

II.
FEMINISTA ANTROPOLÓGIA

A NŐK ANTROPOLÓGIÁJA 47

- A nő szempontjának bevezetése az antropológiai kutatásba
- A szimbolikus perspektíva a nők antropológiájában
- Marxista és történeti megközelítésmódok
- Összehasonlító és történeti szemléletmód
- A nők antropológiája és az univerzalizmus vita

Feladatok

**A NEMEK KÖZTI KAPCSOLATOK
ANTROPOLÓGIÁJA 77**

- Gender*-antropológia – feminizmussal vagy feminizmus nélkül?
- Gender*-antropológia a nők antropológiája után
- A *gender* mint a társadalmi egyenlőtlenségek központi szervező eleme
- Megtestesült identitások
- A kulturálisan felépített test és az alá- és fölérendelődési társadalmi viszonyok
- A biológiai diskurzus és a kulturális sztereotípiák
- A test és a nők ellenőrzése
- „Természetes” különbségek és társadalmi egyenlőtlenségek
- A szimbolikus formák szerepe a nemek közti egyenlőtlenségek létrehozatalában és fenntartásában

Feladatok

FEMINISTA ETNOGRÁFIÁK 98

- A feminista etnográfia diszciplináris környezete
- Az antropológiai terepmunka *gender*-meghatározottsága
- Etnográfiai írásmód – feminista módra?

Feladatok

FEMINIZMUS ÉS ANTROPOLÓGIA 105

- Feszültségteli szomszédok...
- ... avagy kritikus útitársak?
- A feminista kritika jelentései
- A feminista antropológia potenciáljai

Feladatok

Fejezetünk első részében azt mutatjuk be, hogy milyen kérdésselvetésekkel járult hozzá a szimbolikus, a marxista és történeti, valamint az összehasonlító és történeti megközelítésmód a nők antropológiájához, és miként kapcsolódik az univerzalizmus-vita egyrészt az antropológia, másrészt pedig a feminizmus központi dilemmájához, nevezetesen az egyetemesség és partikularitás közti viszony tárgyalásához. Második lépésben a gender-antropológia sajátosságait tárgyaljuk, egyrészt a nők antropológiájához, másrészt pedig a feminista szemléletmódhoz képest, arra a következtetésre jutva, hogy a nemek közti kapcsolatok és megkülönböztetések kulturális gyakorlatai a társadalom egész szövetét behálózzák és a társadalmi egyenlőtlenségeknek egyrészt megnyilvánulásai, másrészt pedig fenntartói. A fejezet harmadik részében a feminista etnográfia mint terepmunka és írásmód sajátosságairól beszélünk, az előzőekben alkalmazott eljáráshoz hasonlóan úgy, hogy megszólaltatjuk azon antropológusok véleményét, akik központi szerepet játszanak ebben a témakörben. Végül, de nem utolsó sorban feminizmus és antropológia dilemmáinak tárgyalására kerül sor arra az alapvető kérdésre keresve a választ, hogy egyáltalán létezik-e és miként létezik az, amit feminista antropológiának nevezünk.

A NŐK ANTROPOLÓGIÁJA

A NŐ SZEMPONTJÁNAK BEVEZETÉSE AZ ANTROPOLÓGIAI KUTATÁSBA

A nők antropológiája az 1970-es években az antropológiában is uralkodó maszkulin szemléletmód és elfogultság (*male bias*) leépítését tűzte ki célul, de a létező tudást nem csak kiegészíteni kívánta a nőkről való beszéléssel, hanem annak teljes átalakítására törekedett. A nők antropológiája a *women's studies* megnyilvánulása az antropológiában, illetve, pontosabban, a kettő egymást kölcsönösen fejleszti és egymásból táplálkozik. Ennek megfelelően nem csodálkozhatunk azon, hogy elkötelezettsége a nőmozgalommal szemben igen erőteljes volt, és annak különböző gondolkodásmódjait reprodukálta, miközben érveivel a feminizmus legitimitását hivatott szolgálni, ha nem másképp hát azáltal, hogy hozzájárult a feminizmus szubjektumának (a „nő”-nek) a létrehozatalához. Megtalálható benne az ún. *victim feminism* részéről fenntartott eszme, miszerint a nők a patriarhátus egyetemességének áldozatai, de annak ellentétje is, nevezetesen a *power feminism*-nek az a törekvése, hogy a nőket és női szerepeket/tevékenységeket pozitívan értékelje. De fellelhetjük a nők antropológiájában az objektivista episztemológia kritikáját is, többek között az andro- és etnocentrizmus összefonódásának leleplezését, ami a maga során hozzájárult a klasszikus antropológia általános kritikájához.

A '70-es évek feminista antropológiájának nem volt különösebb gondja a feminizmus és antropológia viszonyának elemzése. Ez egyrészt – a szimbolikus és strukturális antropológia eszköztára alapján – a nők egyetemes alárendeltségének, illetve az egyetemes szexuális asszimetriának a kulturális eredetét és hátterét vizsgálta. Másrészt pedig – a materialista antropológia fogalomrendszerében – elemezte a pre-modern társadalmak találkozását a Nyugati világgal és ennek hatását a nők státusára, miközben ez utóbbit az egész gazdasági, társadalmi és kulturális rend összefüggésében tekintette.

A nők antropológiája, mint általában a *women's studies*, a nők és férfiak közti különbséget mint kulturálisan és társadalmilag felépített szexuális különbséget hangsúlyozza. Az empiricista feminizmus, avagy a perspektivista/álláspont feminizmus alapján úgy gondolja, hogy azért képesek a nők a nőkről hiteles tudást nyújtani, mert a nők tudják azt, amit megélnék/ megtapasztalnak, vagy mert a nők alárendelt pozícióban vannak és innen jobban belátják a társadalmi rend

egész spektrumát mint az uralmi státusban levők, akiknek nem érdekük a *status quo* megváltoztatása (beszéltünk már erről tankönyvünk első fejezetében).

A nők antropológiáján belül bontakozott ki az úgynevezett egyetemesség-vita (erre a fejezet végén még visszatérünk), amely a szexuális asszimetria univerzális vagy partikuláris mivoltára vonatkozott. A maga során ez nem csak a feminista irodalomba ágyazódott, hanem az antropológia egyik alapvető kérdésköréhez is szervesen kapcsolódott. Hiszen az antropológia mindig is a kulturális sajátosságok felismerését és tiszteletben tartását követelte, de úgy, hogy az emberek és kultúrák közti kommunikáció esélyét és – végső soron – az emberi faj egységességét is elismerte, így kerülve el azt, hogy a kulturális különbségek abszolutizálása és fetiszálása miatt a rasszizmus, szexizmus, vagy hasonló fundamentalista doktrínák csapdáiba essen. Ehhez hasonlóan a nők antropológiája arra törekedett, hogy felismerje milyen általános jellegzetességei vannak a nemek közti különbségtételnek és a nők státusának, és ezek milyen sajátos tartalmakkal és jelentésekkel telítődnek a különböző történelmi/társadalmi kontextusokban.

A közösen követett célokon túl a nők antropológiáján belül reprodukálódtak az 1970-es évek antropológiai irányzatai, úgy mint a szimbolikus és interpretív (vagy mondhatni kulturális) antropológia, valamint a materialista és Marxista (avagy szociál) antropológia. Holott az egyik a kulturális formák és tartalmak jelentéseire, azok szerveződésére irányult, a másik pedig a gazdasági és társadalmi kapcsolatokat és folyamatokat vizsgálta, idővel a kettő – amint történni szokott – képesnek bizonyult arra, hogy egymást hatékonyan kiegészítse. Sőt, a két típusú kérdésvetetés egyébe olvasható össze és arra a problémára irányulhat, hogy miként hozzák létre és használják az emberek mindennapi kapcsolataikban a kulturális jelentéseket, mire használják társas kapcsolataikban a szimbólumokat azzal a céllal is, hogy létező hierarchiákat legitimáljanak, avagy valamilyen kívánatosnak tartott új rendet alátámasszanak.

Bármelyik oldalról is közelítenénk meg kultúra, társadalom és politika viszonyát, lényeges az, hogy a kultúra társadalomszervező kapacitását elismerve, ne abszolutizáljuk magyarázó értékét. Mert a kulturális különbségek önmagukban semmit nem magyaráznak, hiszen önmagukban, vagyis létrehozatalukon és használatukon, illetve azokon a társadalmi kapcsolatokon kívül, amelyekben mindez történik, nem is léteznek. Ha ezt nem értjük meg, akkor nem haladjuk meg túlságosan a biológiai determinizmust, csupán áttesszük a sors-szerű predetermináltság „tényét” a biológikumról a kulturálisra, és mindazokat az embereket, akikről azt feltételezzük, hogy egy kulturális kontextusban hasonló módon osztoznak, saját kultúrájuk foglyának tekintjük anélkül, hogy rákérdeznénk, miként jött létre ez a kultúra, milyen egyenlőtlenségekre válaszoló alkalmazkodási stratégiákat foglal magában és milyen belső különbségeket rejt el a homogenitás leple alatt. A nők antropológiája fontos adalékokkal járul hozzá mindezek felismeréséhez. Mert a nők és férfiak közti különbségtétel, valamint a megkülönböztetés tár-

sadalmi/politikai funkciójának tudatosításával dekonstruálja a kultúra homogén fogalmát, és a kulturális formák társadalmi használatára hívja fel a figyelmet. Éppen ezáltal mutat rá arra a szerepre, amit a kultúra (használat) játszik általában a társadalmi hierarchiák, és sajátosan a nők alárendelt státusának kialakításában.

A SZIMBOLIKUS PERSPEKTÍVA A NŐK ANTROPOLÓGIÁJÁBAN

Az 1970-es évek egyik mérföldköve a nők (szimbolikus) antropológiájában a Rosaldo és Lamphere által szerkesztett *Woman, Culture, Society* című kötet, amelyben antropológia és feminizmus problémamentesen egymásra találnak. Az elemzés kiindulópontja a feminizmus által tudatosított és leleplezett szexuális asszimetria, avagy a nemek közti egyenlőtlenség (mondhatnánk a ma már divatosabb feminista beszédmódban). A könyv arra az eszmére építi fel mondanivalóját, hogy minden egyes társadalom kidolgozza a nők és férfiak közti különbségtételnek a módját, valamint az ezekről a különbségekről vallott kulturális elképzeléseket, miközben a nőket mindenütt kevesebb értékkel és alacsonyabb státussal azonosítja. Ennek kulturális logikáját keresve a könyv írásai végigjárják a probléma különböző vonatkozásait, amelyekből itt kettőre fogunk figyelni a továbbiakban. Emellett a tanulmányok nyíltan felvállalják a feminista álláspontot és ennek hatására azt a törekvést, hogy felvázolják, mit kellene változtatni ahhoz, hogy minden egyes társadalomban a nők előtt éppen annyi lehetőség álljon nyitva, mint a férfiak előtt.

Sherry Ortner: Is female to male as nature is to culture?

Szerzőnk szerint a kulturális elemzés célja az, hogy megértse annak a gondolkodásmódnak a kulturális logikáját, amely a nők alacsonyabbrendűségét tételezi fel. A tanulmány címében megfogalmazott kérdés egy költői kérdés, benne már a válasz is kimondódik. Ezért a probléma ezen túl annak az eldöntése, hogy miből vonhatjuk le azt a következtetést, miszerint a kulturális értékelés tekintetében a nőket időtől és helytől függetlenül, mindenütt és mindenkor alárendelt pozícióba helyezik.

Ortner azzal érvel, hogy minden egyes társadalomban léteznek olyan ideológiák, amelyek explicite kevesebb tekintélyt tulajdonítanak a nőknek mint a férfiaknak, vannak olyan szimbolikus eljárások, amelyek alulértik a nők alacsonyabbrendűségét, és olyan társadalmi mechanizmusok működnek, amelyek kizárják a nőket az élet bizonyos területeiről. Mivel magyarázhatjuk ezek egyetemes jelenlétét? Azon elképzelés szerint, amely alátámasztja a női alacsonyabbrendűség koncepcióját ez azzal a biológiai különbséggel magyarázható, amely férfiak és nők között van, és amely azt eredményezi, hogy a férfiak természetüknél fogva uralkodóak, a nők pedig megelégedettek alárendelt helyzetükkel, hiszen ennek folytán védelmet élvezhetnek és odaadóbban tudnak azonosulni anyaságukkal. Mások szerint ezeket a jelenségeket az ember egyetemes tulajdonságai magyarázzák,

olyanok mint az, hogy társadalomban élnek, testtel rendelkeznek, kultúrárt örökölnék, anya szüli őket, és érdekelték a túlélésben. Az utóbbiak abból a tényből, hogy csak a nő képes gyerekszülésre, azt a következtetést vonják le, hogy csak neki kell foglalkoznia a gyerekek gondozásával, sőt, ez az elsőrendű, talán egyetlen feladata.

A nő minden társadalomban olyasmit jelképez, aminek kevesebb értéket tulajdonítanak. Ez a valami pedig a természet. Ebben a kontextusban a természettel szemben a kultúra azon eszköztárként határozódik meg, amellyel az ember uralhatja és legyőzheti a természetet. Így a kultúra nemcsak úgy jelenítődik meg, mint ami különbözik a természettől, hanem – az átalakítás, vagyis az aktivitás képességét feltételezve a passzivitással szemben – magasabbrendűként is. A nők alacsonyabbrendűsége, illetve ekként való tételezése éppen abból származik, hogy a nőket a természettel azonosítják, illetve a természethez közelebb állónak tekintik (ellentétben a férfival, aki – ebben a logikában – a kultúrához áll közelebb). Nevezetesen a testtel, a szüléssel, az anyasággal, és mindazokkal a szerepekkel és tevékenységekkel azonosítják, amelyek az embernek a természethez való tartozására emlékeztetnek. Biológiai adottságuknál fogva a nők több időt és energiát töltenek el a faj biológiai és kulturális újratermelésével, miközben a férfiak szabadon mozoghatnak azért, hogy kulturálisan alkossanak. Sőt, mitöbb ez a kulturális logika azt is hangsúlyozza, hogy míg a lányok nővé válása egy „természetes” folyamat, hiszen a lányok „egyszerűen” folytatják, amit anyjuktól megtanultak, addig a férfivá válás egy kulturális teljesítmény, az anyától való leválást és a saját világ felépítését követeli meg, amiért a férfiak között meg kell harcolni. Innen vonják le azt a következtetést, hogy a nő a természetben, a férfi pedig a kultúrában alkot és teremt új értéket, a nő a természethez, a férfi pedig a kultúrához áll közelebb, és ez így van rendjén, ennek így kell történnie.

Ortner ezzel szemben azzal érvel, hogy ezek nem a valósághoz tartozó, nem a biológiai meghatározottságból származó tények, hanem kulturális konstrukciók, amelyek különféle intézményes gyakorlatok révén önmagukat állandóan újratermelik, és úgy állítják be, mint magától-értetődő természeti adottságokat. És amelyek, tehetjük hozzá, bizonyos társadalmi rendet szentesítenek. Ezért vonhatjuk le azt a következtetést, hogy ahhoz, hogy a nők alárendelt státusa megváltozzon, mind az uralkodó kulturális konstrukcióknak, mind pedig a domináns társadalmi gyakorlatoknak át kell alakulniuk.

Michelle Zimbalist Rosaldo: Woman, culture, and society: a theoretical overview

Rosaldo a nők egyetemes alárendeltséget azon szerepek és tevékenységek révén elemzi, amelyeket a társadalom kioszt nekik, elvár tőlük. Kiindulópontja az, hogy minden egyes társadalom kulturálisan is kidolgozza/megjeleníti/újratermeli a nemek közti különbségeket azáltal, hogy bizonyos magatartásokat, feladatokat, tulajdonságokat stb. elsősorban a férfiakkal, másokat pedig a nőkkel azonosít. De ez az osztályozás/elosztás önmagában még nem termel egyenlőtlenségeket. A kü-

lönbségek akkor alakulnak át egyenlőtlenségekké, amikor a férfiakhoz rendelt sajátosságoknak felsőbbrendű értéket és nagyobb társadalmi fontosságot tulajdonítanak, vagyis az osztályozást kiegészíti a hierarchizálás. Első fejezetünkben láttuk, hogy egyesek szerint (például Delphy) a kettő szétválaszthatlan egymástól, hiszen abban a pillanatban, amikor egy-egy bináris oppozícióban elkülönítünk egymástól két kategóriát, egyben rangsoroljuk is őket egymáshoz képest. Ezek szerint valószínűleg a bináris oppozíciókban való gondolkodást és osztályozási módozatainkat kellene megváltoztatnunk ahhoz, hogy kulturális megkülönböztetéseink ne generáljanak társadalmi egyenlőtlenségeket.

A férfiaknak, pontosabban a férfiasként meghatározott tulajdonságoknak, szerepeknek, tevékenységeknek nagyobb tekintélyt és értéket tulajdonító mechanizmusok – amelyek Rosaldo szerint egyetemesen jellemzik az emberi társadalmat – képezik a szexuális asszimetria alapját, de ugyanakkor ennek az asszimetriának a kulturális megnyilvánulásai is, ezért olyan nehéz őket átalakítani. Ebben az összefüggésben az a hatalom, amellyel a nők rendelkeznek – hiszen nincsen arról szó, hogy a nőknek ne lenne hatalmuk – nem ruházódik fel a társadalmi elismertség, fontosság és tekintély értékével. Amint látni fogjuk a lennebb tárgyalt írásokban is, ehhez a hatalomhoz sokszor a kiszámíthatatlanság, a veszélyesség, az ellenőrizhetetlenség, a tisztátalanság elemi erejét társítják, még akkor is, ha ezt a viszonyulást ambivalenssé teszik azok az elképzelések, miszerint a nő a szentséget, a szüzességet, az igazságosságot testesíti meg.

Rosaldo nyilván csatlakozik az Ortner által is képviselt kulturális konstruktivizmus elméletéhez: nem önmagában a biológikum, hanem annak társadalmi használata, nem önmagában a természet, hanem annak kulturális értékelése felelős a szexuális asszimetria létrejöttéért. A nemek közti kapcsolatok tekintetében a kulturális rendet és a társadalmi hierarchiákat tulajdonképpen ezek az értékelések és rangsorolások szervezik. A biológiai meghatározottság ama kulturális értelmezésének, amely az anatómiát sorsszerűnek tekinti, egyik következménye a magán- és a közéleti tevékenységek merev szétválasztása. Ebben az összefüggésben, amint említettem már, abból a tényből, hogy csak a nők képesek az új élet kihordására és világra hozatalára, arra a következtetésre jutnak, hogy helyük (mindenekelőtt avagy kizárólag) a magánszférában van. Rosaldo meghatározásában a magánszféra azokat a tevékenységeket és intézményeket foglalja magában, amelyek közvetlenül az anya-gyerekek páros körül szerveződnek. A nyilvános szféra pedig azokat, amelyek a tágabb értelemben vett társadalmi életet szervezik és irányítják. A kettő szétválása azonban önmagában nem magyarázza a szexuális asszimetriát, hiszen nem magától értetődő az, hogy a magánszférához miért kapcsolódik kevesebb érték és tekintély mint a közülethez. Azonban alátámasztja a szóban forgó egyenlőtlenségeket, hiszen legitimálja a nők azonosítását az előbbivel, a férfiakét pedig az utóbbival, illetve, szélsőséges esetben, a nők kizárását a közleletről, vagy annak bizonyos területeiről.

A kulcsmozzanata ennek a kulturális logikának az, ahogyan a nők feltételezett házias irányultságát értékeli. Ide tartozik az a feltételezés, hogy a nők esetében ez egy primordiális, sőt egyedülálló, vagy legalábbis olyan irányultság, amely egész életüket szervezi, míg a férfiak nem rendelkeznek egyetlen egy olyan felelősséggel sem, amely önmagában ennyire strukturálná és behatárolná lehetőségeiket, aminek következtében ők szabadon részt vehetnek bármilyen társadalmi szövetségben. Továbbá az az elképzelés, miszerint a nőies magatartásokat és tevékenységeket természetesen sajátítják el, míg a fiúgyermekeknek meg kell tanulniuk a férfivá válást, meg kell küzdeniük az elismerésért, férfiasságukat be kell bizonyítaniuk a többi férfi előtt. Mivel a nőket természetesen a családi szerepekkel azonosítják, nekik nem kell különösebben harcolniuk a nekik kijáró státusukért (hiszen ez nekik biológiailag elő van írva), míg a férfiaknak a családon kívül kell státust és hatalmat szerezniük (vagyis a férfivá válás önmagában teljesítmény). Ez a kulturális logika a nőies pszichéről is beszél, elrejtve azt, hogy az ún. nőies tulajdonságok (például másokról való gondoskodás, érzékenység, stb.) a kulturális tanulás és szocializálódás következtében alakulnak ki és rögzülnek. Például annak következtében is, hogy a nőket sokszor azon férfiak státusa és helyzete szerint értékelik, akikkel kapcsolatban vannak, és nem egyéni teljesítményeik alapján helyezik el őket a társadalmi ranglétrán. De amúgy is, igen nehéz nekik érvényesülniük abban a világban, amelynek szabályait a férfias normák szerint szabják meg. Hiszen ha a férfivá válás az egy, a közéletben véghezvitt teljesítmény, és ha a közéleti szféra írja elő a kritériumait az érvényesülésnek, akkor ennél fogva a férfiak olyan pozícióba kerülnek, amelyből ők maguk megalkothatják és ellenőrizhetik a társadalmi rendet, amelyben aztán egymáshoz képest helyezkedhetnek. A közéletben viszonylag kevés intézményesült nőies szerepet találunk, és kevés olyan helyet, ahol legitim módon előadhatják elvárásaikat. Mindebből az is következik, hogy a férfiakat szakmai sikereik szempontjából értékelik, a nők között pedig inkább a személyiségük, a temperamentumuk, avagy a megjelenésük alapján tesznek különbséget. És általában a biológiai tulajdonságaik, illetve szexualitásukból származó „adottságaik” mentén határozzák meg őket, úgy mint termékenység, anyaság, menstruáció, menopauza, stb. Ezért van az, hogy míg a nőiességet a tisztaság – tisztátalanság, ártatlanság – veszélyesség, stb. morális kategóriáiban definiálják, addig a férfiasság lényegét különféle társadalmi cselekvésekben jelenítik meg, és, továbbá, a nők hatalmát valamiféle veszélyes erőkhöz kapcsolják. Ehhez tartozik az is, hogy – habár a nők manapság a gazdasági termelés majdnem minden ágazatában jelen vannak – a közvélemény továbbra is bizonyos területeket tart nőiesnek, illetve alkalmasnak a nők számára (például az ún. „könnyű” munkákat, hogy idejük és energiájuk legyen a családi élet teendőivel is foglalkozni, avagy a rosszul fizetett munkákat, ami – feltételezés szerint – csak „zsebpénz” a férjeik jövedelméhez képest).

Rosaldo következtetése az, hogy azokban a társadalmakban, amelyekben a magánélet és a közélet elhatárolása igen erőteljes, ahol a nők egymástól elszige-

teltek, és amelyekben egy férfi autoritása alá rendelték, a nők státusa alacsonyabb. Erre a helyzetre két lehetséges válasz van: betörni a férfiak által uralt és a férfias normák szerint felépített területekre, avagy megteremteni a saját tereket, ahol saját maguk határozzák meg szabályaikat. Itt egyelőre nem esik szó arról, hogy miként lehetne megváltoztani a magánszférán belül működő nemek közti munkamegosztás elveit.

MARXISTA ÉS TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSMÓDOK

Ezek a szemléletek is elismerik, hogy a szexuális egyenlőtlenség világszerte elterjedt jelenség és az intézményeknek, amelyekbe bele van ágyazódva, hosszas történelmük van. Mégis, állítják, léteztek az emberiség történetében olyan korszakok, amikor az emberek közti kapcsolatokat a nemek közti egyenlőség jellemezte. Elképzelésük szerint az ilyen típusú nemi kapcsolatok a gyűjtögető-vadászó törzsekre voltak jellemzőek, melyeknek a kolonializmussal való találkozásuk előtti történetét az antropológia részletesen dokumentálja.

A patriarhális társadalmi rend ezzel szemben a kapitalizmus vagy legalábbis a magántulajdonon alapuló társadalom velejárója, mégpedig úgy, hogy a kettő egymást kölcsönösen feltételezi, illetve erősíti. A kapitalizmusnak azért van szüksége a patriarhális rendre, mert a nők által ingyenesen végzett munka – mind a produktív, mind pedig a reprodukzív változatában – hozzájárul a többletérték létrehozatalához. A nő az, aki biológiailag létrehozza a munkaerőt, de az is, aki – a házimunka különböző formái révén – nap mint nap újratermeli azt. A profitot termelő munkaerő, tehát, nem létezne (nem jönne létre és nem termelődne újra) a nő produktív és reprodukzív munkája nélkül. A házimunka, amellett, hogy a fogyasztásnak is bizonyos formája, éppen azért termelőmunka (is), mert – mint a család tagjainak fizikai és lelki jóléte feletti gondoskodás – egyrészt megteremti azokat a körülményeket, amelyek között a munkaerőt megtestesítő egyén élete lehetőségessé válik, másrészt pedig azért, mert (például a bevásárlás és a főzés révén) hozzájárul a munkaerő napi létrehozatalához és fenntartásához. Ezért a nők státusát abban az összefüggésben kell vizsgálni, amely a munkaerőpiacon, illetve a családban betöltött szerepeik és munkáik között vannak.

Ilyen és ehhez hasonló kérdéseket tárgyal a nők antropológiája egy másik mérföldkövének tekinthető könyv (Reiter, 1975), melyből a következőkben néhány fejezetet tekintünk át részletesebben.

Karen Sacks: Engels revisited: women, the organization of production and private property

Engels (1886) álláspontja szerint a nők alárendelt státusa a törzsi társadalom felszámolásához, valamint a magántulajdon, a család és az osztálytársadalom kialakulásához kötődik. Ezek szerint a tulajdonforma átalakulási folyamatához

szervesen hozzátartozott az a változás is, amely a nőket a társadalom egyenlő tagjaiból alárendelt és függőségben élő feleségekké alakította. Ezt támasztotta alá másfelől a családnak, mint a férfiak által birtokolt magántulajdont továbbító intézménynek és mint új gazdasági egységnek a kialakulása és szentesülése. Engels szerint a társadalom szerveződésének korai szakaszában a közös területen lakó, rokonsági alapon szerveződő csoportok a termelési erőforrásokat közösen birtokolták, nem létezett cserébe bocsátott többlettermék, hiszen az emberek mindig annyit állítottak elő, amennyit elfogyasztottak, vagyis a termelés a mindennapi használatnak és fennmaradásnak volt alárendelve. Ha létezett is csere az osztály nélküli társadalomban, az mindenképpen másképp működött mint ahogyan az osztálytársadalmakban működik. A család mint gazdasági egység, valamint a magántulajdon nem léteztek. A háztartás volt ezen szerveződés társadalmi és gazdasági egysége. Ennek keretében a nők végezték a házimunkát, amely társadalmilag hasznos, a nyilvánosság szférájához tartozó munkának számított. Mivel a nők háztartásbeli munkájának és a férfiak termelő munkájának a közösség egyenlő társadalmi fontosságot tulajdonított, a nők a férfikkal egyenlő arányban vehettek részt a közösség életével kapcsolatos döntésekben. Ez az elmélet a nők politikai részvételének lehetőségét az ún. társadalmi munka végzéséhez köti. Továbbá, ennek a helyzetnek a megváltozását (a nemek közti egyenlőtlenség irányába való eltolódását) a magántulajdon megjelenésével magyarázza, amit a maga során a technológiai fejlődésből, illetve (az egyes egyének által elsajátítható, illetve elcserélhető) többlettermék megjelenéséből vezet le. Azt feltételezi, hogy a megváltozott körülmények között megváltozott a háztartás természete, a nők munkájának jelentése és jelentősége, valamint – ennek megfelelően – társadalmi státusa. A nők szűkebb családjuknak kezdtek dolgozni, házimunkájuk elveszítette az addig neki tulajdonított közéleti fontosságát: munkájuk továbbá is fontos volt, de társadalmilag alárendelt munkaként kezelődött az elcserélhető többlettermék termeléséhez képest. A nők elsődleges szerepe a feleségszerep lett, szemben az addigi egyenlő közösségi tag szerepkörével. A házasság, illetve a család intézménye mint a magántulajdont védő intézmény az örökös gyermekek feletti ellenőrzés fontosságát is eredményezte, a nő reprodukív funkciójának jelentése is megváltozott ilyen körülmények között, feladatává az vált, hogy férjének örökösöket szüljön. Az egyén és a tulajdon összefonódtak, az egyik a másik meghatározásának részévé vált. A gazdagság kisajátítása egyes egyének által azt is maga után vonta, hogy a rokonság-alapú termelés köré szerveződő csoportok elveszítették fontosságukat, helyettük a tulajdonosok egyesületei jöttek létre, melyeknek éppen az volt a céljuk, hogy megvédjék vagyonukat a tulajdon nélküliekkel szemben.

Engels újraértelmezésével Sacks (1975) azt a célt követi, hogy alkalmazza elméletét az osztály nélküli társadalmakra, rávilágítva arra, hogy ezekben is előfordul a nemek közti egyenlőtlenség jelensége, tehát a nők státusának romlása nem a modernizáció és a kapitalizmus következménye, sőt, ez a státus alárendelt lehe-

tett a magántulajdon és az osztályok megjelenése előtt is. Mint ahogyan, mondja Sacks, az is előfordul, hogy az osztálytársadalmakban (egy) nő magántulajdonnal rendelkezik. A nők, vonja le a következtetést, nem vagy társadalmi hasznosságú munkát végző felnőttek vagy függőségben élő feleségek, hanem legtöbbször mindkettő. Avagy: hozzátartozhatnak a privilegizált helyzetben levő osztályokhoz, de ugyanakkor – nemi szempontból – családjukon belül, alárendelt státusban lehetnek. A nők státusát egyébként is számos tényező befolyásolja, ezeket együttesen kell tekintenünk, a helyzetüket strukturáló elemeket nem redukálhatjuk csak a termelésben való részvételükre. A nők két minősége (feleség és társadalmilag hasznos munkát végző személy) egymástól szétváló, de egymással kapcsolatban levő szerepkörök. Hiszen a feleség-szerep betöltése (melyhez hozzátartozik a házimunka és a gyereknevelés kötelessége) csökkenti a nőknek azt az esélyt, hogy társadalmi szerepeket vállaljanak, illetve, ha az utóbbit teszik, akkor ez korlátozza feleségi minőségükben történő alárendeltségük mértékét. Szélsőséges esetben, ha a nő csak a háztartásban dolgozik és nincs semmi a tulajdonában, akkor férjével való kapcsolata olyan mint a munkásnak a munkáltatóval/tulajdonossal való viszonya. Ami a nők státusát illeti az osztálytársadalmakban, Sacks igazat ad abban Engelsnek, hogy a női munka háziasítása, a csere érdekében folytatott termelés és a magántulajdon léte a társadalmi és ezen belül a nemi egyenlőtlenségek és az osztályok kialakulásához vezet. Abban viszont nem ért egyet vele, hogy a férfi magántulajdon önmagában a férfiuralom alapját képezné. Úgy gondolja, hogy a nők alárendelt pozíciója nem a házon belüli tulajdonviszonyokból származik, hanem valamiből, ami a háztartáson kívül működik és ami elzárja a nőktől annak lehetőségét, hogy társadalmilag hasznosnak tekintett munkát végezzenek. Azt pedig külön meg kell válaszolni, hogy miért elfogadott az, hogy a nyilvánosság tereit a férfiak uralják és egyáltalán az, hogy a maskulin uralom társadalmilag elfogadhatóvá tud válni. Avagy ennek a helyzetnek a kiegészítője: az, hogy a házimunka (mint ingyen végzett, „csak” privát-értékkel rendelkező munka) a nő feladata akkor is, ha nem dolgozik háztartáson kívül, de akkor is, ha jövedelmet hozó munkát is végez. És persze, az a tény, hogy a nőknek megadatik a (jövedelemet hozó) munkához való joga nem biztosítja a nemek közti egyenlőséget az osztálytársadalmakban, mégpedig sem a háztartáson belül, sem pedig a munkaerőpiacon. Mégis, az a nő, aki társadalmilag hasznos munkát végez és ennek fejében bért kap, magasabb státussal rendelkezhet a saját osztályához tartozó férfihoz (férjéhez) képest, mint az, aki „csak” házimunkát végez, és ennél fogva anyagilag függőségben él. De továbbá, a jövedelemért végzett munka – olyan körülmények között, amikor a nemek közti munkamegosztás nem változott meg a privát szférában – nem feltétlenül élődik meg felszabadulásként, hanem inkább plusz teherként, amit a nőnek viselnie kell.

Az antropológiában az „ember” (*man*) szó használata igen sokszor ambivalens: nem világos, hogy a férfira (*man*), avagy az emberi fajra (*mankind*) utal. Az a perspektíva, amely az ember (*man*), az emberi (*human*) és a férfi (*male*) között egyenlőséget tesz, egyértelműen maskulin elfogultságot (*male bias*) fejez ki. Slocum szerint (1975) ez például abban az elméletben nyilvánul meg, amely a vadászó ember prototípusában az emberré válás folyamatát látja. Eszerint a vadászat nem egyszerűen csak egy emberi tevékenység, hanem maga az emberi tevékenység, ami azt jelenti, hogy ez az elmélet az emberré válást a vadászathoz kapcsolódó biológiai és pszichológiai tulajdonságok, valamint társadalmi gyakorlatok meglétével magyarázza. Ebben az összefüggésben a nők nem tartoznának az ember kategóriájába, illetve az emberré válás folyamatában elmaradottabb státusban lennének. Ami teljesen hibás, illetve a maskulinitás irányába elfogult álláspontot fejez ki, mondja Slocum, hiszen az emlősök egyéni gyűjtögetésétől az átmenet az emberre jellemző élelem-megosztásra nem magyarázható magával a vadászattal. Az emberré válás folyamatának szerves része az is, hogy az anyák kiterjesztik gyűjtögetésük (és általában másokról való gondoskodásuk) célját a saját utódaik élelemmel való ellátásától (a róluk való gondoskodástól) egy tágabb közösség javára végzett élelem-szerzésre (problémáiról való gondoskodásra). Ezért el kell ismernünk azt, hogy az élelem megosztása, valamint a családról való gondoskodás az anya-utód kapcsolatból fejlődött ki. Másfelől, ha az eszközhasználat szempontjából tekintjük az emberré válás folyamatát, akkor ezt sem szűkíthetjük le a vadászathoz szükséges fegyverhasználatra, hanem tekintenünk kell azokat a kulturális találmányokat is, amelyek a női tevékenységekhez kapcsolódtak. Például a „kengurú” használatát, amely lehetővé tette, hogy a kisgyermekes anya a gyermeket magával vigye gyűjtögető útjaira, és egyáltalán az összegyűjtött termékek szállítására kitalált edényeket. De azt is meg kell említenünk, hogy az emberi fajra jellemző hosszabb kihordási periódus, (a nagyobb koponya miatti) nehezebb szülés, valamint az utódnak anyjától hosszabb időre kinyúló függősége a maga során szintén sajátos emberi képességeket, a társadalmi kommunikáció és szerveződés specifikus tulajdonságait fejlesztette ki. Mindez azt jelenti, hogy a női szerepek és tevékenységek szempontjából (is) lehet és kell tekintenünk az emberré válás folyamatát. Azok a fejtegetések (például az ember mint vadász elmélete), amelyek az utóbbit leszűkítették a férfias cselekvésekre, egyértelműen tükrözik azt, hogy az antropológia „tudományos” kérdései sok esetben olyan „magától-értődő” feltételezéseken alapultak, amelyek a férfiuralom és a férfi szerepekkel szembeni elfogultság velejárói. Ennek következménye az is, hogy amikor az új generációk, nők és férfiak egyaránt, megtanulják mit jelent antropológusnak lenni avagy antropológiai kérdéseket feltenni, akkor azt sajátítják el, hogy mit jelent maskulin szempontból gondolkodni (példánkban az emberré válásról). Ez még egyszer meggyőző bennünket afelől, hogy választásaink (témáink, kérdéseink, megközelítésmódja-

ink) abból a kulturális kontextusból származnak, amelyben maga az antropológia is létrejön és létezik, és amelybe egyéni antropológusokként beleszocializálódunk. Saját magunkat – úgy, ahogyan önmagunk adott kultúrában kialakul – soha nem hagyhatjuk figyelmen kívül akkor, amikor valaminek vizsgálódásába belekezdünk. Tudatosítanunk kell elfogultságainkat, ennek forrásait és következményeit, végső soron azt, hogy mindig bizonyos szempontból látjuk és láttatjuk a valóságot. Tudásunk társadalmi és kulturális meghatározottságát ugyanúgy vizsgálnunk kell (lásd az antropológia antropológiája) mint magukat a kutatási témáinkat.

Ruby Rohrlack-Leawitt, Barbara Sykes, Elizabeth Weatherford: Aboriginal woman: male and female anthropological perspectives

Mintegy a fentiek szellemében is a szerzők (1975) összehasonlítják azt a módot, ahogyan férfi és női antropológusok elemezték az ausztráliai bennszülött nők társadalmi státusát, rámutatva arra, hogy miként fonódik össze az antropológiai kutatásokban az andro- és etnocentrizmus. Hiszen amennyiben a kutató általában foglya a Nyugati társadalmak magától-értetődő előfeltevéseinek (annak a világnak, amelybe szocializálódott), akarva-akaratlan rávetíti a nem-nyugati társadalmak nemek közti kapcsolatrendszerének értelmezésére az ezen a téren érvényes Nyugati normákat és szemléletmódokat is. Az írás számos példát hoz fel erre. És ezt azért teheti, mert – a nők antropológiájának szellemében – olyan kutatásokra alapoz, amelyek a nők perspektívájából tekintik a mindennapi életet és a specifikusan női események megértésére törekednek (ellentétben azokkal a vizsgálatokkal, amelyek főként férfi adatközlőkre alapoznak, a férfiak szempontjából nézik az eseményeket, és – mindezek miatt – kifejezetten maszkulin tevékenységekre irányulnak). Az említett példák szembeállítják a Nyugati előfeltevéseket azokkal a koncepciókkal, amelyeket a bennszülött nők érvényesítenek. A női tisztátalanság zsidó-keresztény témáját azzal a ténnyel, hogy az utóbbiak nem tekintik magukat fertőzöttnek, és a menstruációt sem tartják szégyenletesnek. A patriarhális teremtési mítoszokat azzal, ahogyan a bennszülöttek számára a női és férfi ősi totemek együtt élnek. A vaginális orgazmus elméletét olyan rítusokkal, amelyek a klitoris szerepét hangsúlyozzák a női szexuális élvezet tekintetében. A házassági intézkedések férfiak általi uralását azzal, ahogyan a bennszülött társadalomban például az özvegy nők szerepét vállalnak ebben, és ahogyan általában az idős nők befolyást gyakorolnak a közösség életének szervezésére. A pubertás előtt álló lányok ellen elkövetett szexuális erőszak meglétének feltételezését azzal a ténnyel, hogy itt a szexuális kapcsolatok mindig csak a menstruációs korbba lépő lányokkal történnek. Azt az elképzelést, hogy csak a férfiaknak van szakrális hatalmuk azzal, hogy ebben a társadalomban a férfiak titkos rítusok révén válnak szentekké és a nők nem feltétlenül ismerik el szent mivoltukat. A nők nemző hatalmának és reprodukív jogaiknak patriarhális lekicsinylését az abortusz helyi gyakorlásával, melynek célja az, hogy megfelelő idő-távolságot iktassanak be a születő gyerekek közé.

A szerzők következtetése az, hogy a felsőbbrendő státusba szocializálódott és androcentrikus elméletekbe nevelődött nyugati férfi antropológus csak részleges etnográfákat képes végezni, amelyek távol állnak attól, hogy objektíven (akár csak kiegyensúlyozottan) írják le a nem-nyugati társadalmakat (vagyis figyelembe véve mind a férfiak, mind pedig a nők szempontját). Ezt támasztja alá az is, ahogyan – a modern társadalom-szerveződés mintájára – a bennszülött törzsek vonatkozásában is azt feltételezik, hogy a politikai intézmények és a politikai hatalom a központi strukturáló erő, és – emiatt – nem ismerik fel azt a fontosságot, amit ezek a közösségek tulajdonítanak a nők szerepének a gazdaságban, a gyógyításban, vagy akár a vallásos életben. Továbbá a maszkulin etnográfákban többnyire az etikus fogalmak, vagyis a szakmai nyelvezet kategóriái dominálnak, tükrözve ezáltal az elfogadottnak tekintett (tudományos) írásmód normáit. A nő antropológusok írásaiban sokkal inkább keverednek egymással az etikus és az emikus (a bennszülöttek által használt) terminusok, illetve az egyes szám harmadik személyben történő leírások az első személyben megfogalmazott, sokszor vallo-másos hangvételű narratívákkal.

Abból a szempontból, hogy milyen típusú episztemológiákban gondolkodik, ez a tanulmány mind az empiricista, mind pedig a perspektivikus feminizmus eszméit osztja. Egyfelől úgy tekinti, hogy a feminista antropológia a nőkről, a nők által és a nőkért végzett kutatás, amely képes arra, hogy objektív leírást adjon a nők életéről azáltal, hogy bevezeti ezek perspektíváját a vizsgálatba és főként azért, mert amiatt, hogy nők végzik, feltételezése szerint, autentikusan tudja tükrözni a nők tapasztalatait (a nők tudják, mert megélik alapon). Másfelől akkor, amikor arról beszél, hogy egy szexista társadalomban a nők tudatában vannak saját elnyomásuknak és érzékenyek arra a tudományos manipulációra, amely a maga során fenntartja ezt az elnyomást és általában a nőkről vallott téves felfogásokat, a perspektivikus feminizmus álláspontját képviseli. Eszerint a nők (és általában az alárendelt státusban levő társadalmi kategóriák, akik érdekeltek a társadalmi változásban, és, mint ilyenek bevezetik a tudományos kutatásba ezt a kettős tudatosságot) autentikusabban tudják elemezni az elnyomás mechanizmusait mint az uralmi helyzetben levők, akik érdekeltek a status quo fenntartásában. A szerzők úgy gondolják, hogy az androcentrizmus és a szexizmus együttesen azt eredményezik, hogy nem csak a nők státusáról kapunk falcs képét, hanem a férfiak helyzetéről is, illetve, továbbmenve ennél, magáról a társadalmi szerveződésről mint egészről is. Éppen ennek a helyzetnek a tudatosítása és korrigálása végett van szükség a feminista antropológiára.

Gayle Rubin: The traffic in women: notes on the „political economy” of sex

A nők elnyomásának természetét és kialakulását azért is vizsgálunk kell, hogy eldöntsük, mit kellene tenni az egyenlőségen alapuló nemi kapcsolatok létrehozatala érdekében. Mert egészen más stratégiákra van szükség akkor, ha a ne-

mek közti hierarchiának oka a privát szférában megnyilvánuló maszkulin agresszió, és ismét másokra, ha ennek okai a kapitalista társadalmat jellemző szexizmusban gyökereznek. Marx alapján, aki azt kérdezte miként jön létre a fekete rabszolga és micsoda ő, Rubin (1975) kérdése a házasított vagy megszelídített nőre (*domesticated woman*) vonatkozik, aki bizonyos körülmények között és kapcsolatok kontextusában jelenik meg. Lévi-Strauss és Freud is tárgyalták a patriarhális viszonyok működését, de nem kritikailag tekintették azt, hanem mint olyan adottságot, amely természetszerűen hozzátartozik a társadalmi rendhez. Rubin célja az, hogy elméleteiket olyan olvasatban láttassa, ahogyan Marx olvasta a klasszikus közgazdaságtan képviselőit. Központi fogalma a *sex/gender* rendszer, amin azoknak a mechanizmusoknak és szerveződéseknek az összeségét érti, amelyek révén a társadalom a biológiai szexualitást az emberi tevékenység termékévé alakítja. Hiszen minden egyes társadalom valahogyan viszonyul a szexualitáshoz, a nemek közti biológiai különbségekhez, ezeket valahogyan meghatározza és értékeli/hierarchizálja, aminek folytán a nők és férfiak közti biológiai különbségek kulturális termékeként szervezik a társadalmi kapcsolatokat és helyezik el bizonyos pozíciókba az egyéneket aszerint, hogy nőknek vagy férfiaknak születtek. Marxtól eltérően – aki az embereket mindenekelőtt és mindenekfelett, sőt kizárólag a termelésben elfoglalt helyük és a tulajdonhoz képesti helyzetük függvényében tekintette – Lévi-Strauss és Freud felismerték a szexualitás fontosságát a társadalom szerveződése szempontjából. A három elmélet úgy kerül egymás mellé a rubini elemzésben, hogy ő az utóbbi kettőre vonatkoztatja az előbbi kritikai apparátusát, rákérdezve nemcsak arra, hogy milyen funkciója van a *sex/gender* rendszernek a társadalmi rend fenntartása szempontjából, hanem arra is, hogy milyen célokat szolgál, kiknek az érdekeit fejezi ki és kik ellennében működik.

De Rubin a marxi elméletet is újraolvassa, és annak fogalomrendszerében elemzi a nők elnyomásának jelenségét. Alapvető kérdése arra vonatkozik, hogy milyen szerepe van a házimunkának a kapitalista társadalomban, vagy, másképp mondva, miként járul hozzá ez a munka a tőkés profit létrehozatalához. A kapitalista társadalmi viszonyok körülményei között a termelés úgy működik, hogy az embereket, a dolgokat és a pénzt tőkévé változtatja. Azok, akik nem birtolják a termelési eszközöket, arra kényszerülnek, hogy eladják munkaerejüket. Ennek fejében bért kapnak, de ez a bér nem azonos az általuk megtermelt áru értékével, hanem annak csak egy bizonyos hányada (annyi, amennyi szükséges ahhoz, hogy a munkaerő újratermelje önmagát), a fennmaradó része profit vagy többletérték formájában a tulajdonosnál marad. A bérből megvásárolt, a munkaerő újratermeléséhez szükséges nyersanyagok azonban csak a (nők által ingyenesen végzett) házimunka révén válnak fogyaszthatóvá. Ezért mondhatjuk azt, hogy a nők (házi)munkája azáltal épül be a munkaerőpiacon létrehozott értéktöbbletbe (és implicite azáltal járul hozzá a kapitalizmus fennmaradásához), hogy elengedhe-

tetlenül szükséges a munkaerő újratermeléséhez. Marxot továbbolvasva Rubin arra a következtetésre jut, hogy a házasított nő, avagy a nők kizsákmányolása a magánszférában azért alakul ki és marad fenn, mert szükség van rá a kapitalista rendszer folyamatos reprodukciója érdekében. Másfelől Engels fogalomrendszerében, de annál sokkal tovább menve, az anyagi termelés és a biológiai reprodukció viszonyrendszerét együttesen tekintve arra a következtetésre jut, hogy végső soron mindkettő kulturálisan átalakítja a természetet. A gazdasági rendszer a természeti elemekből előállítja az emberi fogyasztásra alkalmas dolgokat, a *sex/gender* rendszer pedig a szexualitást definiálja kulturálisan, s mint ilyen nem csak a biológiai reprodukcióért felelős, hanem a társadalmi rend produkciójáért is. Rubin szerint a szexualitás alá tartozik a nemi identitás, de a szexuális vágyak és fantáziák is, ezek mind társadalmi termékek, tehát nem pusztán természeti, biológiai tények, hiszen valamiféleképpen meghatározódnak és értékelődnek, illetve hierarchikusan rendezőknek például az elfogadhatóság kritériuma szerint. Ilyen értelemben nemcsak a női és férfi identitások, hanem a homoszexualitás és a heteroszexualitás is kulturális produktumok.

Lévi-Strauss elemzési keretében az ajándékcseré és a vérfertőzés tabuja, illetve az ezekből következő jelenség (a nők cseréje) a társadalmat szervező mechanizmusok, a társadalmi rendet/békét fenntartó és biztosító princípiumok. A vérfertőzés tilalma az exogámia normáját kényszeríti a közösségekre, illetve a szexualitás és a nemzés eseményére, miközben kívánatos és tiltott szexuális partnerekre osztja fel az embereket. A nők különböző rokonsági csoportok közötti cseréje ilyen formán egyrészt a vérfertőzést elkerülő gyakorlat, másrészt pedig a potenciálisan ellenséges csoportok közti békés kapcsolatok fenntartásának eszköze. Ilyenformán Lévi-Strauss nem a férfiak és nők közti biológiai különbségekben, hanem bizonyos társadalmi rendszerek kontextusában látja a nők elnyomásának okait. Viszont a nők alárendelődését szükségesnek tartja, éppen azért, mert ez rendfenntartó funkciót tölt be a társadalmi életben, sőt, úgy gondolja, hogy ez magának a kultúrának az előfeltétele, s mint ilyen, tabu, megkérdőjelezhetetlen és megtámadhatatlan jelenség. Lévi-Straussnak tehát fontos szerepe volt abban, hogy felismerte, a nők alárendelt státusa azon kapcsolatoknak a terméke, amelyek a biológiai és társadalmi nemiséget szervezik, amihez képest a nők gazdasági elnyomásának másodlagos szerepe van. Rubin éppen ebből kiindulva vonja le azt a következtetést, miszerint a szexualitás a társadalom központi szervező mechanizmusa, hiszen miközben a szexuális rendszer politikai gazdaságtana olyan mechanizmusokból áll, amelyek a szexualitással kapcsolatos társadalmi konvenciókat létrehozzák és fenntartják, ezek a konvenciók az egész társadalmi rend fenntartásában szerepet játszanak. Ezt a felismerést ő azonban nem tabu-témaként kezeli, sőt azt várja tőle hogy a nők alárendeltségét fenntartó mechanizmusok kritikájának a kiindulópontja legyen.

Freud a maga során más szempontból közelíti meg a szexualitás szerveződését és társadalmi funkciójának kérdését. Ő a nemi identitás megszerzésének folyamatát vizsgálja. Az Ödipusz előtti fázisban szerinte a gyerekek neme megkülönböztethetetlen, ez egy biszexuális szakasz az ember életében, amikor is az anya mind a lány- mind pedig a fiúgyermek számára a vágyakozás tárgya. Ennek a szakasznak a megléte azt is jelenti, hogy a heteroszexualitás nem az emberi természettel velejáró orientáció, hiszen a szexuális vágyakozás társadalmi konstrukció, az ember később tanulja meg, hogy milyen nemű másik egyén irányába szabad/kívánatos/megengedhető vágyakoznia. Az Ödipusz szakaszban történik meg a nemek közti elkülönöződés annak következtében, hogy a fiúk az anya, a lányok pedig az apa irányába vonzódnak. A nőiség megszerzésének folyamata ezért nem más, mint az a mechanizmus, amelynek során a biszexuális dispoziációval rendelkező gyerek nővé alakul. Freud szerint ezt az átmenetet a pénisz irigylése mediálja, nevezetesen az, hogy a lány feladja az anyjának megszerzéséért folytatott küzdelmet, mert felismeri, klitorisza összehasonlíthatatlanul kisebb az apa nemi szervénél. Ugyanez a felismerés generálja kisebbrendűségi érzését is, illetve arra való hajlamát, hogy passzív nőiességet vállaljon fel az erőteljes apa pozíciójával szemben. Már Freudnál láthatjuk azt, hogy a nővé válás nem egyszerűen egy biológiai sors megélése, hanem bizonyos társadalmi kapcsolatokban lezajló történet. Ezt az irányt fejleszti tovább Lacan, amikor a nemiség kialakulását a nyelv és a kulturális jelentések világában látatja. Ő a pénisz helyett a *phaluss*ról, illetve a fallikus szimbólumokról beszél, amelyek megváltoztathatatlanul rögzítik és fenntartják a férfiuralmat, úgy kodifikálva a férfi státusának felsőbbrendűségét, mint magátólértetődő, „természetes” állapotot, mint olyan státust, amelyhez bizonyos jogok, többek között a nőkhöz való jog tartozik. A *phallus* nem más mint a pénisznek tulajdonított jelentések összessége, ezek megléte a férfiasságot, hiánya pedig a nőiességet jelzi, ezért maga a *phallus* hordozza magában a két társadalmi státus közti különbségeket, pontosabban a maskulin felsőbbrendűséget és férfiuralmat. Rubin szerint éppen azt kell kritikailag elemezni, hogy ez miként vesz részt annak a szexuális rendnek a fenntartásában, amely a nők elnyomásáért felelős.

ÖSSZEHASONLÍTÓ ÉS TÖRTÉNETI SZEMLÉLETMÓD

A nők alárendeltségének univerzálás jellegét megkérdőjelezve, a fent tárgyalt szemléletek többsége a nemek közti egyenlőtlenségeket többnyire az osztálytársadalmak létrejöveteléhez és fennmaradásához köti. Vannak azonban olyan elképzelések, amelyek szerint a képlet ennél bonyolultabb és a nők alacsonyabbrendű státusa, illetve, ellenkezőleg, hatalma egy-egy társadalmi rendszeren belül is keveredik egymással és mind az osztály-, mind pedig az osztálymentes társadalmakban együttesen előfordul.

Kessler (1976) könyve bizonyos szempontból klasszikus antropológiai mű. Hiszen a holisztikus megközelítésmód elvei szerint – viszonylag új témáról, a nők státusáról beszélve – azt a társadalmi élet különböző területein vizsgálja, végigjárva az ember biológiai meghatározottságának, nyelvhasználatának, kulturális koncepcióinak, kapcsolatainak és intézményeinek, gazdasági és politikai rendszerének területeit. Mindezt egymással összefüggésben kell látnunk ahhoz, hogy megértsük, például, miért bizonyos rítusok fordulnak elő és miért bizonyos hiedelemrendszerek érvényesek egy-egy társadalomban, avagy miért bizonyos stratégiai alakulnak ki a termelésnek, vagy akár a politikai szerveződésnek.

A kultúra három alrendszere és a nők státusa

Harris nyomdokain Kessler abból indul ki, hogy minden egyes kultúrának három nagy, egymással szoros összefüggésben levő alrendszere van, és amikor a nők társadalmi státusát vizsgáljuk, akkor mindhárom kontextusában meg kell azt néznünk. Ezek az alrendszerek az emberek három alapvető szükségletére válaszolnak, úgy mint az anyagi fenntartásnak, a társas kapcsolatoknak és az ismeretszerzésnek a szükségletére, amelyek az emberiség egyetemes jellemzői, miközben a környezet, a technológia és a történelmi tapasztalat függvényében különböző tartalmakkal fejeződnek ki.

Amint tudjuk, Harris megkülönböztette egymástól a társadalom infrastruktúráját (a termelés és az újratermelés/reprodukciónak a módját, illetve az anyagi javak előállításához, valamint a fertilitáshoz, a gyerekszüléshez, a fogamzásgátláshoz, az abortuszhoz, az anya és csecsemő mortalitásához kapcsolódó cselekvéseket); a társadalom struktúráját (mely magában foglalja a társadalom politikai gazdaságtanát, illetve azokat a csoportokat és szervezeteket, amelyek elosztják, szabályozzák és elcserélik a javakat, a munkát és az információkat, de a szocializáció és az akkulturáció, valamint a munkamegosztás jelenségét is); és a társadalom szuprastuktúráját (az értékek és normák rendszerét, illetve a művészetet, táncot, irodalmat, vallásos hiedelmeket, mítoszokat és rítusokat, világképeket, ideértve a tudományosakat is, sportokat, játékokat, hobbykat).

Hasonlóan ehhez a megkülönböztetéshez – a kultúra első alrendszeréről beszélve (ez az ún. „*techno-environmental subsystem*”) – Kessler a környezethez való, a technika révén közvetített alkalmazkodás mikéntjére gondol, illetve arra, hogy ezt is bizonyos kulturális minták szervezik. Ha a termelési mód, illetve a javak elosztásának, cseréjének és fogyasztásának a módja szempontjából definiáljuk a kultúrát, akkor az nem más, mint azon eszközök, eljárások, stratégiák, gyakorlatok együttese, amelyek révén az ember alkalmazkodik a természethez, illetve átalakítja azt. Mégpedig azért, hogy önmagát fenntartsa, az élethez szükséges javakat megtermelje, elcserélje, elossa és elfogyassa.

A kultúra másik alrendszere Kessler fogalomhasználatában a szocio-politikai alrendszer, ami a társadalomszerveződés különböző formáira, konkrétan a magán- és a közéleti szféra intézményeire utal. Ennek az alrendszernek a vonatkozásában a kultúra nem más, mint azon gondolkodás- és magatartásbeli mintáknak az együttese, amelyek az emberek közötti kapcsolatokat, pontosabban az egyes csoportokon belüli, illetve a különböző csoportok közötti viszonyokat szabályozzák. Tehát ez az alrendszer éppen azokat a kulturális mintákat tartalmazza, amelyek intézményeinket és szűkebb értelemben vett társadalmi életünket irányítják.

A kultúrának a harmadik alrendszere az, amit Kessler ideológiai rendszernek nevez, és amelynek összefüggésében a kultúra nem más, mint azoknak az ismereteknek, hiedelmeknek, világképeknek az együttese, amelyeket az emberek kidolgoznak saját magukról és a környező világról, a szépről, a jóról, az igazságosságról, a tisztaságról, valamint ezek ellentétjeiről.

A nők státusát mindhárom alrendszer alakítja. Hiszen a nők valamiféleképpen részt vesznek a közösségek gazdasági termelésében, a javak elosztásában, cseréjében és fogyasztásában (illetve bizonyos normák szabályozzák azt, hogy ez miként történik), továbbá (kulturálisan előírt) szerepeket játszanak a társadalmi-politikai intézmények szervezésében, és végül, de nem utolsó sorban, a társadalmi rendet tükröző és újratermelő közösségi „ideológiák” valahogyan definiálják a nőiesség normáit, az elfogadható és a tiltott nőies cselekvéseket. Minden egyes kultúra rendelkezik azokkal a gondolkodás- és magatartásbeli normákkal, amelyek például a nőknek a termelésben, gyerekszülésben, gyereknevelésben, csoporton belüli és csoportok közötti kapcsolattartásban, rítusokban stb. betöltött szerepeire vonatkoznak. Ahhoz, hogy eldöntsük, a nőknek milyen helyzetük van bizonyos társadalmakban, mindezeket az összefüggéseket elemeznünk kell, nem szabad csak az egyik alrendszer vonatkozásában körülrajzolódó pozíció alapján következtetnünk a társadalom és a kultúra egészében betöltött szerepükre. Ahhoz, hogy megértsük, egy adott társadalomban miért olyan a nők státusa amilyen, meg kell vizsgálnunk azt, hogy milyen helye van a nőknek a gazdasági termelésben, meg kell néznünk milyen szabályok és gyakorlatok szervezik a társas együttélést (például családalapítást, házasságot, politikai struktúrákat, stb) és fel kell tárnunk azt is, hogy a nőkről milyen reprezentációk és elképzelések élnek a hiedelmekben, a tudományos ismeretekben, a művészeti alkotásokban, táncban, zenében, rítusokban és így tovább. Kessler szerint, de sokan mások ezt vallják, a társadalom ideológiai rendszere a legkevésbé nyitott a változásra, ez a legtartósabban jellemző egy-egy közösséget, hiszen egyik fő funkciója éppen az, hogy a létező társadalmi rendet értelmezze, magyarázza, de legitimálja, fenntartsa és elfogadtassa is.

Kessler álláspontja a nők alárendeltségének egyetemességére vonatkozó vitában az, hogy ha az emberiség kultúráját mint egészet tekintjük, akkor a nők egyetemes másodlagos státusáról beszélhetünk, de az egyedi kultúrák összefüggésében pozíci-

ójuk igen nagy változatosságot mutat. A nők és férfiak közti egyenlőtlenség nem azonos a köztük levő – biológiailag is strukturált – különbségekkel, az utóbbi csak bizonyos esetekben alakul át az előbbivé annak függvényében, hogy milyen kulturális jelentéseket tulajdonítanak egy társadalomban ezeknek a különbségeknek, avagy miként értékelik/rangsorolják azokat.

A nők egyetemes alárendelt státusát a maga során több tényező befolyásolja. Ezek között ott vannak a közösségekben létező uralmi ideológiák (koncepciók, nézetek), amelyek a nőket mint a természethez közelebb álló lényeket definiálják (lásd erről Ortner már bemutatott eszmefuttatását). Továbbá a nők munkája és viszonya a munkához, de nem csak a termeléshez, hanem az elosztáshoz és a fogyasztáshoz is, pontosabban az a mód, ahogyan egy társadalom értékeli és jutalmazza a nők által végzett munkákat a magán- és a közsférában (ideértve a munkaerőpiacot is) a férfi-munkákhoz képest. És végül, de nem utolsó sorban az otthon intézménye, amely szerepet játszik a magán- és a közéleti szféra közti munkamegosztás és az ehhez kapcsolódó, illetve azon egyének közti rangsorolás kialakulásában, akik anyagi javakat hoznak haza az otthonmaradottak számára. Az utóbbiak közé tartoznak a betegek, a nagyon fiatalok és idősek, de a nők is, amennyiben – lévén, hogy gondozniuk kell gyerekeiket – otthon, vagy az otthon közelében tevékenykednek. Az otthon intézménye önmagában még nem magyarázza miért válnak másodlagos értékű közösségi tagokká/állampolgárokká azok, akik a magánszférában végzik munkájukat. Ennek megértéséhez végül, de nem utolsó sorban, a házasság intézményét is tekintenünk kell. Hiszen ez olyan kulturális találmány, amely egyik eszköze az emberi szükségletek kielégítésének és amely olyan funkciókat tölt be a társadalomban, mint a munkamegosztás, a reprodukció és a békét biztosító szövetségek létrehozatala. Illetve, a házasság intézményét azért találták ki, mert – a magántulajdon kialakulásának körülményei között – szükség volt a születő gyermekek legitimálására (más jogokkal rendelkeznek a házasságon belüli és kívüli gyerekek!), a magántulajdon birtoklásának, az örökösödésnek és a tagok kötelezettségeinek szabályozására, illetve arra, hogy a potenciálisan ellenséges csoportok között szövetségek („vérkapcsolatok”) jöjjenek létre. Egyébként maga a vérfertőzés tabuja is kulturális értékekben és társadalmi szükségletekben, nem pedig biológiai tényekben gyökerezik. Ebben az összefüggésben a nők a csoportok közötti csere tárgyává válnak, akik újratermelik az emberi fajt, biztosítják a következő generációt és együttműködési hálózatokat hoznak létre. Mivel az utóbbiak igen fontosak a társadalmi rend szempontjából, a házasság intézménye is fontos, mint ahogyan a munkamegosztás elveinek a kulturális kidolgozása is lényeges, hiszen az, a maga során, megerősíti a házasság szükségességét. Ebből a szempontból tekintve a nők státusát azt figyelhetjük meg, hogy ők egyrészt eszköz-státusba kerülnek (amelynek manipulálása révén közösségi célokat lehet elérni, például a szövetségek és a társadalmi rend biztosítását). Másrészt pedig egyfajta „foglyokká” válnak, akik idegenek férjeik rokonsági cso-

portjában és azáltal bizonyítják lojalitásukat és fontosságukat, hogy (lehetőleg fiú) gyerekeknek adnak életet, akik tovább viszik az illető csoport nevét, vagyonát, tekintélyét. Ebben a kontextusban a nők egyfelől titokzatosaknak, másfelől pedig veszélyeseknek számítanak mind mágikus, mind pedig gyakorlati szempontból, a férfiak pedig ambivalensen viszonyulnak hozzájuk, hiszen miközben szükségük van rájuk a reprodukció miatt, tartanak is tőlük, mint potenciálisan megbízhatatlan idegenektől, akiket, éppen emiatt, kizárnak a legitimnek tartott hatalomból. A nők biológiai öröksége, amely egyetemesen jellemzi őket, a nőiesség bizonyos kulturális kidolgozásait teszi lehetővé, ezért van végső soron az, hogy a nők másodlagos státusa az emberi társadalom univerzális jellemzője. De emellett azt sem szabad elfelejtenünk, hogy ez annak is függvénye, hogy a biológiai reprodukcióban játszott szerepüknél fogva a nők kulturálisan felépített identitását alárendelik náluknál „magasabb” céloknak (úgy mint család, közösség, társadalom).

Ennek az elméleti keretnek megfelelően a kötet rendre megvizsgálja mindhárom alrendszeren belül a nők státusát, és számos példával illusztrálja helyzetük összetettségét. Ezek a példák nem csak azért érdekesek számunkra, mert egzotikus népek életébe vezetnek bennünket, hanem azért is, mert – amennyiben a saját normáinktól igen eltérő minták szerint alakulnak – meggyőznek arról, hogy a nemi identitások valójában társadalmi és kulturális konstrukciók: bizonyos jelenségekben definiálódnak, amelyeknek bizonyos társadalmi kapcsolatokban van értelmük és jelentőségük. Holott egyetemesen érvényes az, hogy minden egyes társadalomban elosztják és megkülönböztetik a női és férfi szerepeket és tevékenységeket, de ezeket más-más (vagyis partikuláris) módon határozzák meg és értékelik egymáshoz képest. Ebből következik az, hogy a nőiesség és férfiasság nem biológiai attribútumok, hanem társadalmi építmények. Ilyen vonatkozásban az antropológiának az az egyik fő hozzájárulása a feminista elmélethez, hogy empirikus adatokkal illusztrálja a nemi identitások társadalmi kidolgozottságának teóriáját és, szintén ezeknek az adatoknak az alapján, továbbfejleszti az egyetemes és a partikuláris viszonyáról való gondolkodást.

A kultúra mint a környezethez való alkalmazkodás rendszere

Amikor a termelési mód, a természeti környezethez való alkalmazkodás, termelés, elosztás, fogyasztás kontextusában beszél a nők státusáról, akkor Kessler négy típusú társadalmat különböztet meg egymástól: a vadászó-gyűjtögető társadalmakat, a mezőgazdaságra alapozó társadalmak két típusát és az ipari társadalmakat. A vadászó-gyűjtögető társadalmakról beszélve két példát hoz fel, két törzs példáján keresztül érzékelteti, hogy miért és hogyan más a nők társadalmi státusa ezek keretében, holott ugyanaz a típusú környezethez való alkalmazkodási mód szervezi mindkettőt. Az egyik az afrikai Hadza, a másik pedig az ausztráliai Tiwi törzs.

Az afrikai törzs esetében azzal a helyzettel találkozunk, amikor is a közösség, mondjuk úgy, emberbarát környezetben él, olyan természeti feltételek között,

ahol a vízhez való hozzáférés nem probléma, ahol ennél fogva gazdag a növényzet is, és ahol mind a gyűjtögetés, mind pedig a vadászat sikeres, nem igazán vesz el túl sok időt az emberek életéből és nem igazán jelent különösebb feszültséget számukra, hiszen ilyen körülmények között az élet elemi dolgaihoz való hozzáférés viszonylag egyszerű. Persze nem így van ez minden afrikai törzs esetében, mert azokon a területeken ahol az ivóvíz probléma, ott nyilván az élet fenntartása, a mindennapi élet megszervezése, és a rendteremtés is sokkal több gondot jelent.

Ami a nemek közti munkamegosztást illeti a Hadza társadalomban, a nők a gyűjtögetők és a férfiak vadásznak, és általában el is fogyasztják azt, amit a gyűjtögetés és a vadászat során megszereznek. Ha egy nagyobb vadat sikerül leölni, akkor annak egy részét nyilván visszaviszik a táborba, de amúgy a napi megélhetés az így zajlik. Ez azt is jelzi, hogy itt – tulajdonképpen a munkamegosztásnál fogva – a nők világa és a férfiak világa élesen szétválik egymástól. Ez a társadalom emellett matrilocális társadalom, amelyben az új házaspár a feleség családjához költözik, ami javítja a nők státusát.

Az ausztráliai Tiwi törzs esetében – amely mostohább természeti környezetben él – a nők szerepe a gazdasági életben erőteljesebb, ők ebben a törzsben halásznak is, és gyűjtögetnek is. Tehát mind a hús, mind pedig a növény eredetű élelmiszer megszerzői, vagyis alapvető szerepük van a mindennapi megélhetés biztosításában. Ez arra engedne következtetni, hogy a státusuk is jobb, viszont észrevehetjük, hogy ebben a törzsben mégis kevesebb függetlenségük van mint az előzőben. A poligámia, pontosabban a többnejűség intézménye jellemző erre a törzsre, és a férfiaknak az az érdeke, hogy minél több lánygyermekkel rendelkező nőt vegyenek el feleségül, mert ezek a lányok elcserélhetők a különböző csoportok között, de azért is, mert mind a halászatban, mind pedig a gyűjtögetésben részt vesznek, így az élelemszerzés esélyeit javítják. Talán éppen erőteljes gazdasági hozzájárulásuk magyarázza azt, hogy a nők miért válnak a férfiak közti csere és a férfiuralom értékes tárgyává. Ha egy férfi egy másik férfit le akar kötelezni, akkor feleséget szerez neki. Ha jólétre törekszik, akkor minél több feleséget szerez magának. A férfi első felesége, aki a legidősebb is, és akinek már akkor jó idősnek lennie, amikor őt elveszi (ez általában két férfi közti csere formájában történik, akik özvegy anyjukat cserélik el egymás között), a háztartás szervezéséért, illetve a fiatal feleségek megneveléséért és irányításáért felel. A nőknek tilos egyedül maradniuk, ezért őket már megszületésük előtt „elszerződtenek”, de „csak” 14 évesen költözhetnek férjük házába. Mivel egy férfi igen sok feleséget szerez magának, ezek között sok a fiatal, és ennél fogva sok a viszonylag fiatalon maradt özvegyasszony is. De a nőknek még ekkor sem áll jogukban saját sorsuk felől dönteni. Ha igen fiatalok, akkor anyjuk férje cseréli el őket, ha idősebbek, akkor fiútestvérük, vagy fiúgyermekük teszi ezt.

A két esettanulmány alapján Kessler azt a következtetést vonja le, hogy a vadászó-gyűjtögető társadalmakban a nők gazdasági szerepe nem feltétlenül biztosítja

számukra a férfiakkal való egyenlőséget. Ez függ attól is, hogy a nőknek milyen esélyük van arra, hogy saját rokonsági csoportjukban maradjanak, illetve hogy nő-társaikkal együtt dolgozzanak, és valamilyen függetlenséget élvezzenek férjükkel szemben. Ilyen szempontból jobb a státusuk a Hanza törzsbeli nőknek. De a maguk során a Tiwi törzs nőtagjai is, holott a férfiak közti cserének vannak alárendelve, igen értékesnek számítanak közösségükben. Persze nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy értékük csereértékükben áll, pontosabban abban, hogy elcserélhető (értsd: újabb feleségre váltható) lánygyermekeket szülhetnek.

A gyűjtögető/vadászó életmódról a földművelésre és az állattenyésztésre való átmenet biztosította azt, hogy az emberek kiszolgáltatottsága a természeti adottságokkal szemben csökkent. Boserup (1970) elemzése alapján Kessler azt állítja, hogy a kezdetleges mezőgazdaságra épülő termelési módban a nőknek igen fontos szerepük volt, szinte minden ehhez kapcsolódó munkát ők végeztek. Ilyen körülmények között eredményesnek számított a poligámia, a férfiak számára a több feleség nagyobb termelést, gazdagságot és tekintélyt jelentett, de a nők szempontjából is hasznos ez az intézmény, mert a feleségek egymás között meg tudták osztani a munkát. A Ghana-i Yoruba törzs asszonyai nemcsak a termelésben, hanem a fogyasztás után fennmaradt javak eladásában is részt vettek. A piacon való jelenlétük több szempontból is hozzájárult előkelő társadalmi pozíciójukhoz: azt jelentette, hogy lehetőségük volt a nyilvánosság szférájában mozogni, más nőkkel találkozni és szerveződni, valamint hozzájárulni a menyasszonypénzhez, melyet férjük családjá fizetett az újabb feleségekért (és ezzel befolyásolni az új feleségek kiválasztását) avagy saját fiúk adott a leendő menyükért. A menyasszonypénz intézménye egyébként értékessé teszi a nőket, hiszen ők javakat képesek ezáltal bevonni családjuk vagyonába.

Ehhez a típusú mezőgazdasági termelési módhoz képest másképp szerveződik az, amely technikailag bonyolultabb eszközök használatát feltételezi, erőteljesebb fizikai munkát igényel, például szántást avagy az öntözéses berendezésnek az alkalmazását. Kessler ide vonatkozó példái európai és ázsiai paraszti társadalmakra utalnak. Ezek gazdasági rendszerében a férfiak több szerepet vállalnak a földművelésben és az állattenyésztésben, a nők inkább a ház körüli kerttel, illetve kisebb házi állatokkal foglalkoznak. És ezzel tulajdonképpen élessé kezd válni az otthon, a háztartás, a „bent” és a közélet, „kint” szétválasztása. A kettő megkülönböztetése, amint láttuk, minden társadalomban ott van, de hangsúlyosabbá válik ebben az időszakban. Ehhez a jelenséghez kapcsolódik az a felfogás, miszerint a férfinek a fő feladata a javaknak, illetve az áruba bocsátható többletértéknek a termelése, a nőé pedig alapvetően a gyermeknemzés, gyermekszülés, gyermeknevelés. Kesslernek az a következtetése, hogy azokban a társadalmakban, ahol a nőt utóbbi képességei és nem a gazdasági termeléshez való hozzájárulása miatt értékelik, ott a nemek közti munkamegosztás erőteljesebb, illetve a nőt az anyaság-szereppel és a háztartásbeli munkával azonosítják addig menően, hogy más tevékenységekre

éppen emiatt alkalmatlannak tartják. Ezt úgy is mondhatnánk, hogy amennyiben a férfiak képesek arra, hogy más férfiak társaságában előállítsák a többleterméket, annyiban a nőkre elsősorban a (fiú)gyermek „előállítás” hárul, szexualitásuk pedig védelem alá kerül és – erre való hivatkozással – tilossá válik számukra a nyilvánosság előtti „meg nem felelő” mutatkozás, amit különböző társadalmakban különféleképpen szabályoznak. Persze a feudális társadalmakban is figyelembe kell vennünk az osztálykülönbségeket, hiszen más normák érvényesek az arisztokráciára, mint a parasztságra.

Az osztálykülönbségek élesebbé válnak a polgárosodás korában, amikor is a polgári család ideális asszonya számára elképzelhetetlenné válik, hogy otthonán kívül munkát vállaljon, férje nélkül társaságban mutakozzon, mint ahogyan a munkásosztály asszonyai életében elengedhetetlenül szükségessé válik a jövedelemszerző munka vállalása. A viktoriánus kor egyik legparadoxálisabb gyakorlata a női szexualitásra vonatkozó szabályozás, miszerint míg a polgári asszonynak minden áron védenie kell tisztaságát és erényességét, addig megengedhető, hogy más asszonyok prostituálódjanak, és ekként szolgálják ki az arisztokrata férfiak szexuális vágyait házasságon kívül. A 19. század osztálytársadalmában rögzül az a polgári életmódhoz kapcsolódó normarendszer, amely a nők számára azt írja elő, hogy kötelezően házasságban, illetve gazdasági függőségben éljenek, támogassák férjeik karrierjét, és legfeljebb ideiglenesen és csakis a nők számára „alkalmas” munkákat végezzenek a családon kívül, úgy mint elemi iskolában való oktatás, avagy könyvtároskodás. Ami az alárendelt társadalmi osztályokhoz tartozó nőket illeti, míg azok a 18. században, a gyerekekkel együtt, az olcsó munkaerőt alkották, később – a dolgozó nőkre vonatkozó törvénykezés megszorításai miatt is – számukra „alkalmas” munkaként leginkább a bejárónői állást kezdték tekinteni. A nők munkaerőpiacon való jelenléte nagy változásokon ment át a 20. században, mind a kapitalista, mind pedig a szocialista országokban, de ezeknek Kessler könyve nem szentel túl nagy figyelmet.

A kultúra mint a társadalmi és politikai szerveződés rendszere

A másik kulturális alrendszer, amelyet Kesslernek vizsgálnia kell a saját maga által felvázolt modellnek megfelelően, a társadalmi szerveződés és kapcsolatrendszer mintáira, illetve a csoportokon belüli és csoportok közötti kapcsolatok szabályozására utal. Témánk szempontjából a kultúra mint szocio-politikai alrendszer azokat a társadalmi kapcsolathálókat strukturálja, amelyek felépítésében a nők részt vehetnek életük során. Empirikus anyaga továbbra is főként a premodern, nem-európai társadalmakra vonatkozik és – ebben a fejezetben – a nők státusát annak függvényében elemzi, hogy milyen pozíciójuk van közösségükben annak következtében, hogy ezeknek milyen a letelepedési és a leszármazási szabályrendszerük.

Az előbbi tekintetében (amely azt írja elő, hogy miként kell a nagy-családot létrehozni) megkülönbözteti egymástól a patrilocális, a matrilocális, a bilokális, a neolokális és az olyan közösségeket, amelyekben az új házaspár a férj anyai nagybácsijához költözik. Míg a patrilocális társadalmakban – amelyek az esetek 70%-át teszik ki – a fiatal házások a férj családjával laknak együtt és az örökség apáról fiúra száll, addig a matrilocálisokban (az esetek 13%-a) a lánytestvérek és férjeik az előbbieknél szüleikhez költöznek és a források mindkét ágon öröklődnek. A bilokális társadalmakban (8%) mindkét család-építési formával találkozhatunk, míg az igen kis arányban (5%) előforduló neolokális társadalmakban az új házaspárok mindkét fél szüleitől külön élnek. Fontos megjegyeznünk azt, hogy a matrilineárisan szerveződő csoportok sem testesítik meg azt a nőuralmi, azaz matriarhális társadalmat, amelynek létezését jónéhányan feltételezték. Kessler szerint valójában soha nem is létezett olyan típusú társadalom, amelyben a nők kulcsfontosságú hatalmi pozíciókat töltöttek volna be úgy, ahogyan a férfiak ezt teszik a patriarhális társadalmakban. Tehát a matrilineáris társadalmak sem nőuralmi társadalmak, mert tulajdonképpen azokban is döntő szavuk a férfiaknak van (esetünkben ezek a férfiak nem a férfiak, hanem az anyák bátyjai). Ez a helyzet többek között arra is figyelmeztet, hogy a nemek közti kapcsolatokat nem szűkíthetjük le a férj és feleség közti viszonyokra, hanem tekintenünk kell a különböző nemű testvérek közti kapcsolatokra, az anyós és veje, stb., de akár az azonos neműek hierarchiájára is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nőknek egyáltalán nincsen hatalmuk, mondja Kessler, hiszen bizonyos területeken, bizonyos dolgokba beleszólhatnak, döntő szavuk lehet, de nincsen autoritásuk. Vagyis nincsen a társadalom által elismert hatalmuk, avagy nem olyan ügyekben van hatalmuk, amit a társadalom különösen fontosnak tart.

A leszármazási szabályrendszer vonatkozásában, amely azt írja elő, hogy az egyéneknek milyen hozzáférésük van a különféle forrásokhoz és a gyerekek milyen ágon kapcsolódnak a rokonsági csoportokhoz, Kessler három típusú társadalmat különböztet meg, a matrilineárisat, a patrilineárisat, valamint azt, amelyben mind az apaági, mind pedig az anyaági leszármazás strukturálja a gyerekek pozícióját. A matrilinearitás elvét követő szerveződés esetében a csoportokhoz tartozik az anya (és férje, akinek feleséget anyja fiútestvére szerez), annak nővérei és (nem házastárs) fivérei, saját gyermekei, nővéreinek gyermekei, és lányainak gyermekei. Ebben a nagy családban a férj rendelkezik ugyan szexuális jogokkal a felesége felett (habár a válás igen gyakori, mindkét félnek joga van ezt kezdeményezni és kevés házassági köteletség van előírva), de nem gyakorolhat jogokat gyerekei felett, és az idősebb nővér gyerekei az örökösök. De ugyanazon logika szerint a maga során hatalma van lánytestvéreinek gyerekei felett. Autoritása ebben a csoportban az anya legidősebb fiútestvéreinek van, aki azonban a házasság pillanatától máshol lakik, hiszen a maga során felesége családjába költözik. Az anyaági leszármazás jogán a nők gazdasági függetlenséget élveznek, rendelkeznek tulajdonuk

felett, amit bátyjuk és nem férjük felügyel. Jelen vannak a termelésben és a termékek kicserélésében, ami szintén javítja státusukat, hiszen szabadon mozoghatnak és kapcsolatokat teremthetnek. A rokonaival való együttélés a nőknek biztonságérzetet ad és bizalmas együttműködési lehetőségeket rejt magában. Ez a társadalmi szerveződés főként ott fordul elő, ahol a nők együtt dolgoznak és ahol a falvak közti távolság kicsi (így a férj bármikor visszatérhet anyja telepére), és ahol a törzsek közti háborúskodás nem gyakori, például Dél-Amerikában, a különféle Amazóniai törzsekben. Megfigyelhető, hogy ezekben a társadalmakban erős a férfiház kulturális szerepe, hiszen ez a különféle leszármazási ágakból származó férfiak közti szolidaritást, és a férfihatalmat hivatott erősíteni. A patrilineárisan szerveződő csoportokban a férj (és felesége, akit más csoporttól szereznek a menyasszony pénz fejében), a férj fivérei és (nem házas) nővérei, saját gyermekei, fivéreinek és fiainak gyermekei élnek együtt. Igen fontos itt a gyerek feletti hatalom, ezt az is jelzi, hogy egy nő férjének az számít, akit a társadalom a gyerek apjaként elismer. A nomád és gyakran háborúskodó törzseknél gyakoribb ez a modell, de azokban a letelepedett társadalmakban is előfordul, ahol a vadászatot értékesebbnek tartják mint a gyűjtögetést. A házasságba lépő nő férje családjához költözik (ilyen értelemben a patrilineáris és patrilokális szerveződés egy és ugyanazon dolgot eredményez) és gyermekei hovatartozását férje rokonsági csoportja szerint határozzák meg. A nők értéke ezekben a társadalmakban az értük fizetett menyasszony pénzéből származik, amit a nő családja kap azért, mert munkaerőt veszít el, és amit a másik csoport a nő gyermeknemző képességének reményében fizet ki. Az Új Guineai törzseknél találkozhatunk például ilyen esettel, amely jelzi, hogy a nő nem számít személynek, önmagában nincs értéke, és, például, annál értékesebb, minél több gyereke van. A többnejűség intézménye a nők között is hierarhizál, hiszen, amint várható, ebben az összefüggésben az anyósnak van nagyobb hatalma (és, általában, a nők hatalma annak függvényében növekszik, ahogy fiaik nőnek és rajtuk keresztül beleszólásuk lehet a csoport ügyeinek intézésébe). Ebben a rokonsági csoportban a nők egymás között megosztják a munkát, és a gyerekek minden nőt anyának és minden férfit apának neveznek. A Dél-Afrikai Lovedu törzs esetében azzal is találkozhatunk, hogy az idős nő is feleséget vásárolhat magának, aki segíti őt különféle munkáiban. De ez a törzs mintha kivételt is képezne a patrilokális és patrilineáris társadalmak között, hiszen a mezőgazdaságban játszott szerepük miatt a nők autoritással és hatalommal rendelkeznek, joguk van dönteni közösségi és vallási ügyekben. Egyébként a nők státusa ezekben a társadalmakban általában ambivalens: egyrészt igen értékesnek számítanak, hiszen férjük gyermekeinek anyjai, másrészt - idegenként - veszélyforrást jelentenek, ezért a nő hatalma nagyjából attól függ, hogy milyen a viszony az apa és gyermekei között.

A kultúra mint ideológiai rendszer

A kultúra legkonzervatívabb alrendszere – a hiedelmek, világképek, rítusok világa – nem csupán felfoghatóvá és érthetővé teszi a valóságot az emberek számára, hanem legitimálja és racionalizálja is a létező gazdasági és társadalmi rendet, kielégítve így a stabilitásra és biztonságra való törekvés vágyait. Kitüntetett helyet foglal el ezen az alrendszeren belül a vallás, és Kessler úgy gondolja, hogy ott, ahol ez a társadalom szervező intézménye és elve, a nők mozgásterét a családi vagy magán-szféra szerepeire szűkítik. Mind a patrilineáris, mind pedig a matrilineáris társadalmakban léteznek olyan ideológiák és rituális gyakorlatok, amelyek a nők ellenőrzését és hatalmuk korlátozását szolgálják. Kessler könyvében rendre olvashatunk a menstruációs tabukról, a serdülőkorba való átlépést kijelölő női és férfi rítusokról, a gyereknemzéssel és gyerekszüléssel kapcsolatos hiedelmekről, és a férfiház intézményéről.

A menstruációs tabuk egyetemes jellege a vér, illetve a menstruációs vér szimbólumában gyökerezik. A vér jelentései között ott találjuk a halál, a gyilkosság, a veszély, de ugyanakkor az életerő, a rokonság/leszármazás/összetartozás, és az élet továbbadásának a jelentéseit is. A maguk során a menstruációt övező szabályok szerepe az, hogy elkülönítsék a férfit és a nőt, és emlékeztessenek a nők veszélyes mivoltára. Mint ilyenek jól beleillenek abba az elképzelésbe amit már említettünk, nevezetesen, hogy ők – mint egy idegen csoport tagjai – potenciális veszélyforrást jelentenek a férfiak számára és ezért ellenőrizni kell őket. Kessler az Új-Guineai Wogeo törzs példáját említi, amelyben többek között az a szokás, hogy a nők ruházatukkal is jelzik a menstruálás időszakát. Más színű szoknyát kell felvenniük ebben az időszakban, éppen azért, hogy jelezzék a kívülállók számára, hogy egy másik állapotban vannak, és mindenki tudja azt, hogy ilyenkor veszélyesek, másként kell velük bánni. Ez nem jelenti a nők teljes elzárását a közösségtől, merthogy a nőknek szabad beszélgetniük egymás között és a férfiakkal is, de fizikailag nem szabad megérinteniüket sem őket, sem pedig tárgyaikat, és külön kell főzniük maguknak. Egy másik Új-Guineai, a Mae Enga patrilineáris törzsben még erőteljesebb szabályok vonatkoznak a menstruáló nőre, akiről úgy tartják, legjobb ha ilyenkor visszavonul vagy egy külön ezekre az alkalmakra fenntartott konyhába, vagy szobába, vagy éppen az erdőbe azért, hogy ne szennyezze be és ne fertőzze meg a környezetét. Ilyenkor külön kell tüzet raknia és főznie saját magának, nem szabad részt vennie a közösségi tevékenységekben. Bizonyos növényekhez, bizonyos állatokhoz hozzá nyúlhat, olyanokhoz, amelyeket nőieseknek tekintenek. Például ilyen a krumpli a növények sorában, vagy a disznó az állatok között, de nem érinthet meg férfiasnak tartott növényeket, illetve állatokat, például gyömbért és kutyát. Élelmezéssel kapcsolatos tiltások is vonatkoznak ilyenkor a nőkre, nem ehetnek vadakat, mert az elképzelés él ezzel kapcsolatban, hogy szerencsétlenséget hoznak a vadászó férfiakra. A menstruációval kapcsolatos tabuk mind a patrilineáris, mind pedig a matrilineáris társadalmakban

szervezik a nemek közti kapcsolatokat, kijelölik a nők sajátos helyét ebben. Tehát abból a szempontból, hogy az ideológiák miként kezelik a nőket, nincsen köztük nagy különbség, habár – amint az előző alfejezetben láthattuk – a társadalmi szerveződés tekintetében más-más státusba helyezik őket.

A gyereknemzés és –nevelés körüli hiedelmek és szabályok is azt a funkciót töltik be a társadalomban, hogy kijelölik a férfi és a nő helyét, szerepét. Vannak törzsek, például az Aztékok, ahol a gyerekszülésben elhunyt nőt a háborúban elesett férfiakkal egy temetőbe temetik, ezzel jelezvén, hogy elismerik mind a gyerekszülés, mind pedig a háborúzás fontosságát és veszélyességét. Az Arapesh törzsből a terhesség ideje alatt tilos bizonyos ételeknek a fogyasztása, a nők számára tilos a szexuális aktus. Itt a gyerekszüléssel szemben ambivalens attitűdök figyelhetők meg. Egyrészt ezt egy titokzatos, áldást hozó munkának tekintik, másfelől viszont veszélyesnek és megmagyarázhatatlannak tartják. A szülő nő elvonul a településen kívülre, az erdőbe, ami a vérző nő közösségtől való távoltartásának normájához is kapcsolódik. Szülés után öt napig az apának távol kell lennie az újszülött gyermektől és annak anyjától. Ilyenkor külön kunyhókban laknak. Az apát az apaságba különféle rítusok vezetik be. Ő nem lehet jelen a gyermek születésekor, és az apaság nem biológiai szerepként vállalódik, hanem mint egy társadalmi szerep, amibe bele kell költözni, amit el kell foglalni. Miután a megfelelő rítusokon átesett, csak azután történhet meg az apának a találkozása az újszülött gyerekekkel. A Nyugat-Ausztráliai Kaberry törzsből a férfiak a gyermeknemzésben játszott szerepével kapcsolatos tudás igen hiányos. Itt a hiedelmek azt tartják, hogy egy gyermek szelleme megszállja a nőt, és a nő férje csak társadalmi paternitást vállalhat. A Mundugamur törzsből a szülők megbeszélik, hogy életben hagyják-e a megszületett gyermeket, vagy sem. Sokszor döntenek úgy, hogy a lányt – mivel az apa rokonsági csoportjához tartozik – megtartják, a fiú életének pedig véget vetnek. A Bemba törzsből úgy gondolják, hogy minden egyes gyermek valamilyen ősi reinkarnációja, és a bábaasszony ad neki nevet, miután eldönti, hogy kinek a lelke testesült meg benne. Néhány Amazóniai törzsből az a hiedelem járja, hogy a nő szolgáltatja a gyermek testét, a férfi pedig a lelkét, ezért ez utóbbi legyengül a szüléskor. A férfiak ugyanezen oknál fogva nem szabad egy darabig pipázni, hiszen az apa cselekvéseiről úgy feltételezik, hogy azok befolyásolják a gyermek egészségét és lehetőségeit az életben. Általában, tehát, a gyerekszülés körüli rítusoknak két nagy típusa van: az egyik fajta rítus magát a szülést és a gyermek egészségét hivatott biztosítani, a másoknak pedig az apaság legitimitását kell bizonyítani biológiai apaságán innen vagy túl.

A serdülő korba való belépést szentesítő rítusok, melyeket Van Gennep után átmeneti rítusoknak nevezünk, szintén eljuttatják a nőket férfiktól való megkülönböztetésének szerepébe. Ezek azt jelenítik meg, hogy a gyermek elszakad, elkülönül az anyától és bekerül a férfiak társaságába, ahol bizonyos nevelésen esik át, majd visszatér a közösségbe. Kessler szerint, aki nagyon sok empirikus anyagból vonja

le következtetését, a férfivá avatás rítusai sokkal gyakoribbak és részletesebben kidolgozottabbak, mint a nővé avatásé. Ezt azzal magyarázza, hogy a nővé válást természetes folyamatnak, a férfivá válást pedig kulturális teljesítménynek tekintik. A lánygyermek „természetesen” válik nővé és nő bele szerepeibe, a fiúgyermek esetében viszont ezt társadalmilag ki kell nyilvánítani, meg kell jelölni azt a momentumot, amelyben ez megtörténik, mégpedig úgy, hogy ki kell őt szakítani az anya-fiú kapcsolatból. A már említett Wogeo törzs esetében a férfivá avatás rítusa több éven át zajló folyamat. Azt jelzi, hogy különböző életkorokban különböző magatartásokat várnak el a felnövekvő fiúgyermektől. Négy-öt éves korban történik meg az első beavatási rítus, ami a fülek kilyukasztásával jár, és amit nagy zaj, tánc, zene ötvöz teljes eseményé. Ilyenkor a fiúk szemét általában lekötik és azt mondják nekik, hogy az, amin átesnek, a természetfölötti erőknek a beavatkozása az életükbe. A következő beavatási rítus tíz éves korban zajlik, amikor a fiút átviszik a férfi házba (amit már említettünk és amiről egy kicsit lennebb beszélünk részletesebben), ahol is olyan eseményeknek teszik ki őt, amelyek célja az, hogy ráijesszenek. Reggel tudatják vele, hogy tulajdonképpen semmilyen titokzatos és varázslatos természetfeletti erők nem vettek részt az eseményben, hanem ezt a többi férfi követte el vele, de ezt egy olyan férfi-titokként kell őrizni, amit a nőknek nem szabad megtudniuk. Egy következő szakaszban, mikor úgy gondolják, hogy a fiú készen áll az első szexuális aktusra, szintén megjelölik valamiféleképpen az átmenetet az egyik státusból a másikba. A nyelvüket bevagdadják, majd szúrós levéllel dörzsölik, amíg az vérezni kezd, ami, Kessler szerint, a nők természetes felnőtté válásának jelét, a menstruációs vérzést hivatott utánozni. Azért éppen a nyelvet teszik ki ilyen beavatkozásoknak, mert erről azt tartják, hogy ezen keresztül kerültek a leginkább a fiúgyermekhez kontaktusba az anyával, hiszen ő szoptatta és etette őket, ezért ezt valahogyan meg kell tisztítani. És végül a negyedik pontja a férfivá avatási rituálé sorozatnak akkor következik be, amikor a férfi készen áll a házasságra, a családalapításra. Amint mondtam, a nővé válás rítusai kevésbé gyakoriak, viszont vannak törzsek, ahol mégis találunk ilyeneket. Főként a matrilineáris és matrilokális társadalmakban van ezekre szükség, hiszen ezek esetében a férjhezmenő lány a saját családjánál marad tovább és státusbeli változását a rokonsági csoportján belül valahogyan jelezni kell. Egy afrikai törzs példáját hozza Kessler itt fel, ahol a nővé avatási rítus egy 23 napos ceremónia. Ezen részt vehetnek férfiak és nők is, a férfivá avatás rítusaiban a nőknek viszont tilos a részvétel. Ezt a szertartást közösségek végzik, több lány együtt esik át rajta egyszerre, összegyűjtik azokat a lányokat, akik életükben először menstruáltak. A lányok mindenféle tevékenységeket eljátszanak, mímelnak, olyanokat, amelyeket aztán később felnőtt nőként majd el kell végezniük. Táncolni tanulnak, énekelni tanulnak, és ezeknek a fő üzenete arra vonatkozik, hogy milyennek kell lennie az ideális nőnek, ne legyen lusta, ne legyen pletykálgató, ne csalja meg a férjét, és, ha a férje megcsalta, erről soha senkinek ne beszéljen. Valahányadik nap

estéjén a lányok társaságában megjelennek a leendő vőlegények, ami jelzi azt, hogy ezekben a társadalmakban a házasságokat előre megtervezik, hiszen a szülők döntenek el, hogy ki a megfelelő partner a lányaik számára. Majd a ceremónia végén az újdonsült nők ajándékokat kapnak a férfiaktól illetve saját rokonaiktól. Ha összehasonlítjuk a két ritust, akkor az is kiderül, mondja Kessler, hogy míg a férfivá váló fiúkat arra tanítják meg, hogy miként kell élniük a férfiak világában, milyen a férfias viselkedés és miként kell viszonyulniuk egymáshoz, addig a nőket ezeken a rítusokon keresztül viszont arra készítik fel, hogy miként viselkedjenek a férfikkal abban a világban amelyikben a férfiaknak döntő szerepük van. Tehát a nőknek helyüket a férfiakhoz képest és nem egymáshoz képest kell megtanulniuk ezen rítusok mögöttes hiedelemvilága szerint.

Végül, de nem utolsó sorban, a férfiháznak is ugyanaz a szerepe, mint a többi fentebb említett rítusnak és hiedelemnek, nevezetesen az, hogy megkülönböztesse egymástól a nők és férfiak világát, és megerősítse a létező társadalmi rendet. A férfiház a telepen különleges státusnak örvendő kunyhó vagy akármilyen más építmény, amelynek több funkciója van. Itt tartják a különféle rituális kellékeket, ezért ez egyfajta szent hely, ahova a nőknek tilos belépniük. Illetve a nők, amíg a férfiak a férfiházban üldögélnek, élelmet hoznak nekik, de ezt le kell tenniük a bejárat elé, nem szabad bevinniük a házba. A férfiház tulajdonképpen egy alkalmas találkozóhely is a férfiak számára, ahol egymás között lehetnek, beszélgethetnek, kicserélhetik a férfi titkokat, de ugyanakkor éjszakai menedékhely is néha, ahol együtt alusznak főként vadászatok előtt, egymást bátorítandó, támogatandó, amikor is nem engedhetik meg maguknak, hogy a nővel végzett szexuális aktus legyengítse, vagy legalábbis valamiféleképpen beszennyezze őket.

A NŐK ANTROPOLÓGIÁJA ÉS AZ UNIVERZALIZMUS VITA

Az univerzalizmus-vita (melynek tétje annak eldöntése volt, hogy egyetemes-e a nők alárendeltsége és a szexuális asszimetria) tulajdonképpen három különféle dimenzióban zajlott, és igazából nem egyetlen téma mentén strukturálódott, ezért egyesek szerint igazán nem is lehet eldönteni, hogy kinek volt/van igaza.

Sherry Ortner: Gender hegemonies

Ortner (1996) szerint a vitában részt vevők egy része a kulturális ideológiákban rögzült és azok révén fenntartott női alárendeltségre, egy másik hányada az egalitáriánus társadalmak jellemzésére, harmadik típusa pedig annak leírására vállalkozott, hogy holott a férfiak felsőbbrendűek a legtöbb társadalomban, a nők is rendelkeznek hatalommal. Három kérdés tárgyalása futott párhuzamosan végig a nők antropológiájában, az egyik a férfiak és nők tekintélye közti különbségre, a másik a férfi-uralomra, a harmadik pedig a női hatalomra vonatkozott. Ortner úgy gondolja, hogy minden társadalomban egyetemes elfogadott az a kul-

turális feltételezés, miszerint a férfiaknak nagyobb a presztízse, függetlenül attól, hogy uralmi pozícióban vannak-e vagy sem, illetve attól, hogy a nők rendelkeznek-e hatalommal. Ilyen értelemben a szexuális asszimetria egyetemes. Ez a maga során nyilván kihat arra is, ahogyan a nők hatalmukat gyakorolhatják, valamint arra is, hogy miként értékelik hatalmukat, mennyi kulturális tekintélyt tulajdonítanak ennek.

A presztízsz/kulturális érték, valamint a politikai/gazdasági hatalom Ortneri megkülönböztetése a Weberi különbségtételen alapszik, az előbbi a státusz-csoportok hatalmára, az utóbbi pedig az osztályok autoritására vonatkozik. A példa, amelyre hivatkozik, közismerten tükrözi az ebben a kérdésben gyökerező problémát: miként szerez kulturális legitimitást a felfele törekvő politikai csoport. Ezért ismétli meg Ortner régebbi következtetését (lásd Ortner, 1981), miszerint a *gender* megértéséhez a legfontosabb értelmező kulcsot a tekintélyhez kapcsolódó kulturális fogalmak és gyakorlatok képezik. Hiszen maga a *gender* sem más, mint egy – a nyelvben, ideológiákban, intézményekben és mindennapi gyakorlatokban – megtestesülő presztízsz-rendszer, amely elkülöníti/megkülönbözteti a férfiasság és nőiség konstrukcióit, különféle szerepekhez és értékekhez kapcsolva őket. Ortner szerint elemzésünk akkor lesz a legteljesebb, ha összekapcsoljuk a kultúra antropológiai fogalmát az ideológia marxista felfogásával, és Williams mintájára a hegemonia fogalmával ragadjuk meg azt, ami kultúra és politikum határmezsgyéjén található, hiszen a hegemoniának egyaránt van egy kulturális/szimbolikus és egy társadalmi/anyagi dimenziója. Ezért a férfiak és nők közti hatalmi viszonyok kapcsán tulajdonképpen a nemi hegemoniák, avagy a tekintély által strukturált társadalmi rend jelenségét ragadjuk meg. Ezek a hegemoniák kulturálisan uralkodóak, társadalmilag beágyazottak, történetileg alakulnak ki és politikailag felépítettek, de ugyanakkor nem egyeduralmiak, hiszen minden társadalomban találunk olyan helyeket, ahol nem működnek tökéletesen. Ezért is van az, hogy ismét fel kell ismernünk: az antropológiának egyszerre kell figyelnie a „rendet” fenntartó, ismétlődő, uralkodó jelenségekre, valamint a „rendetlenséget” okozó, különös, alternatív, paradoxális eseményekre. Másfelől pedig mind a kulturális ideológiákra, mind pedig a társadalmi/hatalmi viszonyokra, amelyekben az előbbieket létrehozódnak, fennmaradnak, avagy megváltoznak. Ha ezt teszi, akkor a férfi-uralmi hegemoniák esetében is bizonyára felismer olyan helyzeteket, amelyek a nők hatalmát és presztízszét tükrözik, sőt, amelyek valamilyen társadalmi változás kiindulópontjai lehetnek ebben a tekintetben. És ezáltal, még egyszer, tanubizonyoságot tesz amellett, hogy milyen koncepciója van a tudományosságról, arról, hogy a tudományos kutatásnak mit kell keresnie, egyetemes törvényeket, avagy a partikularitást tükröző egyediségeket.

Ortnernek ez a későbbi munkája a legjobb alkalom arra, hogy áttérjünk a *gender* antropológiájának áttekintésére. Hiszen ez önmagában is nagyon jól jelzi az 1970-es években megjelent alapművéhez képest észlelhető változásokat. Ezek

a változások persze nem merülnek ki a használt fogalmak átalakításában (nem vezethetők vissza arra, hogy a nők alárendeltsége helyett most *gender* hegemoniákról beszél), hanem olyan finomításai a nemek közti hatalmi viszonyoknak tulajdonított jelentések megértésének, amelyek nyilvánvalóan az univerzalizmus-vita során váltak lehetségessé.

Feladatok

A hivatkozott szakirodalom alapján értelmezd az alábbi kijelentéseket:

- A nők antropológiája az 1970-es években az antropológiában is uralkodó maszkulin szemléletmód és elfogultság (*male bias*) leépítését tűzte ki célul, de a létező tudást nem csak kiegészíteni kívánta a nőkről való beszéléssel, hanem annak teljes átalakítására törekedett.
- A nők antropológiájában kibontakozó univerzalizmus-vita nem csak a nők alárendeltségét elemző és leleplező feminista szemlélet alapján alakult, hanem annak hatására is, ahogyan az antropológia mindig is kereste és keresi az egyetemes és a partikuláris közti viszony megértését.
- A nők antropológiája a nők és férfiak közti különbségtétel, valamint a megkülönböztetés társadalmi/politikai funkciójának tudatosításával dekonstruálja a kultúra homogén fogalmát, és a kulturális formák társadalmi használatára hívja fel a figyelmet. Éppen ezáltal mutat rá arra a szerepre, amit a kultúra (használat) játszik általában a társadalmi hierarchiák, és sajátosan a nők alárendelt státusának kialakításában.