diferențele de gen și concepțiile

general acceptate, potrivit cărora ordinea de gen socialistă a fost una nenaturală, modelează astăzi mijloacele prin care femeile și bărbații, deopotrivă, înțeleg să se definească în fața statului postsocialist ca niște cetățeni autonomi.

Căutând modalitățile prin care „problemele feminine” au figurat pe agenda politică a noului stat, putem observa că în decembrie 1989 legea antiavort din 1966 a fost imediat abolită. Acest act, ca rectificare a uneia dintre nedreptățile experimentate în vechiul regim, a fost instrumentalizat de efortul de autolegitimare a noii puteri. În România el a fost pentru femei una dintre cele mai cruciale și mai directe căi de a percepe faptul că viața lor ar putea fi schimbată în bine, și noua conducere politică nu s-a ferit să politizeze aceste așteptări. De fapt, însă, „redând” femeilor dreptul de a-și controla ele însele decizia asupra capacității lor reproductive și de a fi eliberate de sub autoritatea statului, noua putere a considerat problemele lor ca fiind rezolvate și le-a îndepărtat de pe agenda priorităților. Mai departe, prin politicile materne schimbate, noul regim consolidează procese care relocalizează femeile în sfera domestică. Fără îndoială, pentru o mulțime de femei a fost un soi de satisfacție să vadă că, pentru a utiliza termenii lui Kligman, nu au fost transformate din nou în mașini umane menite să reproducă viitorii muncitori. Dar, în mod paradoxal, această problemă fiind rezolvată așa cum s-a rezolvat, femeile și-au „pierdut” una dintre cele mai

direct trăite nedreptăți în jurul cărora ar fi putut dori să se organizeze ca subiect politic, ca femei independente revendicându-și drepturile în mod conștient. Din contră, subiectivitatea lor a continuat să fie supusă deciziilor paternaliste ale statului induse de necesitățile noii puteri.

Oricum, de aici până la recunoașterea aspectului de gen al fiecărei probleme sociale, economice, politice este un drum lung de parcurs, care nu este deocamdată facilitat de formarea conștiinței feministe de subiect politic autonom. De asemenea, distanța dintre adoptarea unor mecanisme naționale de promovare a femeilor și a unor legi privind aspecte ale condiției femeilor, precum și dintre aplicarea în practica cotidiană a acestora este și ea mare²³. Impactul provocărilor venite în acest sens din direcția opțiunii integrării României în Uniunea

²³ Totuși, nu putem să nu amintim aici despre constituirea, în 1995, a „Departamentului pentru Promovarea Femeilor și Politicilor Familiale” în cadrul *Ministerului Muncii și Protecției Sociale*, iar în iunie 1997 a „Subcomisiei pentru Oportunități Egale” a Parlamentului României; sau formarea, în 1998, în cadrul instituției *Ombudsperson* a unui „Departament pentru copii, femei și politici sociale” și în 1999, a unei „Comisii interministeriale pe probleme de oportunități egale”. În aceeași ordine de idei pot fi menționate Ordonanța Guvernamentală din 2000 privind „Eliminarea și pedepsirea tuturor formelor de discriminare”, proiectul de lege din 1998 despre „Oportunități egale pentru femei și bărbați”, Legea din 1999 privind drepturile parentale, precum și modificarea, în noiembrie 2000, a unor articole din legislația și procedura penală referitoare la violență.

Europeană²⁴ este doar un factor care poate avea o contribuție la acest proces, dar nicidecum nu poate înlocui inițiativele locale²⁵.

²⁴ Așa cum se reflectă aceasta, de exemplu, în documentul „Acte legislative și alte instrumente. Decizia Consiliului despre principiile, prioritățile, obiectivele intermediare și condițiile cuprinse în parteneriatul de aderare cu România” (1999), care prevede - printre multe altele - implementarea legislației Uniunii Europene în domeniul tratamentului egal al femeilor și bărbaților; sau în politica „gender mainstreaming” a Comisiei Europene, respectiv în programul comunitar pentru 2001-2005 privind egalitatea de gen, elaborat de către comisarul Directoratului general pentru Angajare și Probleme Sociale.

²⁵ Este interesant de observat cum multe organizații de femei și pentru femei - pornind de la realitățile românești - primesc sprijin din partea unor organisme internaționale pentru proiectele lor, dar nu pot supraviețui din resurse locale, și n-au un impact politic național. Problema sănătății femeilor, a violenței domestice, a oportunităților egale (inclusiv în reprezentarea politică) - considerate ca fiind printre domeniile de acțiune prioritare, printre altele și de către a IV-a Conferință Mondială a Femeilor, organizată sub auspiciile Națiunilor Unite în 1995 la Beijing, și în documentele Uniunii Europene - s-au dovedit a fi cele mai favorabile pentru a constitui în jurul lor organizații civile. Mai puțin sunt reprezentate în sfera publică alte chestiuni, cum ar fi studiile academice feministe, sau dezavantajele economice ale femeilor în condițiile transformărilor postsocialiste, iar probleme ca prostituția și pornografia până acum au fost dezbătute mai mult în termenii unor scandaluri politice, mediatice și religioase, decât prin prisma unui discurs feminist.

Un alt aspect în ambianța politică românească care a făcut din gen o nonproblemă a transformărilor postsocialiste este că politica identitară a fost reinventată ca spațiu al politicii identității naționale. Din 1996, prioritățile politice se regăsesc în spațiul reformei economice și administrative, al bătăliilor împotriva corupției, al integrării europene și al altor subiecte privite ca fiind „mai serioase”. În termenii reconstruirii identității colective, discursurile politice sunt preocupate de „europenitatea” României, sau, dimpotrivă, de „unicitatea” ei națională, iar problema inegalităților sociale interne și a discriminării ori lipsește de pe agendă, ori este dezbătută în termeni etnici. Așa ajunge identitatea să fie naționalizată și la fel se întâmplă și cu „diferența”. Așa se întâmplă că relevanța revendicărilor femeilor uneori este contestată de politica minoritară mainstream (ca de exemplu în cazul maghiarilor din România) și/ sau că, alte ori, aceste revendicări se ciocnesc cu mișcarea pentru constituirea „identității naționale” și pentru afirmarea tradițiilor comunitare (ca de exemplu în cazul romilor). Ca un rezultat, alte tipuri de politici identitare - precum feminismul - n-au șansa să fie reprezentate în mod credibil în circumstanțele în care „liberalismul și naționalismul rămân viziunile dominante ale condiției postcomuniste” (Kennedy, 1994: 44). În acest context, feminismul devine cu greu o sursă capabilă să

mobilizeze eforturile femeilor și bărbaților de a reconstrui identitățile personale și colective²⁶.

26 Mihaela Miroiu face legătura între atitudinile antifeministe românești și conservatorismul care se hrănește din multiple surse, printre altele din discursul oamenilor de cultură, al naționaliștilor, al fundamentaliştilor religioși, al mass-mediei. Ea consideră că „toate aceste discursuri au în comun <<alianța de aur>> a conservatorismului de gen, refuzul unei atitudini reflexiv-critice în privința prejudecăților de gen...”, și „împărtășesc ideea că a adopta o ideologie revoluționară în privința genului este un simptom de degenerare morală, de decadență și dezordine socială, sau ... o reîntoarcere la ideologia comunistă egalitară și la promovarea forțată a femeilor” (Miroiu, 1998-1999: 58). Împreună cu Livia Popescu, autorea crede că tăria conservatorismului și sexismului în România de azi „sunt explicabile prin prezența unei moșteniri totalitare și a unei moșteniri patriarhale pretotalitare renăscută după 1989” (Miroiu - Popescu, 1999: 3). În aceste condiții, suntem martorii formării unei societăți în care diferențele redescoperite se organizează în mod ierarhic, fiind structurate de modelul paternalist al subordonării cetățenilor față de stat. O altă analistă feministă, Laura Grünberg - pe baza cercetărilor ei calitative de teren -, atenționează asupra diverselor sensuri pe care o politică a egalității de gen o dobândește pentru actorii sociali din contexte diferite. Ea observă că femeile din satul unde și-a făcut investigațiile sunt managerii adevărați ai tranziției și se bucură de o autoritate în relația lor cu bărbații, fără a cunoaște activitatea feministelor „de la centru” și seminariile lor despre dimensiunea de gen a politicilor sociale (Grünberg, 1999).

Feminismul și subiectul feminin autonom

Totuși, nu este inutil să ne gândim la rolul feminismelor în societatea românească. Eu nu o pot face altfel decât recunoscând necesitatea unui demers critic la adresa paternalismului statului socialist și a reîntăririi patriarhatului privat și public în condițiile politicii naționaliste și/ sau liberale postsocialiste. Neasumarea unei perspective critice față de neutralitatea de gen de tip socialist (care a definit femeile ca egale cu bărbații în calitatea lor de bunuri publice și a naturalizat/naționalizat datoria femeii de a procrea) favorizează formarea unui tip postsocialist de insensibilitate la condiția femeilor (care ori refuză să recunoască inegalitățile dintre femei și bărbați ca rezultând din recente schimbări social-politice și economice, sau „le explică” prin naturalizarea/ reificarea diferențelor). Feminismul critic face vizibilă relația dintre cele două, are forța analitică de a argumenta de ce și cum ambele au ascuns/ ascund, de fapt, dinamica acelei puteri patriarhale, care construiește/ menține ordini de gen unde femeile sunt localizate în poziții inferioare. Mai departe, acest tip de feminism postsocialist își propune să reflecteze asupra unei conștiințe de gen (*gender awareness*), care rezistă reificării și naturalizării diferențelor, reafirmă egalitatea de gen drept contrariul inegalității și nu al diversității/ diferenței, și care reclamă poziții-subiect femeii nesubordonate unor forțe mai „înalte” (familie, națiune, stat etc.).

Încercările feministe în România sunt periclitate pe de o parte de asocierea „socialismului” cu „egalitatea de gen”. Pe de altă parte, ele sunt îngreunate și ca rezultat al legăturii care, și ea, este pe cale să se naturalizeze: cea dintre practica postsocialistă de „a face dreptate femeilor” și reîntoarcerea la ordinea de gen tradițională (presocialistă). În concluzie, sugerez că feminismul ca paradigmă academică/ teoretică, dar și ca mișcare socială, trebuie să abordeze aceste procese prin întrebări de genul: cum a fost patriarhatul practicat prin mijloacele statului socialist paternalist sub masca „egalității de gen”? Cum a devenit „emanciparea” femeilor sinonimă cu celebrarea lor ca muncitoare eroine fără să aducă schimbări esențiale în diviziunea patriarhală a muncii? Cum a produs instrumentalizarea lor ca mame eroine inegalități între femei și bărbați, chiar dacă ambii subiecți au fost definiți ca variante desexualizate ale „omului nou”? Cum s-a asociat „feminitatea” cu infantilizarea cetățenilor în fața statului național, iar „femeia emancipată” cu ridicolul socialismului? Cum se reîntărește azi patriarhatul prin mecanismele trecerii de la economia centralizată la economia de piață, dar totodată și prin relegitimarea unor ordini de gen presocialiste? Cum se identifică „eliberarea femeilor” cu retragerea lor de pe piața muncii, cu degajarea de sub povara responsabilităților multiple? Cum se recucerește „feminitatea” prin asimilarea femeilor cu rolurile familiale tradiționale și cu corporalitatea suprasexualizată conform idealurilor societății de consum? Cum se asociază

„masculinitatea” cu autonomia, cu dreptul de a domina și cu consumul femeii-obiect în virtutea valorilor noilor îmbogății? În fine, care sunt, totuși, semnele unor reacții feministe la aceste procese?

Desigur, interogarea acestor probleme trebuie să se facă prin studii de caz empirice, fără a formula afirmații universale în legătură cu ordinea de gen postsocialistă. Numai acestea din urmă pot să identifice și să descrie multitudinea ordinilor de gen ce se află în restructurare în România de azi, din perspectiva unor femei și bărbați de etnii, vârste și ocupații diferite. Studii de felul celui de față au doar rolul să clarifice unele perspective de abordare și concepte și să privească regimurile de gen din punctul de vedere al proceselor simbolice și materiale inițiate și dirijate de către politica statală. Dar ce relație există între sistem/ regim/ stat și indivizi, cum se relaționează convingeri și practici elaborate și utilizate la diferite niveluri rămâne de văzut prin alte tipuri de investigații. Oricum ar fi, un lucru este sigur: bătălia simbolică între modelele presocialiste, socialiste și postsocialiste de genizare a spațiului public și privat, a practicilor ce țin de diviziunea sexuală a muncii și de definirea unor priorități de acțiune continuă să fie un proces în plină desfășurare și este departe încă de a se stabiliza într-un rezultat unic. Feminismul din România trebuie să încerce și el, în diverse variante, să aibă o contribuție discursivă și practică semnificativă la această negociere și la definirea pozițiilor subiect accesibile femeilor.

POSTFAȚĂ

PENTRU O LECTURĂ FEMINISTĂ A SOCIETĂȚII ROMÂNEȘTI

De la politica denumirii la cercetări despre femei și nu numai

În România, azi, studiile despre femei, studiile de gen și/ sau studiile feministe apar într-un context politic postsocialist, respectiv într-o sferă academică caracterizată de lupte simbolice, dar cu implicații materiale, între disciplinele socio-umane redescoperite care – pe lângă miza instituționalizării – comportă și valențele segmentării realității în teritorii epistemologice separate. Ca atare – dincolo de revalorizarea locală a tradițiilor internaționale ale studiilor despre femei și/ sau a producțiilor indigene –, ele pot porni cu o triplă misiune:

- să reflecteze asupra schimbării condiției și statutului femeilor în condițiile proceselor de transformare economică, socială, politică și culturală de după destrămarea regimului socialist,

precum și asupra regimurilor de gen în care poziția femeilor se inserează (dar și asupra moștenirii socialiste și presocialiste în acest sens);

- să abordeze și să tranșeze limitele sistemului academic structurat conform principiului delimitării stricte a disciplinelor;

- și, nu în ultimul rând, să edifice căi de comunicare și colaborare între producția științifică și proiectele de dezvoltare socială, pornind de la conștientizarea impactului pe care politicile publice le au asupra femeilor și asupra diferenței și inegalităților de gen, și contribuind la elaborarea unor politici care iau în considerare aceste aspecte ale vieții.

Astfel, „studiile despre femei” se dezvoltă și în acest context ca reflecții despre femei și nu numai... Ele propun o nouă prismă prin care putem privi fenomene sociale mai ample ale realităților noastre, saturate de multiple regimuri de opresiune, sisteme de discriminare și excludere, precum și teme tradiționale considerate a fi „natural” atașate de condiția femeii. Oferă o lentilă prin care se deschide interesul față de fenomene care cu siguranță nu preocupă numai femeile, cum ar fi construirea masculinității, orientarea sexuală și construcțiile sexualității, alteritatea, relația dintre etnicitate și gen, relația dintre multiculturalism și feminism. Dar oferă și instrumente teoretice și metodologice pentru studierea unor teme tabu – rămase în afara atenției științifice de la noi – legate, de obicei, de

„condiția feminină”, cum ar fi pornografia, prostituția, violența sexuală, reproducerea, avortul, care, însă, implică diferiți actori și structuri sociale multiple. De aceea este nefondat unul dintre contraargumentele aduse acestor studii la noi, conform căruia asumarea perspectivei lor se situează în afara interesului față de anumite teme, de parcă abordarea acestora din urmă dintr-o perspectivă de gen n-ar fi parte integrantă a tratării lor. În acest sens este posibil ca cineva – preocupându-se, de exemplu, de gen și comunicare, sau de aspectele genizate ale relațiilor internaționale, sau de gen și naționalism etc. – să fie pus(ă) în situația nefastă de a alege între a face „studii de gen” *versus* studii despre comunicare, relații internaționale, naționalism etc.

În acest context, producerea unor analize sociale și culturale despre femei și despre relațiile de gen este vitală. Astfel de investigații pot aduce la suprafață aspecte ale vieții noastre care nu ni se relevă în absența acestei perspective. Prin atenția acordată diferenței de gen intersectată cu alte diferențe, ele surprind diversitatea socială în complexitatea ei. Și – aducând în lumina cunoașterii experiențele femeilor de etnii, poziții sociale, vârste diferite –, implicit legitimează abordări critice la adresa universalismului fals și conferă valoare epistemologică și politică unor demersuri conștiente de limitele lor și de responsabilitățile sociale ce țin de ele²⁷.

²⁷ Despre acest tip de cunoaștere (caracterizat prin conștiința poziționalității – *situatedness* –, prin parțialitate și responsabilitate)

Precum, de altfel, introducerea perspectivei femeilor și a relațiilor între femei și bărbați în analizele istorice, antropologice, sociologice, psihologice etc. aduce în prim-plan actori sociali neglijați în discursul științific tradițional și contribuie la rearticularea/ revitalizarea opțiunilor sale teoretice și metodologice.

Chiar dacă se recunoaște relevanța mai largă a studiilor despre femei, totuși – în măsura în care aceste tipuri de studii au început să se instituționalizeze în țara noastră –²⁸, se poate observa evitarea utilizării acestui termen, precum și a celui de studii feministe, în favoarea denumirii de „studii de gen”. De obicei se argumentează că această politică a denumirii este parte a strategiei de autolegitimare într-un context ostil feminismului căci, cum s-a întâmplat și în alte împrejurări, termenul de „gen” pare a neutraliza perspectiva critică îndreptată patriarhatului academic, și nu numai. Până la urmă, într-un context social și academic ca al nostru, miza principală a acestor studii nu este de a impune cu orice preț un anumit termen de autodefinire, ci de a produce cunoștințe despre foarte multe „pete negre” ale realității în care trăim, cunoștințe ce pot deveni puncte de reper atât în producția științifică, cât și în dezvoltarea socială.

care trebuie să fie proprie feminismului, vezi în Haraway, 1991.

²⁸ În acest context trebuie amintite aici înainte de toate Masteratul de Studii de Gen de la Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București, precum și Programul de Studii de Gen la nivel de licență de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj.

Nu este vorba, nicidecum, desigur, să se renunțe într-un mod neprincipial la anumite poziții, idei și termeni, să se abandoneze discursul critic în schimbul integrării într-un sistem hegemonic, ci despre nevoia de a explica în mod clar ce anume înțelege cineva prin a face studii despre femei, studii de gen, sau studii feministe, și ce direcții de cercetare se asumă sub o titulatură sau alta. Până la urmă, astăzi, toate trei oferă instrumente utile pentru abordarea unor regimuri de putere mai ample, în care femeile și bărbații de diferite etnii, statut social, orientări sexuale etc. ocupă anumite poziții de dominare și/ sau de subordonare, și toate trei ne întăresc opțiunea pentru abordarea critică a oricăror forme de excludere și oprimare, de la diferite etnocentrisme la rasism, sexism, naționalism. Totuși, nu trebuie să credem că aceste trei domenii se sprijină în mod necesar reciproc căci, de exemplu, există și studii despre femei și studii de gen nonfeministe. Tot așa, nu putem să nu luăm în considerare că studiul despre femei (de exemplu, antropologia femeilor), a fost un anumit stadiu al studiilor feministe, fiind criticat de către studiile de gen (în exemplul nostru, de către antropologia genului), schimbându-și, de fapt, presuposițiile și accentele anterioare sub impactul dezvoltărilor ulterioare. Important este, accentuez încă o dată, să conștientizăm și explicităm în ce direcție teoretică și metodologică ne situăm atunci când optăm pentru o denumire sau alta. Oricare ar fi însă opțiunea noastră, dacă decidem să rămânem la denumirea de „studii despre femei”, prin

însuși acest fapt ne putem dovedi interesul față de o serie de fenomene care, de obicei, sau la o privire superficială, se consideră a fi în afara domeniului respectiv, în afara „intereselor femeilor”. Sau, dacă dorim să folosim termenul de studii feministe pentru ceea ce facem, nu înseamnă că optăm numai pentru o cercetare realizată de către femei, despre și pentru femei.

Despre utilitatea socială a feminismului în România

Colapsul socialismului în România a fost asistat de multe și foarte diferite interpretări cu privire la felul în care ar trebui reconstruite societatea și politica, dar – în câmpul politicilor identitare – proiectele de reconstituire a solidarității sociale sunt dominate de practicile etnicizante²⁹. După zece ani de transformări

²⁹ Afirmând că nici un proiect emancipator credibil nu a apărut spre a lua locul socialismului, Nancy Fraser (1997) se folosește de argumentul conform căruia condiția postsocialistă este caracterizată de o schimbare majoră apărută în modurile în care este văzută o ordine socială dreaptă. Aceasta constă în înlocuirea imaginarului politic socialist, care definea redistribuirea ca fiind problema centrală a justiției, cu un altul, în care recunoașterea a devenit principala problemă de echitate. Drept rezultat, se spune mai departe, mai multe grupuri definite cultural luptă spre a-și apăra „identitățile”, iar solicitările pentru „recunoașterea diferenței” alimentează bătăliile grupurilor mobilizate sub stindardele naționalității, etnicității, „rasei”, genului social și al sexualității. Este important de menționat

postsocialiste este imposibil de decis care dintre așteptări au fost împlinite și care viziuni au fost abandonate, sau chiar ce înțelegeri ale socialismului românesc au fost depășite și care dintre ele mai supraviețuiesc. De fapt nu există o perspectivă universală conform căreia să se conchidă asupra acestora, câtă vreme terenul – statul, politica de partid și societatea civilă – este caracterizat de afirmarea și competiția dintre multe grupuri de interese reprezentând diferite puncte de vedere. Și, în mod ironic, redescoperirea diferenței și a particularității, după delegitimarea colectivismului unificator, îngreunează

că modurile în care socialismul a tratat diferențele de gen și pe cele etnice în cadrul unui proiect presupus neutru sub raportul diferenței cu privire la egalitatea socială, modelează chipurile și termenii în care decurg astăzi eforturile de a reprezenta și celebra diferențele sau bătăliile pentru recunoaștere. Privind îndeaproape tipurile de imaginar politic sau viziunile dominante astăzi în Europa Răsăriteană, Michael D. Kennedy (1994) ne atrage atenția asupra circumstanței că „peisajul cultural” al postcomunismului marginalizează nu numai identitățile de clasă, ci și pe cele de gen. Aceasta fiindcă viziunile din regiune sunt ori centrate – ca în cazul proiectului societății civile – pe subiectul autonom din punct de vedere moral, ori – ca în cazul naționalismului – supralicitează importanța identității naționale ca fiind identitatea dominantă într-o înșiruire de afilieri posibile. Aș continua, arătând că aici avem de-a face cu cazul unui efort de recucerire a modernității sau a „sinelui real”, a cărui dezvoltare „naturală” se presupune că a fost întreruptă de socialism. Și cu un caz în care – fiind suprimat de autoritatea ultimă a discursului național (și/ ori naționalist) – în reprezentarea publică, identitățile fragmentate, multiple ale indivizilor sunt considerate ca fiind anormale, periculoase, nenaturale.

formarea noilor sensuri ale comunității și apartenențelor la nivelul ierbii, și chiar și dezvoltarea unei societăți civile eterogene, însă pacifiste, care evită practicile autoritariste ale statului socialist.

Una dintre cele mai provocatoare întrebări cu privire la aceste procese este ce tip de proiecte de reconstrucție nu au fost imaginate deloc și de ce. Feminismul se află, cu siguranță, printre discursurile tăcute, iar femeile au rămas să fie categorii sociale preponderent mute, care – în cazul în care se decid să facă altfel – încearcă să-și găsească vocea în condițiile respingerii „feminismului occidental” și în cele ale delegitimării „emancipării lor socialiste”.

În încercarea de a interpreta absența sau chiar respingerea feminismului ca un semn al „consensului” cu privire la irelevanța problemelor femeilor în spațiul public postsocialist din România, trebuie să observăm cum aceasta este încorporată în problematica mai amplă a transformărilor și are de a face și cu moștenirile socialismului. Pe lângă analiza obstacolelor sale ne putem totuși propune să identificăm pozițiile în schimbare ale „feminismului” din România postsocialistă în cadrul ordinii sociale și culturale mai largi, și/ sau să observăm micile semne ale unei „mișcări” sociale care joacă rolul unui mecanism public numit în alte zone - fără prea multe frustrări - feminism. Se pot urmări, în acest sens, așa cum am făcut și eu în ultimul text al prezentului volum, câteva evoluții mai recente în cadrul diferitelor domenii publice, care sunt semnul formării unui discurs

și ale unei practici feministe la noi în țară, și ale constituirii unei rețele de perspective feminine ca subiect public multiplu, diferențiat sub raport intern. Și, până la urmă, se poate argumenta în favoarea contribuției speciale pe care feminismul o are în procesele de remodelare ale relațiilor dintre autoritățile instituționale și subiecții individuali, ale celor dintre indivizii bărbați și femei, precum și ale percepției de sine a cetățenilor ca indivizi autonomi.

Convingerea mea este că ordinea postsocialistă are nevoie de prezența feminismului în viața publică, iar cei care lucrează împotriva lui, lucrează împotriva schimbării. Aceasta fiindcă feminismul are potențialul de a transforma modelele paternaliste de gândire și de comportament întărite de socialism și de a întreprinde demersuri critice cu privire la stările de conștiință și practicile patriarhale socialiste și postsocialiste. Ca atare, poate avea o contribuție importantă la întărirea indivizilor (femei, dar nu numai), făcându-i capabili să solicite dreptate în deplina lor capacitate, depășind poziția ocupată în cadrul ordinii socialiste, care îi îndreptățește să dobândească drepturi conform necesităților definite de statul-națiune și partidul-părinte. Mai mult, feminismul este capabil să promoveze crearea unui sens al solidarității între femeile de diferite etnii, poziții sociale, religii, vârste, profesii și – totodată – să participe la constituirea unor rețele sociale critice la adresa manifestărilor naționaliste, rasiste, sexiste, homofobe și a sistemelor represive ce funcționează în

societatea noastră. În cunoștința acestor fapte, valoarea analitică și socială a feminismului nu numai că nu poate fi contestată, ci trebuie să se împuternicescă prin constituirea unor discursuri și instituții prestigioase.

În acest sens îmi exprim convingerea că antropologia feministă trebuie să se regăsească și ea printre disciplinele socio-umane consacrate deja în spațiul academic din România. Fără contribuțiile ei subversive, dar și constructive în același timp, producția științifică contemporană ar rămâne încremenită într-o autocontemplare suficientă sieși. Ea generează o diferență printre altele, pentru că abordează diferit diferența. Este, până la urmă, diferența care contează.

BIBLIOGRAFIE

- * * * *Men and Women in Politics. Democracy Still in the Making. A World Comparative Study*, Series „Reports and Documents“ Nr. 28, Inter-Parliamentary Union, Geneva, 1997
- Abu-Lughod, Lila: „Introduction“, în *Lila Abu-Lughod: Writing Women's World. Bedouin Stories*, University of California Press, 1993, 1-43
- Allen, Beverly: *Rape Warfare. The Hidden Genocide in Bosnia-Herzegovina and Croatia*, University of Minnesota Press, 1996
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1987
- Back, Les: „Gendered participation: masculinity and fieldwork in a south London adolescent community“, în *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*, edited by D. Bell, P. Caplan and W.J. Karim, Routledge, 1993: 215-234
- Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, 1969
- Batinic, Jelena: „Feminism, Nationalism, and War: The <<Yugoslav Case>> in Feminist Texts“, în *Journal of International Women's Studies*, <http://www.bridgew.edu/DEPTS/ARTSCNCE/JIWS/index.htm>, Vol. 3. Nr. 1, Nov. 2001
- Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, London: Picador, 1988
- Behar, Ruth: „Introduction: Out of Exile“, în *Women Writing Culture*, edited by Ruth Behar and Deborah A. Gordon, University of California Press, 1995: 1-33

- Bell, Diane: „Yes Virginia, there is a feminist ethnography: reflections from three Australian fields“, in *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*, edited by D. Bell, P. Caplan and W.J. Karim, Routledge, 1993: 28-44
- Bickford, Susan. 1996: *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*. Ithaca: Cornell University Press
- Blom, Ida et al (eds.): *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century*, Oxford/ New York: Berg, 2000
- Bock, Gisela - P. Thane (Eds.): *Maternity and Gender Policies. Women and the Rise of the European Welfare States, 1880s - 1950s*, Routledge, 1994 (1991)
- Bocock, Robert: „The Cultural Formations of Modern Society“, in *Formations of Modernity*, edited by Stuart Hall and Bram Gieben, Polity Press, 1992: 230-269
- Bourdieu, Pierre: *Language and Symbolic Power: The Economy of Linguistic Exchange*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991
- Bourdieu, Pierre: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973
- Bradley, Harriet: „Changing Social Division: Class, Gender and Race“, in *Social and Cultural Forms of Modernity*, edited by Robert Bocock & Kenneth Thompson, Polity Press, 1993: 11-69
- Braidotti, Rosi: „Theories of Gender or <<Language is a Virus>>“, in R. Braidotti: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, 1994: 258-280
- Buikema, Rosemarie: „Windows in a Round House: Feminist Theory“, in *Women's Studies and Culture. A Feminist Introduction*, edited by Rosemarie Buikema and Anneke Smelik, London: Zed Books, 1995: 2-14
- Butler, Judith: „Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism“, in *Feminists Theorize the Political*, edited by J. Butler and J. W. Scott. London: Routledge, 1992

- Butler, Judith: „Imitation and Gender Insubordination“, in *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, edited by Diana Fuss, Routledge, 1991: 13-31
- Calhoun, Craig: „Social Theory and the Politics of Identity“, in *Social Theory and the Politics of Identity*, edited by C. Calhoun. Oxford: Blackwell, 1995
- Charles, Nickie – Helen Hintjens: „Gender, Ethnicity and Cultural Identity: Women’s <<Places>>“, in *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*, edited by N. Charles – H. Hintjens (eds.): Routledge, 1998: 1-27
- Chodorow, Nancy: „Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective“, in *Polity Reader in Gender Studies*, Polity Press, 1995: 41-50
- Cixoux, Hélène: „Sorties“, in *La Jeune Née*, Paris, Union Générale d’Edition, 1975, 10/12; trad. Engl. in *New French Feminisms: an Anthology*, edited by E. Marks and I. de Courtivron, The University of Massachusetts Press, 1980
- Cockburn, Cynthia – Dubravka Zarkov (eds.): *Militaries, Masculinities and the Postwar Moment: Bosnia, the International Community and the Netherlands*, London: Lawrence and Wishart, 2002
- Cockburn, Cynthia: *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, Zed Books, 1998
- Connell, R. W.: „Gender Regimes and Gender Order“, in *Polity Reader in Gender Studies*, Polity Press, 1995: 41-50
- Corrin, C. (ed.): *Women in a Violent World: Feminist Analysis and Resistance Across Europe*, Edinburgh University Press, 1996
- Duchen, Claire – Irene Bandhauer Schöffman (eds.): *When the War Was Over: Women, War and Peace in Europe. 1940-1956*, Leicester University Press, 2000
- Dudink, Stefan: „The Unheroic Men of a Moral Nation: Masculinity and Nation in Modern Dutch History“, in *Militaries, Masculinities and the Postwar Moment: Bosnia, the International Community and the Netherlands*, edited by Cynthia Cockburn and Dubravka Zarkov, London: Lawrence and Wishart, 2002

- Einhorn, Barbara: *Cinderella Goes to Market. Citizenship, Gender and Women's Movements in East Central Europe*, Verso, 1995 (1993)
- Einsenstein, Zillah: „Writing Bodies on the Nation for the Globe”, in *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 35-54
- Enloe, Cynthia: *Nationalism and Masculinity. Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*, London: Pandora, 1989
- Ferree, M.M.: „Patriarchies and Feminisms: The Two Women's Movements of Post-Unification Germany”, in *Social Politics*, 2 (1), 1995: 10-24
- Fischer, Mary Ellen - Doina Pasca Harsanyi: „From Tradition and Ideology to Elections and Competitions”, in *Women in Politics of Postcommunist Eastern Europe*, edited by M. Rueschemeyer. Sharpe Inc., 1994
- Fischer, Mary Ellen: „Women in Romanian Politics: Elena Ceausescu, Pronatalism, and the Promotion of Women”, in *Women, State, and Party in Eastern Europe*, edited by S.L. Wolwick and A.G. Meyer, Duke Univ. Press., 1985
- Fraser, Nancy: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the „Postsocialist” Condition*, New York & London: Routledge, 1997
- Funk, Nanette - M. Mueller (eds.): *Gender Politics and Post-Communism*, Routledge, 1993
- Gal, Susan: „Feminism and Civil Society”, in *Women and Men in East European Transition*, edited by M. Feischmidt, E. Magyari-Vincze, V. Zentai, Cluj, EFES, 1997: 89-100
- Gal, Susan: „Gender in the Post-Socialist Transition: The Abortion Debate in Hungary”, in *East European Societies and Politics*, 8:2 (1994): 256-286
- Garcia, M. Alma (ed.): *Chicana Feminist Thought. The Basic Historical Writings*, Routledge, 1997
- Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, 1984 (1983);

- Golde, Peggy: „Introduction”, în *Women in the Field. Anthropological Experiences*, edited by Peggy Golde, second edition, University of California Press, 1986 (1970): 1-15
- Goldstein, Jonah - Jeremy Rayner: „The Politics of Identity in Late Modern Society”, în *Theory and Society*, 23, 1994: 367-384
- Gordon, Deborah A.: „Conclusion: Culture Writing Women: Inscribing Feminist Anthropology”, în *Women Writing Culture*, edited by Ruth Behar and Deborah A. Gordon, University of California Press, 1995: 429-447
- Grünberg, Laura: „Între Buteni și București sau lungul drum al politicilor sociale către femei”, în *Gen și politică. Femeile din România în viața publică*, coord. Liliana Popescu, ANA, 1999: 27-42
- Gullestad, Marianne: „Cultural Sharing and Cultural Diversity. Doing Interpretative Analysis in a Modern Complex Society”, în *Ethnologia Europaea*, 1991, 21: 87-96
- Gullestad, Marianne: „Home decoration as popular culture. Constructing homes, genders and classes in Norway”, în *Gendered Anthropology*, edited by Teresa del Valle, Routledge, 1993: 128-162
- Hall, Stuart: „The Question of Cultural Identity”, în *Modernity and its Futures*, edited by S. Hall - D. Held - T. McGrew, Cambridge: Polity Press, 1992: 273-327
- Hall, Stuart: „The Work of Representation”, în *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, The Open Univ. Press, 1997: 13-75
- Hall, Stuart: „Who Needs `Identity`?”, în *Questions of Cultural Identity*, edited by S. Hall - P. du Gay, London: Sage, 1996: 1-18
- Hannerz, Ulf: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia Press, 1992
- Harding, Sandra (ed.): *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Indiana University Press and Open University Press, 1987

- Harvey, Penelope: „Feminism and Anthropology”, în *Contemporary Feminist Theories*, edited by Stevi Jackson and Jackie Jones, Edinburgh University Press, 1998: 73-86
- Hekman, Susan: „Identity Crises: Identity, Identity Politics and Beyond”, în *Feminism, Identity and Difference*, edited by S. Hekman. London: Frank Cass, 1999
- Hirschmann, Nancy J.: „Difference as an Occasion for Rights: a Feminist Rethinking of Rights, Liberalism, and Difference”, în S. Hekman (ed.): *Feminism, Identity and Difference*, Frank Cass, London, 1999: 27-56;
- Hobsbawn, Eric: „Ethnic Identity and Nationalism”, în *Anthropology Today*, February 1992
- Hylland Eriksen, Thomas: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, 1993
- Irigaray, Luce: *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985
- Jetter, A. – A. Orleck – D. Taylor (eds.): *The Politics of Motherhood. Activist Voices From Left to Right*, University Press of New England, 1997: 225-285
- Jones, Kathleen: „Citizenship in Woman-Friendly Polity”, în *Signs*, 1990, 15: 781-812
- Kaplan, Gisela: „Feminism and Nationalism: the European Case”, în *Feminist Nationalism*, edited by Lois A. West, Routledge, 1997: 3-41
- Kennedy, D., Michael (ed.): *Envisioning Eastern Europe: Postcommunist Cultural Studies*, Ann Arbor, The Univ. of Michigan Press, 1994
- Kligman, Gail: „The Rites of Women: Oral Poetry, Ideology and the Socialization of Peasant Women in Contemporary Romania”, în *Women, State, and Party in Eastern Europe*, edited by S. L. Wolwick & A. G. Meyer, Duke Univ. Press, 1995
- Kligman, Gail: *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*, Los Angeles, Univ. of California Press, 1998

- Kwiatkowski, Lynn N. - Lois A. West: „Feminist Struggles for Feminist Nationalism in the Philippines”, în *Feminist Nationalism*, edited by Lois A. West, Routledge, 1997, 147-169;
- Lamphere, Louise: „The Struggle to Reshape Our Thinking about Gender”, în *The Impact of Feminist Research in the Academy*, edited by Cristie Farnham, Bloomington: Indiana University Press, 1987: 67-77
- Lewis, Linden: „Nationalism and Caribbean Masculinity”, în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000, 261-283
- Lindsey, Linda L.: *Gender Roles. A Sociological Perspective*, Prentice Hall, Third Edition, 1997
- Löfgren, Orvar: „Being a Good Swede: National Identity as a Cultural Battleground”, în *Culture/ Power/ History. A Reader in Contemporary Social Theory*, edited by N. B. Dirks - G. Eley - S.B. Ortner, 1994: 372-403
- Lutz, Helma - A. Phoenix - N. Yuval-Davis (eds.): *Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, 1995: 105-121
- Magyari-Vincze, Enikő: *Antropologia politicii identitare naționaliste*. Cluj: EFES, 1997a
- Magyari-Vincze, Enikő: *Kísérletek kulturális elemzésre. Experimente în analiza culturală. Experiments in Cultural Analysis*. Cluj: EFES, 1997b
- Magyari-Vincze, Enikő: „Questioning the ‘Feminization of Poverty’”, within the article co-authored with N. Magyari, Popescu L., and T. Rotariu: „The Social Construction of Romanian Poverty: The Impact of Ethnic and Gender Distinctions”, în *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe During the Market Transition*, edited by R.J. Emigh and I. Szelényi. Westport, Conn: Praeger, 2001a
- Magyari-Vincze, Enikő: „Reperete conceptuale și metodologice ale cercetării <<Condiția femeilor și bărbaților în Clujul

- multiethnic>>”, în *Femei și bărbați în Clujul multiethnic*, editat de E. Magyari-Vincze, Cluj: Desire, 2001b, Vol. I: 7-31
- Magyari-Vincze, Enikő: „Despre femei, și nu numai. O introducere necesară la studiile despre femei în România”, în *Prezențe feminine. Studii despre femei în România*, editat de G. Cosma, E. Magyari-Vincze, O. Pecican, Cluj: Desire, 2002a: 7-31
- Magyari-Vincze, Enikő: „Regimurile de gen și cetățenia femeilor”, în *Prezențe feminine. Studii despre femei în România*, editat de G. Cosma, E. Magyari-Vincze, O. Pecican (editori): Cluj: Desire, 2002a: 77-105;
- Magyari-Vincze, Enikő: *Talking Feminist Institutions. Interviews with Leading European Scholars*, Cluj: Desire, 2002b
- Marody, M.: „Why I am not a Feminist: Some Remarks on the Problem of Gender Identity in the United States and Poland”, în *Social Research*, 60 (4), 1993: 853-864
- Martin, Angela K.: „Death of a Nation: Transnationalism, Bodies and Abortion in late Twentieth Century Ireland”, în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000: 65-89
- Mayer, Tamar: „Gender Ironies of Nationalism: Setting the Stage”, în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000: 1-25
- Maynard, Mary – June Purvis (eds.): *New Frontiers in Women's Studies: Knowledge, Identity and Nationalism*, Taylor & Francis, 1996
- Maynard, Mary – Purvis, June (eds.): *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, Taylor & Francis, 1995
- Miroiu, Mihaela – Liliana Popescu: „Condiția femeilor din România între tradiție și modernizare”, în *Gen și politică. Femeile din România în viața publică*, coord. L. Popescu, ANA, 1999: 3-27;
- Miroiu, Mihaela: „Antifeminism și conservatorism”, în *Caietele Tranziției*, 1998/ 1999, No. 2-3: 56-60
- Moore, Henrietta L.: „Feminism and Anthropology: The Story of a Relationship”; „Feminist Anthropology: What Difference Does

- it Make?“, in H.L. Moore: *Feminism and Anthropology*, Univ. of Minnesota Press, 1990 (1988): 1-12, 186-199
- Moore, Henrietta L.: „Gender and Status: Explaining the Position of Women“; „Kinship, Labour and Household: The Changing Nature of Women’s Life“, în H.L. Moore: *Feminism and Anthropology*, Univ. of Minnesota Press, 1990 (1988): 12-42; 42-73
- Moore, Henrietta L.: „Master Narratives: Anthropology and Writing“; „The Feminist Anthropologist and the Passion(s) of New Eve“, în Henrietta L. Moore: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Polity, 1994: 107-128; 129-150
- Moore, Henrietta L.: „The Divisions Within: Sex, Gender and Sexual Difference“; „Fantasies of Power and Fantasies of Identity: Gender, Race and Violence“, în H. Moore: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*, Polity Press, 1994: 8-28, 49-71
- Morgen, Sandra: „Gender and Anthropology: Introductory Essay“, în *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, American Anthropological Association, 1989, 1-21
- Morokvasic, Mirjana: „The Logics of Exclusion. Nationalism, Sexism and the Yugoslav War“, în *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*, edited by N. Charles – H. Hintjés, Routledge, 1998: 65-91
- Mosse, George L.: *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York: Howard Fertig, 1985
- Mostov, Julie: „Sexing the nation/ desexing the body: politics of national identity in the former Yugoslavia“, în *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, edited by Tamar Mayer, Routledge, 2000: 89-1113
- Niedermüller, Péter: „Kulturális etnicitás és társadalmi identitás: a néprajzi megközelítés eredményei és kérdőjelei“ (Etnicitate culturală și identitate socială: rezultatele și dubiile perspectivei

- etnografice), în *Identitás - kettős tükörben* (Identitatea - în oglindă dublă), szerk. Niedermüller Péter - Váriné Szilágyi Ibolya, Budapest: 204-233
- Nielsen, Joyce McCarl (ed.): *Feminist Research Methods. Exemplary Readings in the Social Sciences*, Westview Press, 1990
- Ortner, Sherry B.: „Theory in Anthropology since the Sixties”, în *Comparative Studies in Society and History*, 1984, 26: 126-166
- Ortner, Sherry: „Is Female to Male as Nature is to Culture?”, în *Woman, Culture and Society*, edited M.Z. Rosaldo and L. Lamphere, Stanford Univ. Press, 1974: 67-88
- Papic Zarana: Intervenție la talk-showul despre „Rolul femeilor în transgresarea granițelor etnice”, în *Femei și bărbați în Clujul multiethnic*, editat de E. Magyari-Vincze, Cluj: Desire, 2001, Vol. III: 71-73
- Pasca Harsanyi, Doina - Fischer, Mary Ellen: „From Tradition and Ideology to Elections and Competitions”, în *Women in Politics of Postcommunist Eastern Europe*, edited by M. Rueschemeyer, m. e. Sharpe Inc., 1994
- Pasca Harsanyi, Doina: „Women in Romania”, în *Gender Politics and Postcommunism. Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*, edited by N. Funk & M. Mueller, Routledge, 1993
- Pasca Harsanyi, Doina: „Participation of Women in the Workforce: The Case of Romania”, în *Family, Women and Employment in Central-Eastern Europe*, edited by B. Lobodzinski. Greenwood Press, 1995
- Pedersen, Susan: „National Bodies, Unspeakable Acts: the Sexual Politics of Colonial Policy Making”, în *Journal of Modern History* 63 (1991): 647-680
- Peterson, V. Spike: „Sexing Political Identities/ Nationalism as Heterosexism”, în *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 54-81
- Racioppi, Linda - Katherine O'Sullivan See: „Engendering Nation and National Identity”, în *Women, States, and Nationalism: at*

- Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 18-35
- Ranchod-Nilsson, Sita - Mary Ann Tétreault: „Gender and Nationalism: Moving beyond Fragmented Conversations”, in *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 1-18
- Ratzel, N.: „Nationalism and Gender in Western Europe: the German Case”, in *Crossfires Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, 1995: 161-190
- Rener, Tanja - Mirjana Ule : „Back to the Future: Nationalism and Gender in Post-Socialist Societies”, in *Women, Ethnicity and Nationalism. The Politics of Transition*, edited by Rick Wilford - Robert L. Miller, Routledge, 1998: 120-133
- Rosaldo Zimbalist, Michelle: „Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview in *Woman, Culture and Society*, edited M.Z. Rosaldo and L. Lamphere, Stanford Univ. Press, 1974: 17-43
- Rossides, Daniel W.: *Social Stratification. The Interplay of Class, Race and Gender*, Prentice Hall, Second Edition, 1997
- Rubin, Gayle: „The Traffic in Women. Notes on the Political Economy of Sex”, in *Towards an Anthropology of Women*, edited by R. Reiter Rapp, New York: Montly Review Press, 1975
- Scott, Joan W.: Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism, in *Conflicts in Feminism*, edited by M. Hirsch - E. Fox Keller, Routledge, 1990: 134-149
- Shola Orloff, Ann. „Gender and the Social Rights of Citizenship: the Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States”, in *American Sociological Review*, 1993, Vol. 58, June: 303-328
- Šiklová, Jiřina: „Different Region, Different Women: Why Feminism Isn't Successful in the Czech Republic”, in *Women and Men in*

- East European Transition*, edited by M. Feischmidt, E. Magyari-Vincze, and V. Zentai. Cluj: EFES, 1997
- Smejkalová, Jiřina: „On the Road: Smuggling Feminism Across the Post-Iron Curtain”, in *Women and Men in East European Transition*, edited by M. Feischmidt, E. Magyari-Vincze, and V. Zentai. Cluj: EFES, 1997
- Solinger, R. (ed.): *Abortion Wars. A Half Century of Struggle, 1950-2000*. University of California Press, 1998
- Sparks, Cheryl Logan: „Citizen-soldiers or Republican Mothers: US Citizenship and Military Obligation in an Era of <<Choice>>”, in *Women, States, and Nationalism: at Home in the Nation?*, edited by Sita Ranchod-Nilsson and Mary Ann Tétreault, Routledge, 2000: 181-196
- Stanley, Liz – Wise, Sue (eds.): *Feminist Praxis. Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, Routledge, 1990
- Stolcke, Verena: „Is sex to gender as race is to ethnicity?”, in *Gendered Anthropology*, edited by Teresa del Valle, Routledge, 1993, Routledge, 1993: 17-38
- Stoler, Ann Laura: „Carnal Knowledge and Imperial Power. Gender, Race and Morality in Colonial Asia”, in *The Gender/ Sexuality Reader*, edited by Roger N. Lancaster and Micaela di Leonardo, New York/ London: Routledge, 1977: 13-36
- Strathern, Marilyn: „An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology”, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1987, vol. 12, no. 2: 276-300
- Tambiah, Stanley J.: „The Politics of Ethnicity”, in *Assessing Cultural Anthropology*, edited by Robert Borofsky, New York: McGraw-Hill Inc., 1994: 430-442
- Taylor, Charles: „The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism: a Critical Reader*, edited by D.T. Goldberg. Cambridge: Basil Blackwell, 1994
- Trask, Haunani-Kay: „Feminism and Indigenous Hawaiian Nationalism”, in *Feminist Nationalism*, edited by Lois A. West, Routledge, 1997: 187-201

- Ule, Mirjana – Tanja Renner: „Nationalism and Gender in Postsocialist Societies”, în *Ana's Land: Sisterhood in Eastern Europe*, edited by T. Renne, Wetsview Press, 1996: 220-233
- Verdery, Katherine: „Ethnicity, Nationalism, and State-Making. Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future”, în *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, edited by H. Vermeulen & C. Gooers, Amsterdam, 1994b, 33-59
- Verdery, Katherine: „From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe”, în *East European Politics and Societies*, vol. 8, nr. 2, Spring 1994a: 225-256
- Visweswaran, Kamala: „Defining Feminist Ethnography”, în Kamala Visweswaran: *Fictions of Feminist Ethnography*, University of Minnesota Press, 1994: 17-39
- Voet, Rian: *Feminism and Citizenship*, London: Sage, 1998
- West, Cornel: „The New Cultural Politics of Difference”, în *The Cultural Studies Reader*, edited by Simon During, 1994: 203-221;
- West, Lois A.: „Introduction: Feminism Constructs Nationalism”, în *Feminist Nationalism*, edited by L.A. West, Routledge, 1997: xi-xxxvi;
- Wilder, Marcy J.: „The Rule of Law, the Rise of Violence, and the Role of Morality: Reframing America's Abortion Debate”, în *Abortion Wars. A Half Century of Struggle, 1950-2000*, edited by R. Solinger, University of California Press, 1998: 73-95
- Wilford, Rick – Robert L. Miller (eds.): *Women, Ethnicity and Nationalism. The Politics of Transition*, Routledge, 1998: 87-120
- Withuis, Jolande: „Mothers of the Nation: Post-war Gendered Interpretations of the Experiences of Dutch Resistance Women”, în *When the War Was Over: Women, War and Peace in Europe, 1940-1956*, edited by Claire Duchon and Irene Bandhauer Schöffman, 2000: 29-44
- Wittig, Monique: *Le corps lesbien*, Paris: Minuit, 1973

- Wolf, Eric: „Distinguished Lecture: Facing Power - Old Insights and New Questions”, in *American Anthropologist*, September, 1990: 586-96
- Woodward, Kathreen: „Concepts of Identity and Difference”, in *Identity and Difference*, edited by K. Woodward, The Open University and Sage, 1999 (1997): 7-63
- Yuval-Davis, Nira: „Theorizing Gender and Nation”, in N. Yuval-Davis: *Gender & Nation*, Sage, 1997: 1-26
- Zarkov, Dubravka: *From <<Media War>> to <<Ethnic War>>. The Female Body and the Production of Ethnicity in Former Yugoslavia (1986/1994)*, Doctoral Thesis, University of Nijmegen, The Netherlands, 1999

SUMMARY

The book „Difference matters” treats the issue of diversity through the lenses of socio-cultural anthropology and feminist studies. The first chapter reconstructs the formation of the disciplinary frameworks of this analysis, underlies concepts and debates, and draws attention to ways, in which basic dilemmas were passed through during their history. Eventually it emphasizes that the social practices – which create differences/ inequalities –, and the cultural concepts on diversity/ exclusion of otherness are sustaining each other, and a gender order is generated at the crossroads of the discursive and institutional constructions of gender, and of the subjective experiences of femininity and masculinity. The second chapter observes, that under some conditions, ethnicity might be the identity that matters most and ethno-national politics dominate the public sphere, but – in other moments – it is gender that dominantly structures people’s life and social relations, and feminism becomes a legitimate politics. Nevertheless, it stresses the role of the latter in recognizing multiple identities, which matter in the individual’s life, and in defining a new politics of difference. The last chapter discusses the ways, in which gender and ethnic order are articulated in Romania in people’s everyday life, observing as well the identity categories and the related social positions offered/ imposed by the socialist and post-socialist regimes to/ on its citizens. It highlights

that these processes are embedded in broader power structures, acquire meanings and significance within a larger social and cultural order, and investigates the symbolic aspects and the material consequences of the processes, which transform difference in inequality.

Recognizing that - under the conditions of globalization and transnational processes - socio-cultural diversity continues to be a constant preoccupation for the elites of identity politics, but also a challenge for everyday co-existence, the volume is a testimony of the theoretical, empirical and critical potential of feminist anthropology in studying it across borders.

ÖSSZEFOGLALÓ

A "Fontos különbség" című könyv a sokféleség kérdését a társadalmi-kulturális antropológia és a feminista tanulmányok nézőpontján keresztül tekinti. Első fejezete az elemzés diszciplináris kereteinek alakulását tárgyalja, fogalmakat és vitákat mutat be és felhívja a figyelmet azokra a dilemmákra, amelyeket sikerült meghaladniuk történetük során. Végző soron kihangsúlyozza, hogy a különbségeket/ egyenlőtlenségeket termelő társadalmi gyakorlatok és a sokféleségről/ a másság kizárásáról alkotott kulturális fogalmak egymást kölcsönösen fenntartják, és hogy a társadalmi nemek rendje a *gender* diszkurzív és intézményes felépítésének, valamint a nőiesség és a férfiasság szubjektív tapasztalatainak kereszteződésénél jön létre. A második fejezet bemutatja, hogy bizonyos körülmények között az etnicitás válik a legfontosabb identitássá és az etno-nacionális politikák uralják a nyilvánosság terét, de – más feltételek mellett – inkább a nemiség strukturálja az egyének életét és a társadalmi kapcsolatokat és a feminizmus legitim politikaként működik. Másfelől az utóbbi szerepét hangsúlyozza azoknak a többszörös identitásoknak a felismerésében, amelyek mind az egyének élettörténete, mind pedig az új különbség-politikák meghatározása szempontjából fontosak. A könyv utolsó fejezete – Romániára vonatkozó –, egyrészt az etnikai és nemi rend alakulását elemzi a mindennapi életben, másrészt

pedig azokat az identitáskategóriákat és a hozzájuk tartozó társadalmi pozíciókat vizsgálja, amelyeket a szocialista és a posztszocialista rendszer tett elérhetővé vagy kötelezővé polgárai számára. Úgy gondolja, hogy ezek a folyamatok tágabb hatalmi struktúrákba vannak ágyazódva és egy széles körű társadalmi és kulturális rendben telítődnek jelentéssel, a különbséget egyenlőtlenséggé alakító folyamatoknak pedig mind a szimbolikus vonatkozásait, mind pedig anyagi következményeit tárgyalja.

Felismerve, hogy – a globalizáció és a transznacionális folyamatok körülményei között – a társadalmi-kulturális sokféleség mind az identitáspolitikai elitek, mind pedig a mindennapi együttélés szempontjából kihívásokkal teli valóság marad, a kötet tanúságot tesz a feminista antropológia elméleti, módszertani és kritikai potenciálja mellett ennek tanulmányozásában.

