

MAGYARI-VINCZE ENIKŐ  
**FEMINISTA ANTROPOLÓGIA  
ELVEK ÉS GYAKORLATOK KÖZÖTT**

Kiadja a DESIRE ALAPÍTVÁNY kiadója  
Igazgató: OVIDIU PECICAN

**Egyetemi jegyzetek sorozat**

**1**

© MAGYARI-VINCZE ENIKŐ

DESIRE

ISBN 973-86548-6-6

Borítóterv és tipográfia: BULIGA KRISZTINA

MAGYARI-VINCZE ENIKŐ

**FEMINISTA ANTROPOLÓGIA  
ELVEK ÉS GYAKORLATOK KÖZÖTT**



DESIRE

KOLOZSVÁR • 2006

A kötet megjelenését az  
APÁCZAI KÖZALAPÍTVÁNY  
támogatta

# TARTALOM

<b>BEVEZETÉS • MIÉRT ÉS HOGYAN BESZÉL(HET)ÜNK FEMINIZMUS ÉS ANTROPOLÓGIA VISZONYÁRÓL .....</b>	<b>7</b>
<b>I• A FEMINISTA SZEMLÉLET</b>	
Feminizmusok sokfélesége és egysége .....	19
A <i>gender</i> fogalma .....	28
A feminista megismerés problémái .....	35
<b>II• FEMINISTA ANTROPOLÓGIA</b>	
A nők antropológiája. ....	47
A nemek közti kapcsolatok antropológiája .....	77
Feminista etnográfiaiak .....	98
Feminizmus és antropológia .....	105
<b>III• ESETTANULMÁNYOK</b>	
A patriarhális rend – alulról és felülről .....	115
A nemi alapon történő hátrányos megkülönböztetés .....	130
A feminista tanulmányok szükségessége .....	138
Social Exclusion at the Crossroads of Gender, Ethnicity and Class .....	213
<b>BIBLIOGRÁFIA .....</b>	<b>208</b>



# BEVEZETÉS

## MIÉRT ÉS HOGYAN BESZÉL(HET)ÜNK FEMINIZMUS ÉS ANTROPOLÓGIA VISZONYÁRÓL

Sokak számára furcsán hangozhat a feminizmusnak valamilyen tudományággal való összekapcsolása. Feminizmus és antropológia a mi esetünkben az a két terület, amelynek a találkozási pontjairól fogunk ennek a tankönyvnek a keretében beszélni, de ugyanígy, nyilván, feminizmus és szociológia, feminizmus és pszichológia, történelem, pszichológia, stb., de biológia, sőt informatika kapcsolatáról is szólhatnánk.

Azoknak furcsa, vagy legalábbis szokatlan ez a megközelítés, akik számára a feminizmus csak társadalmi, avagy politikai mozgalmat jelent, elkötelezettséget bizonyos értékek iránt, aminek folytán – feltételezeten – semmi köze nem lehet az értékmentesség alapján meghatározott tudományossághoz. De, amint látni fogjuk, a feminizmus nem csak politikai doktrínák és mozgalmak összessége, hanem elméleti paradigma is, amely – viszonylag rövid története során, az 1960-as évektől errefelé – olyan tudást halmazott fel, amit manapság sehol, semmilyen diszciplínában, egyetemen, kutatóintézetben nem lehet megkerülni. Mint ilyen pedig, többek között, új szemléletet honosított meg magáról a tudományosságról és nyilván saját magának ehhez való viszonyáról is.

Amikor a feminizmusnak valamilyen tudományággal (esetünkben az antropológiával) való kapcsolatát tekintjük, akkor főként ebben a változatában érdekel bennünket, mint megközelítési mód, avagy mint a megismerés bizonyos elmélete és gyakorlata. Persze, látni fogjuk, hogy a feminista perspektíva egyik sajátossága éppen a politikum/társadalom és a tudományosság közti éles határvonal megkérdőjelezése, olyan praxis meghonosítása, amely felismeri a megismerés társadalmi meghatározottságát és az értelmiségi/a tudós társadalmi szerepét.

Egyébként a tudományosságról, illetve a tudományosság és a társadalmi gyakorlat kapcsolatáról az évszázadok során különféle elképzelések éltek. A „tisza tudományosságról” avagy a „tisza akadémikusról” vallott elképzeléseket hol kiegészítették, hol elnyomták, hol maguk fölött tudták azok az eszmék, amelyek a tudományos megismerésnek mint társadalmi/morális gyakorlatnak és a tudósoknak mint közéleti szereplőnek fontosságát és szerepét hangsúlyozták.

A filozófia Voltaire, Hume, Montesquieu által is képviselt klasszikus hagyománya szellemében a gondolkodók mind az emberi viselkedés magyarázatában,

mind pedig a társadalmi változásban érdekeltek voltak. A 19. század nagy elméletalkotói (Comte, Marx, Weber, Durkheim), holott nem szüntek meg társadalomkritikusok is lenni, jelezték azt a váltást, ami talán végképp a 20. században történt meg Parsons elképzelésében, mely a tiszta elmélkedés és az elvont társadalomtudomány iránti elköteleződést tolta előtérbe. A frankfurti iskola (Adorno, Marcuse és Horkheimer képviselésében), nyilván meghatározott történelmi körülmények között, ezzel szemben az ideológiakritika fontosságát hangsúlyozták, illetve azt, hogy a fasizmus miként delegitimálta egyszer és mindenkorra a nagy narratívákat és a mindent átszövő ideológiákat. Amerikai változatában (Riesman, Goffman, DuBois személyében) ez a szemlélet a faji egyenlőtlenségekkel és a fogyasztói ideológiával jellemezhető kapitalizmus kritikáját tartotta fontosnak. Mindezt tetőzték az 1960-as évek radikális társadalmi mozgalmi és a hagyományos diszciplináris tudás poszt-strukturalista kritikája, majd a '70-es évek felszabadító mozgalmi, amelyek a társadalmi változás új aktorait és elemzőit (köztük a nőket, a színesbőrűeket, a szexuális kisebbségeket, a poszt-koloniális alanyokat) jelenítették meg mind a közéletben, mind pedig a tudományban.

Ezek végképp tudatosították: nem létezik olyan egyetemes perspektíva, amely szempontjából feltárhatnánk a teljes igazságot a társadalmi valóságokról, hanem csak részleges, helyhez kötött és ennél fogva akarva-akaratlan elkötelezett tudások léteznek egymás mellett, mintegy tükrözve annak a társadalmi környezetnek a különbségeit és egyenlőtlenségeit is, amelynek ők is termékei.

Sokak számára még ma is, vagy ma ismét, az az álláspont a mérvadó, amely a tudományt az ideológiával és a vallással szemben határozza meg, sőt, és ez a fontosabb a mi kérdésfelvetésünk szempontjából, összeegyeztethetetlennek tartja bármilyen értékopcióval és elkötelezettséggel. Ennek folytán az „igazi” tudós identitásához hozzátartozónak véli azt, hogy ő objektív, semleges és értékmentes, és kijelentéseiben semmiféle társadalmi/politikai elkötelezettségnek nincsen helye.

Persze ez, mint eszmény, vezethet bennünket a tudományos megismerés során. Csak a kérdés az, hogy létezik-e valójában ilyen fajta megismerés, ami egyetemes igazságokat fogalmaz meg, vagy pedig a megismerést számos olyan tényező befolyásolja, amit jobb, ha tudatosítunk, mint ha elrejtünk, nem-létezővé teszünk. Itt elsősorban gondolhatunk azokra az elméleti keretekre, amelyeket minden társadalomtudós magáénak vall, azokra a fogalmakra, illetve azokra a módszertani meggyőződésekre, amelyekre a kutatásait alapozza. Nyilván, hogy ezek a fogalmak és koncepciók, illetve a kiválasztott módszerek és módszertani elvek befolyásolják azt, amit a tudós meg képes látni és láttatni a valóságból, hiszen strukturálják kérdésfelvetéseit és azt, hogy mi fontos számára a létező problémahalmazból. Ami már, a maga során, természetesen túlmutat az elméleti paradigmák általi meghatározottságon a kutató társadalmi pozíciója, életszemlélete, értékrendje fele. Emellett nyilván nem érdektelen a tudományos megismerés szem-



pontjából az sem, hogy mi történik azokkal az ismeretekkel, amiket produkál. A tudós ember nem játszhatja el azt a semleges személyt, akit egyáltalán nem érdekel, hogy az ő ismereteit ki fogja használni, mire fogja használni, esetleg ki ellenében fogja használni. Tulajdonképpen ezeknek a problémáknak a tudatosítása is hozzátartozik annak a felismeréséhez, hogy a megismerés mindig helyhez kötött, illetve mindig valamilyen elméleti paradigmához, és akart-akaratlan alkalmazáshoz kötött.

Ezek felismerése mellett a feminizmusnak mint elméleti paradigmának azért is fontossága van, mert tudatosítja azt, hogy a megismerő alany megtestesült alany. A megismerő személye nem egy absztrakt személy, aki bármit, bármikor megismerhet, aki bármilyen információhoz hozzáférhet, hiszen, például, a megismerőnek a neme fontos tényezője magának a megismerés folyamatának. Ez talán a legkifejezettebben az antropológiai terepmunkában van így. Mert az antropológiai terepmunkának a legfontosabb eszköze maga az antropológus személye. És ehhez a személyhez nyilván hozzátartozik a test, illetve a testről vallott kulturális felfogások, a (női és férfi) testtel kapcsolatos hiedelmek és tabuk, amelyek mind az antropológus saját társadalmát, mind pedig a vizsgált társadalmat jellemzik. Mindezekért mondhatjuk, hogy ha ezen szempontok szerint közelítjük meg feminizmus és antropológia viszonyát, akkor egyáltalán nem képtelenség erről beszélni.

Ami személyes opcióimat és kereséseimet illeti, el kell mondanom azt, hogy valószínű jómagam is egy hagyományos akadémikusi álláspontról indulva találkoztam a feminizmussal. Eredetileg tehát nem a társadalmi aktivizmus, nem a társadalmi egyenlőtlenségek eme formájára való odafigyelés volt az, ami elindította bennem a keresgélést és végül is a feminizmussal való találkozást, hanem az a kutatásom, amit Romániában végeztem nacionalizmusról, illetve etnikai identitáspolitikáról. Ezt a jelenséget a román-magyar kapcsolat összefüggésében tekintetem és az esettanulmány, amin keresztül a román, illetve a magyar identitáspolitikákat vizsgáltam a kolozsvári egyetemre vonatkozott.

Azon túl, hogy az elemzésemhez információkat gyűjtöttem, azokat rendszereztem és értelmeztem, nyilván, mint minden más kutatásban, ebben is felmerültek számomra különféle etikai, illetve kutatás-politikai kérdések. Az a kérdés többek között, hogy milyen pozícióból beszélek, milyen szemszögből elemzem a román és a magyar identitáspolitikát. Illetve ezt a pozíciót ki hogyan határozza meg. „Romániai magyar” lévén, ennek számomra bizonyos előírásokat és normákat kellett volna jelentenie. Nyilván ezekbe mintegy beleszocializálódtam, ezt tanulhattam az iskolában, otthon, munkahelyen. A kulturális intézmények azt közvetítették felém, hogy egy romániai magyarnak születésénél fogva elkötelezettnek kell lennie azon értékek, hagyományok, gondolkodásmódok mellett, amelyek meghatározták a romániai magyar értelmiség munkáját (1918-tól errefele legalábbis).

Ebbe a hagyományba nem igazán fér bele az önkritika, illetve ha valaki kritika-  
ilag viszonyul ehhez az értelmiségi tradícióhoz, akkor nyilván ezt mindenféle  
szankciók és kizárások követik. Ennek ellenére kutatásomban megpróbáltam el-  
fogulatlan lenni mindkét oldallal szemben, mind a román, mind a magyar féllel  
szemben, miközben nyilván tudatosítottam magamban azt, hogy ennek az „elfo-  
gulatlanságnak” megvannak a maga korlátai és nyilván következményei is. Keres-  
tem azt a harmadik pozíciót, amelyből a kritikai szemlélet, amit mindkét irányba  
lehet érvényesíteni, legitim és elfogadható. Adott ponton éppen ezt találtam meg  
a feminizmusban, ami rendelkezéseimre bocsátott egy olyan álláspont- és érték-  
rendszer, mely a kritikus és önkritikus hangokat lehetővé teszi.

Miért fontos ez, vagy hogyan működik ez éppen a nemzeti ideológia és a naciona-  
lizmuskutatás szempontjából? A feminista álláspont szerint az a nemzeti identitás-  
konstrukció, amit a nacionalizmus produkál, tulajdonképpen egy falcs képre támasz-  
kodik. Ennek az egyik alapvető jellemvonása az a feltételezés, hogy mindazok, akik egy  
nemzetnek a tagjai, alapvetően hasonlóak és a belső homogenitás, illetve a másik  
nemzeti csoportról való mindenkori és egyértelmű elkülönülés az, amely a csoporto-  
kat jellemzi.

Feminista szempontból azért volt viszonylag könnyű ezt a homogén identitáské-  
pet dekonstruálni, mert végül is a feminizmus az, amely bevezeti a kutatásba a nemek  
közti kapcsolatok és különbségek kérdéskörét. Tehát hozzájárul annak tudatosításá-  
hoz, hogy az identitásnak nagyon sok formája van. Ennek alapján (is) kimondhatjuk  
azt, hogy amikor nemzetről beszél, a nacionalista ideológia tulajdonképpen eltekint a  
nemek közti különbségektől, illetve ezeket nem létezőnek nyilvánítja, és a nemzeti  
identifikációt tekinti az ember mindenkori és primordiális meghatározottságának.  
Pontosabban bizonyosképpen kezeli és értelmezi ezeket, úgy téve, mintha azok a sze-  
repek amiket a nőknek és a férfiaknak szán a nemzet fenntartásában, a nők és férfiak  
veleszületett, „természetes” tulajdonságaiból következnenek.

Ez az útvonal vezetett tehát engem a feminizmushoz, és ahhoz hogy ezt nyíl-  
tan vállaljam, mint a társadalom- és kultúr-kritikai szemlélet egyik lehetséges  
megnyilvánulását, avagy mint olyan pozíciót, amelyből, például nacionalizmusról,  
dekonstruktívan lehet beszélni de úgy, hogy közben valami újat is építész más ér-  
tékek mentén.

Annak ellenére, hogy tankönyvemben ezt nem tárgyalom, ha csak röviden is,  
de meg kell azért itt azt is említenem, hogy a nacionalizmus miként kezeli a ne-  
mek közti különbséget és ennek a jelenségnek a feminista tanulmányozása mi-  
lyen témákra koncentrál. Ezek a kutatások viszonylag új keletűek, az 1980-as és  
'90-es évektől errefele kezdtek sokan azzal foglalkozni, hogy a nemzeti ideológiák  
milyen nőképeket dolgoznak ki, illetve a maszkulinitásnak milyen formáit tartják  
elfogadhatónak, autentikusnak, a nemzettel együvé tartozónak. Többek között  
arra mutatnak rá, hogy a nemzeti ideológiák alapvetően a nőt mint a nemzet any-  
ját reprezentálják. Tehát a nő számára bizonyos fajta tevékenységeket, szerepeket

tartanak természetesnek, normálisnak, elfogadhatónak. A kutatásoknak egy másik fejezete olyan kérdésekre irányul, mint például abortusz, reprodukciós politikák, demográfiai politikák, rámutatva arra, hogy az emberi életnek azok a jelenségei, amelyek talán a legintimebb, legprivátabb szférához tartoznak, a politika számára, így a nacionalista politika számára is kitüntetett fontossággal rendelkeznek. Lévén, hogy a nacionalista ideológia arra az elképzelésre épül, miszerint a nő a nemzet anyja, a nő szerepe a nemzet biológiai újratermelése, akkor innen már csak egy lépés számára annak a „következtetésnek” a levonása, hogy az abortusz nem csak gyermek-, hanem nemzetgyilkosság is. A kutatásoknak egy másik iránya a nemi erőszak, és a nők ellen elkövetett erőszak témája köré csoportosult, és az 1990-es évek második felében – főként a jugoszláviai háború kapcsán – számos olyan elemzés látott napvilágot, amely bemutatta azt, hogy a nők elleni erőszak miként válik az interetnikus háborúk eszközévé, tehát, ennek révén, miként törekszik az egyik etnikai csoport a másik csoport, értsd „ellenség” felszámolására, illetve uralására.

Tankönyvem első két fejezete a feminista szemlélet, illetve a feminista antropológia kérdésfelvetéseit, válaszait, dilemmáit tárja az olvasók elé, alapvetően a kapcsolódó angolszász antropológiai és feminista irodalom alapján. Közben, természetesen, számos olyan társadalmi problémára is rávilágít, amely a nemek közötti kapcsolatoknak velejárója és amely a maga során azt tükrözi, hogy a nemek megkülönböztetése nem csak önmagában létező hatalmi jelenség, hanem a tágabb kontextusban zajló kulturális különbségeket, ezek társadalmi létrehozatalát, fenntartását és egyenlőtlenségekké való átalakítását is reprezentálja.

A kötet harmadik fejezete saját kutatásaimba nyújt betekintést. Most csak annyit előlegeznék meg mindebből, hogy ezek tükrözik azt a változást, amit az elmúlt években jómagam is átéltem mikor a „tisza” elmélkedés álláspontjáról elmozdulva, az alkalmazott tudományosság esélyein kezdtem gondolkodni. Az egyetemi szférán belül bizonyára sokan azért fognak bele egy-egy téma vizsgálatába, mert az „logikusan” következik egy-egy diszciplína érdeklődési köréből. Érdekelt kezdél lenni bizonyos elméletekben, vagy akár vonzóak lesznek számodra bizonyos társadalom és kultúra-teóriák például arról, hogy miként alakulnak a nemek közötti kapcsolatok, avagy a nemi identitások, és célként követed azt, hogy az empirikus anyagon keresztül valamivel hozzájárulj ennek az elméletnek a továbbépítéséhez. Az ilyenfajta döntésekhez persze akarva-akaratlan mindannyiunk esetében hozzátartozik az akadémiai karrierépítés is, mert az egyetemi tanárok, kutatók pályája nyilván bizonyos szempontok szerint halad előre (mint minden más pálya, egyébként) és ezek többek között a közölt tanulmányokra, a tanulmányírás bizonyos akadémiai kritériumrendszerére vonatkoznak.

Nyilván az én esetem nem egyedi eset, csak példaképp hozom fel arra, hogy feminista tanulmányokat, kutatásokat lehet folytatni tulajdonképpen azzal a cél-

lal, hogy a feminizmus, mint elméleti paradigma fejlesztéséhez hozzájárulj. Ami önmagában nagyon érdekes dolog lehet. De mit változtat ez a vizsgált problémák helyzetén? Mire jó, mire használ ez az egész? Tulajdonképpen nemrég volt alkalmam arra, hogy úgymond egy fordított kutatási logika szerint végezzem vizsgálataimat, vagyis nem elméleti paradigmákból és kérdésfelvetésekből, és nem is csak valós társadalmi problémákból kiindulva, hanem azzal a céllal végeztem el a kutatást, hogy annak eredményeit fejlesztési tervekben használni lehessen.

Ez a fogamzásgátlók használatára és az abortuszra vonatkozó kutatás volt, és egy kolozsvári civil szervezet megrendelésére készült. Ez a szervezet Románia számos megyéjében évek óta irányít egy programot, amely nőgyógyászok, családorvosok és nővérek számára tart kurzusokat a fogamzásgátlásról, illetve a fogamzásgátló módszerekről és implikálva van az ingyen fogamzásgátlók terjesztésének hálózatába. Abban az évben azt akarta megtudni, hogy miként lehet eljutni azokhoz a társadalmi kategóriákhoz, akik számára – a lefuttatott programok ellenére – az abortusz továbbra is a fogamzásgátlás fő eszköze maradt. Ennek érdekében rendelt tőlem kutatást, amelyet most már második éve folytatok, immár jómagam, újabb pénzügyi lehetőségek után keresgélve. Mostanra igen sokat változott az az elképzelésem, amit eredetileg ennek a kutatásnak a fontosságáról és használatáról gondoltam.

Eredetileg úgy képzeltem, mintegy beleélve magam munka-adóm szemléletébe, hogy a legfontosabb dolog amit tehetünk az az, hogy növeljük annak reális esélyeit, hogy a nők a terhességmegszakítás helyett a fogamzásgátlást használják. Mihelyt azonban szászvárosi (Hunyad megye) terepmunkám során eljutottam nem csak román, hanem Roma nőkhöz is, kérdésfelvetéseim és céljaim sokat változtak. A reprodukív egészség témájában felsejtett előttem az a társadalmi probléma, hogy miként működik a Roma nők esetében a kirekesztés jelensége mind „faji”, osztály, mind pedig nemi alapon.

Interjúimat és résztvevő megfigyelésemet a helyi Roma közösségekben és a helyi orvosi társadalomban, valamint romániai aktivista Roma nők körében folytattam, azt a módot is vizsgálva, ahogyan a romániai Roma-politikák és reprodukív-politikák kezelik (pontosabban elmulasztják kezelni) a Roma nők sajátos helyzetét. Közben megerősödött bennem az a meggyőződés, hogy főként az „érzékenyek” tartott társadalmi témák esetében különös figyelmet kell fordítanunk arra, hogy ki, miként és mire használhatja kutatásunkat.

Feminista antropológusként arra törekedtem, hogy leírjam és értelmezsem, miként működik a Roma nők társadalmi kizárása és sokrétű hátrányos megkülönböztetése, például a reprodukív egészség jelenségén keresztül. Az lett számomra fontos, hogy például kimutassam, milyen ellentmondásos üzeneteknek vannak kitéve: a hagyományosnak tartott Roma értékek mentén (melyeket a domináns Roma mozgalom a maga során képvisel és fenntart) azt várják el tőlük,

hogy minél több gyereket szülnenek, míg a többségi társadalom azt az üzenetet közvetíti számukra, hogy a „Roma túlszaporodás” nem kívánatos.

Ilyen körülmények között azt akartam, megérteni és megjeleníteni, hogy miként gondolkodnak, éreznek és cselekednek ők maguk mindennapjaik során, és miként tudják érvényesíteni azokat a reprodukcióval kapcsolatos egyéni döntéseiket, amelyeket anyagi helyzetük, érzelmi kötődéseik és társadalmi kapcsolataik alapján hoznak. Így próbáltam a magam részéről megerősíteni a döntésük alapján álló morális felhatalmazottságukba vetett hitüket. Másfelől azzal érveltem a közpolitikák irányába, hogy olyan stratégiákat kellene életbe léptetni mind a Romapolitikában, mind pedig a reprodukciós politikában, amelyek sem nem pronatalista, sem pedig szaporulat-ellenőrzést nem követnek, hanem a Roma nők reprodukív egészségét tartják szem előtt, élethelyzetükön és státusukon próbálva javítani úgy, hogy – sokszor kényszerű – döntéseik (legalább) ne vezessenek helyzetük és állapotuk romlásához.

Véleményem szerint ez a történet tükrözi a leginkább személyes elképzelésemet e tankönyv témájáról, feminizmus és antropológia viszonyáról. Úgy gondolom, hogy a feminista antropológiának azért és úgy van létjogosultsága, mert képes arra, hogy felszínre hozza a nemiségben, illetve a nemiség kulturális kezelésében rejlő hatalmi viszonyokat és társadalmi egyenlőtlenségeket. Mindenekelőtt pedig arra, hogy az antropológia kutatási eszközeivel megerősítse azokat a társadalmi szereplőket, akiknek a hangjai a leginkább hallhatatlanok a domináns közösségi és intézményes vélemények kontextusában, de akik – létezésüknél fogva – megjelenítik a homogénnek tartott etnikai csoportokon belüli sokféleséget, sőt, az uralmi rendszerekkel szembeni belső kritikai álláspontokat is.



**I.**

**A FEMINISTA SZEMLÉLET**

**FEMINIZMUSOK SOKFÉLESÉGE ÉS EGYSÉGE .....19**

Feminizmus – többes számban  
A liberális feminizmus és a törvény előtti egyenlőség  
A marxista feminizmus és a nemek közti egyenlőség rendszer-akadályai  
A radikális feminizmus és a különbség/a különböző csodálata  
A feminizmus mint identitáspolitika

*Feladatok*

**A GENDER FOGALMA ..... 28**

Biológiai nem és társadalmi nem  
A szexuális vágy társadalmi konstrukciója  
Gender mint nemi identitás  
Gender mint a nemek közti kapcsolatok összessége  
Gender mint uralmi rendszer

*Feladatok*

**A FEMINISTA MEGISMERÉS PROBLÉMÁI ..... 35**

A feminista tanulmányok intézményesítése integráció és autonómia között  
A kritikától egy új tudás létrehozásáig és vissza  
A (feminista) elmélet és gyakorlat közti feszültséggel telített viszony  
Feminista ismeretelméletek

*Feladatok*



*Ahhoz, hogy feminizmus és antropológia viszonyáról beszéljünk, kiemelve azt, hogy a kettő találkozási pontjain milyen új elképzelések és problémák jönnek elő, előbb meg kell ismerkednünk a feminista szemlélet jellemzőivel. A tankönyv első fejezete éppen ezt a célt követi. Először a feminizmusok sokféleségéről és identitás-politikai problémáiról tárgyal, miközben kiemeli a nemek közti kapcsolatoknak mint hatalmi viszonyoknak a szerepét a társadalom szerveződésében. Továbbá a gender fogalmának feminista értelmezéseit mutatja be, rámutatva arra, hogy e kategóriának az analitikus potenciálja éppen abban áll, hogy segítségével mind az önmagukban létező nemek közti kapcsolatok társadalmi meghatározottságára és kulturális felépítésére, mind pedig az egész társadalmi rendet artikuláló osztályozási rendszerek működésére rá tudunk mutatni. Végül, de nem utolsó sorban ez a fejezet a feminista megismerés problémáit vizsgálja meg, arra keresve választ, hogy melyek a feminista kutatás sajátosságai az alkalmazott módszerek, a vizsgálat módszertana és a felmerülő ismeretelméleti kérdések vonatkozásában. A fejezetnek mint egésznek az üzenete az, hogy – hasonlóan az antropológia sokféleségéhez – a feminizmus is igen különféle szemléletmódokban létezik és mint ilyen találkozik diszciplínánk többféle ágazó irányzataival.*



## FEMINIZMUSOK SOKFÉLESÉGE ÉS EGYSÉGE

### FEMINIZMUS – TÖBBES SZÁMBAN

Különböző osztályozási rendszerekben szoktak feminizmusok különböző ágazatairól beszélni. Az egyik – talán a legszokványosabb – kritérium szerint a liberális, marxista és radikális feminizmust különítik el egymástól. Ez a felosztás követi a többé-kevésbé hagyományos politikai ideológiák menti elkülönülést és mintegy ideáltípusokat ragad meg, melyek elemei azonban – főként manapság, a valóságban – keverednek egymással.

Amint látni fogjuk, mindegyik típusú feminizmus kritikailag viszonyul ahhoz a politikai ideológiához, amihez (neve, ill. alapbeállítodottsága szerint) kapcsolódik, kivéve a radikális feminizmust, amelynek nincsen klasszikus ideológiai megfelelője. Mindhárom közös jellemzője az, hogy tudatosítja: a nők nemüknél fogva rendszeresen igazságtalanságokat szenvednek el, hátrányos helyzetben és alárendelt pozícióban vannak. A különbség ezen irányzatok között abban áll, ahogyan meghatározzák ki tartozik a nő kategóriájába, vagy abban, hogy miben jelölik meg a hátrányos helyzet forrását, illetve abban, ahogyan javítani próbálnak rajta (Whelehan, 1995).

Egy másik osztályozási rendszer az egyenlőség-feminizmust a különbség-feminizmustól különbözteti meg. Észrevesszük majd, az előbbi főként a liberális és marxista, az utóbbi pedig a radikális feminizmus eszmevilágára utal. Annak függvényében, hogy miként kezeli a nők helyzetét a társadalmi struktúrákkal és mechanizmusokkal szemben, az ún. *victim feminism* különbözik az ún. *power feminism*-től. A kifejezések önmaguktól beszélnek: az előbbi a nők kiszolgáltatottságát és rendszer általi meghatározottságát veszi észre, az utóbbi pedig aktivitásukat, erejüket, sőt, hatalmukat hangsúlyozza mindazokkal az erővel szemben, amelyek behatárolják mozgásterüket. Abból a szempontból, hogy mennyire radikálisak a megváltoztatandó tényezők vonatkozásában, az említett irányzatokat (és mellettük még jónéhányat) néha három másik nagy kategóriába is sorolják, úgy mint a reform, az ellenálló és a lázadó feminizmus (Lorber, 2001).

## A LIBERÁLIS FEMINIZMUS ÉS A TÖRVÉNY ELŐTTI EGYENLŐSÉG

Amikor a liberális feminizmus ideológiai kontextusáról beszélünk, akkor nyilván tudnunk kell, hogy a liberális koncepció hagyományosan az egyének törvény előtti egyenlőségét alapvető fontosságú társadalom-szervező elvnek tekinti. Mintegy azt feltételezi, hogy az egyén elvontan létezik, nem határozzák őt meg társadalmi kapcsolatai és pozíciói, ezektől függetlenül él jogaival amennyiben veleszületett képességei (mindenekelőtt a racionális gondolkodás készsége) ezt megengedik. Ezt a meggyőződést tükrözi az emberi jogok egyetemes nyilatkozata, ezen az alapon terjesztik ki a szavazati jogot, a munkához való jogot, a tanuláshoz való jogot egyre több társadalmi csoport irányába, de furcsa mód ugyanezen az alapon zárják ki a nőket évszázadokon keresztül abból a kategóriából, amelyre az egyetemes emberi jogok doktrínája vonatkozik. Sokatmondó ebben a tekintetben az, hogy két évszázadnak kellett eltelnie a francia forradalomtól míg a nők bekerültek az „ember” kategóriájába és szavazati jogot kaptak. A legtöbb európai országban a második világháború körül vagy után történt meg ez a változás. A harmadik világ országaiban pedig a független nemzeti államok kialakulása során került erre sor.

Míndezek alapján érthető, hogy a liberális feminista miért azzal van elsősorban elfoglalva, hogy feltárja, milyen okai vannak a nők (az emberiség fele) kizárásának a politikai jogokat élvező ember kategóriájából. A liberális feminizmus „ős-anya”, Wollstonecraft (1792) azt fejtegeti, hogy a nők azért nem rendelkeznek a közéletben való részvétel képességével, mert nincs megadva nekik az a lehetőség, hogy értelmüket fejlesszék, tehát, vonja le a következtetést, ha a társadalom biztosítani fogja jogukat a tanuláshoz, akkor – a férfiakhoz hasonlóan – ők is megvalósíthatják magukat. Azt feltételezi ez az elképzelés, hogy a törvény előtti egyenlőség biztosítása révén megszűnik a nők és férfiak közötti egyenlőtlenység minden formája. Wollstonecraft szerint a nők magánszférába való kényszerítése ahhoz vezet, hogy azt tanulják meg saját magukról, hogy testükkel, szépségükkel kell foglalkozniuk és tulajdonképpen a maga során ez a testbezártság akadályozza meg azt, hogy a közélet különböző területein érvényesítsék magukat. A testbezártság avagy a saját testre való fokozott odafigyelés azonban nem biológiai adottság, mondja Wollstonecraft, hanem a nők szocializációjának a következménye. Megtanulod, hogy ez a dolgod, ezzel kell foglalkoznod, ettől vagy nő. Mégis, adott ponton úgy gondolja, hogy a testiség, a nőiség, pontosabban a hagyományos értelemben vett nőiesség a korlátja a nők érvényesülésének és egyenjogúságának. És az is benne van ebben az elképzelésben, hogy a nő akkor válik egyenlővé a férfival, amikor meghaladja ezeket a korlátait. A felelősség tehát az övé: választhat, mit akar. Persze abban az esetben, ha megadatik neki, hogy a férfiakhoz hasonlóan politikai jogokat élvezzen. Ezen túl ez az irányzat nem törődik a nő társadalmi meghatározottságával, sem pedig azokkal a kulturális koncepciókkal,

amelyek hálójában „választási szabadsága” erős korlátokba ütközik és távolról sem a szabad akarat leképezéseként nyilvánul meg.

Eme eszméknek köszönhetően a liberális feminizmus az ún. egyenlőség-, illetve reform-feminizmus egyik válfaja, mely a nők egyenjogúsítását az adott (kapitalista) struktúrán belül képzelel el, mégpedig anélkül, hogy a férfi-uralmi társadalmi rendet valamivel is megváltoztatná. A 20. század liberális feminizmusa valamivel továbblép ezen, de ezzel együtt – és annak ellenére, hogy precedense a maga korában a legradikálisabbnak számított – az 1960-as évekre a feminizmus legmoderáltabb válfajává válik. A meritokrácia érintetlen eszméjének szellemében ugyanis a nőket hibáztatja azért, mert nem képesek a patriarhális társadalmat megváltoztatni és nem képesek ugyanolyan státusokba kerülni a közéletben mint a férfiak. A liberális feminizmus csapdája az, hogy úgy adja meg a nőknek a munkaerőpiacon való elhelyezkedés lehetőségét, hogy nem is akar változtatni az azt uraló osztály-viszonyokon, sem pedig a magánszférán belüli munkamegosztás elvein. Legújabbban a liberális feministák „az egyenlő munkáért egyenlő bér” elvét próbálják a gazdaságban érvényesíttetni, de továbbra sem tudnak mit kezdeni azzal, hogy a nők előremenetele minduntalan az „üvegplafonba” ütközik, és továbbra sem foglalkoznak azzal, hogy sok nő társadalmi és családi pozíciójánál fogva nem rendelkezik azokkal az erőforrásokkal, amelyek szükségesek lennének ahhoz, hogy formális jogaikkal úgy éljen, mint a férfiak, avagy a privilegizált helyzetben levő más nők. Tankönyvem harmadik fejezetében visszatérünk erre a kérdésre. Az ott közölt második esettanulmány többek között azt tárgyalja, hogy a valós egyenlőség megteremtése érdekében miért nem elégséges az egyenlő jogok törvénykezése, és miért kell ezt kiegészítenie a diszkrimináció-ellenes szabályozásnak, valamint a kiindulópontok kiegyenlítésére irányuló pozitív megkülönböztetés törvényeinek.

### **A MARXISTA FEMINIZMUS ÉS A NEMEK KÖZTI EGYENLŐSÉG RENDSZER- SZER- AKADÁLYAI**

A marxista feminizmus a feminizmus ún. második hullámának az egyik válfaja és, mint ilyen, kritikailag viszonyul a liberális feminizmushoz is, mint a kapitalista rendszerbe zárt női egyenjogúság ideológiájához. A valóságban azonban néhány fontos vonatkozásban igenis hasonlít az utóbbihoz, mindenekelőtt azért, mert ő maga is az egyenlőség- illetve a reform-feminizmust jeleníti meg.

De előbb lássuk a köztük levő különbségeket. Elsősorban azt kell megemlítenünk, hogy marxista gyökerei ellenére a marxista feminizmus kritikus a marxizmus osztály-determinizmusával szemben és nyilvánvalóan az osztálykülönbségek mellett nemi egyenlőtlenségekről is beszél, ezeket egyrészt a kapitalista rendszernek, másrészt pedig a patriarhális nemi rendnek tulajdonítva. Ennek az eszmeiségnek a kontextusában érthető az, hogy a nőket miért konceptualizálja osztályként, úgy tartva, hogy a szexualitás éppolyan centrális kategória a feminizmus

számára, mint amilyen a munka a marxizmus számára. Vagyis: amennyiben a munka, illetve a termelési eszközökhöz való viszony és a munkaerőpiacon elfoglalt hely a kapitalizmusban meghatározza az egyén osztály-hovatartozását, annyiban a szexualitás, illetve a reprodukcióban játszott szerep is determinálja a nők státusát a társadalmi nemek rendszerében. Illetve, pontosabban a kettő összekapcsolódása határozza meg végső soron a nők pozícióját mind a magán- mind pedig a köz-életben. Amikor a hagyományos marxizmus munkáról beszél, akkor nem gondol a nők munkájára, pontosabban nem foglalkozik ezek láthatatlan munkájával (a háztartási munkával, a gyerekszüléssel és a gyerekneveléssel) és nemük szerint nem tesz különbséget a munkaerőpiacon munkaerejüket eladó munkások között. A marxista feminizmus, érthetően, mindezekre figyel, mert úgy gondolja mint például Kuhn és Wolpe (1978) vagy Barrett (1988), hogy a nők fizetetlen házimunkája és fizetett munkaerőpiaci munkája együttesen járul hozzá nem csak helyzetük meghatározásához, hanem mind a kapitalizmus, mind pedig a patriarhátus fennmaradásához. A kettő ugyanis összefügg, egymást támogatja. Hiszen ahhoz, hogy a munkaerő újratermelődjön, mind biológiailag, mind pedig fizikailag nap-mint-nap, szükség van a nők meg nem fizetett házimunkájára, amely ilyenként beépül a piacon eladott munkaerőbe mint nem honorált többletérték. Éppen ez a fizetetlen házimunka rejtett gazdasági funkciója és ennek ellátása a patriarhális gondolkodás és gyakorlat miatt a nőkre hárul. Ami pedig a munkaerőpiacon belüli nemek közötti munkamegosztást illeti, megfigyelhető, hogy számos jelenség – mint például a szakmák vízszintes és függőleges szegregációja, avagy a részleges foglalkoztatottság, avagy a szakszervezeti mozgalom maskulin irányultsága, avagy „a női munkaerő mint tartalék” ideológiája és gyakorlata – a nők hátrányos helyzetét teremti meg és tartja fenn. A „férfi mint pénz- és kenyér-kereső” modell uralma nem csak a burzsoá család esetében vonja meg a nőktől a független társadalmi státust, hanem a munkásosztálybeli nőktől is. A patriarhális ideológia tehát a kapitalista viszonyokon innen és túl is szerepet játszik a nők alárendelt helyzetének létrehozatalában és legitimálásában. De a marxista feminizmus ezt nem tudatosította eléggé, és hitt abban, hogy a kapitalista rendszer megváltozásával megváltozik a nemek közti kapcsolatok rendje is. Azt, hogy ez nincs így, mi bizonyítja jobban annál mint az, hogy a szocialista társadalmakban – az ún. női (fentről irányított) emancipáció ellenére – is fennmaradtak azok a kulturális és társadalmi mechanizmusok, amelyek a házimunkát és a gyereknevelést többnyire vagy kizárólag a nőkre hárították annak ellenére, hogy „a munka hőseiként” a férfiakkal együtt termeltek és jövedelmeikkel hozzájárultak a családi költségek fedezéséhez. Erről a jelenségről szól – Románia vonatkozásában – tankönyvem harmadik fejezetének első esettanulmánya.

Amennyiben a marxista feminizmus is az egyenlőség eszméje köré építi fel kritikáját és az igazságosabb társadalom létrehozataláról vallott elképzeléseit, – liberális társával együtt – az egyenlőség-, illetve reform-feminizmusokhoz tarto-

zik. Az egyenlőtlenség forrásait másban látja ugyan mint az utóbbi, de alapvetően nem tud lázadni a patriarhális nemi rend fundamentális feltevései ellen, a nők egyenjogúságát a férfias normák által uralt világban képzelel megvalósíthatónak.

### **A RADIKÁLIS FEMINIZMUS ÉS A KÜLÖNBSÉG/ A KÜLÖNBÖZŐ CSODÁLATA**

A radikális feminizmus a feminizmus második hullámának sajátos terméke, s mint ilyen nem vonatkozik olyan hagyományos politikai doktrínára, amelyet át szeretne alakítani, eszméi inkább az anti-elitista szervezetek *grassroots*-mozgalmának tapasztalataiból kristályosodtak ki. A polgár- és emberjogi mozgalmakkal és az új baloldal fellépésével együtt alakult az 1960-as évek amerikai és nyugat-európai közéletének porondján. A színesbőrűek jelszavához (*black is beautiful*) hasonlóan a „nőiesség szép” mottó üzenete szemléletváltást jelzett abban, ahogyan az addigiakban elhallgattatott csoportok a társadalomba való integrációjukat elképzelték. Nem másságuk miatt szégyenkezve akartak beépülni a rendszerbe úgy, hogy felveszik ennek jegyeit, hanem másságukat büszkén vállalva és a *mainstream* által ilyenként elismerve kívánták kivívni jogaikat.

Míg a feminizmus első hulláma a nők jogaiért vívott küzdelem égisze alatt alakult, a radikális feminizmus ezzel szemben a nők felszabadítását követte, mint célt. Mint ilyen foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy mi az oka annak, hogy a formális egyenjogúság és a törvény előtti egyenlőség körülményei között is tovább élnek a nemek közötti egyenlőtlenségek. Véleménye szerint nem azt kell megcélozni, hogy a nők a férfiakhoz hasonlóvá válva egyenlőek legyenek velük, hanem a nőiesnek tartott tulajdonságokat, szerepeket, tevékenységeket kell pozitívan átértékelni és ezeknek kell olyan tereket biztosítani, ahol szabadon kibontakozhatnak. És nem mint a maszkulin modelltől eltérő és ahhoz idomulni akaró, hanem mint az önmagában értékes különbség megtestesítői. Ezért ez az irányzat az ún. *difference-feminism* tipikus megnyilvánulása.

A mozgalmi szerveződés alapvetően a tudatosítás (*consciousness-raising*) logikájára épült: minden nőt arra kell buzdítani, hogy felismerje alárendelt státusát és rájöjjön egyéni tapasztalatainak másokkal való megosztottságára. A „saját magunkról” való beszélés közös nyelvét akarta létrehozni, de olyan tereket is, ahol ezt a nyelvet a maszkulin uralomtól mentesen lehet alakítani, fejleszteni, használni. A személyes ügyek politikai ügyek (*the personal is political*) – ez az eszme fejezte ki a leginkább a radikális feminizmus elképzelését a férfi-uralkodó rendszer fennmaradásának okairól, de megváltoztatásának módjaitól is. A nők elnyomása életük legintimebb területeihez tartozik, úgy mint a szexualitás, házasság, gyereknevelés, abortusz és fogamzásgátlás, családon belüli erőszak és nemi erőszak. De abban is gyökerezik, hogy a nők domináns kulturális reprezentációi fenntartják az elnyomásukat garantáló koncepciókat magukban a nőkben is. A

passzivitás, az alárendelődés, a függőség, az áldozatosság, az erőtlenség, a lemondás stb. olyan tulajdonságok, amelyekbe beleszocializálódva a nők nem tudnak felszabadult egyénként élni jogaikkal, még akkor sem, ha ezek formálisan adóttak. Mint ahogyan a maszkulin szexuális vágyakozás tárgyaként és szexuális áruként, avagy ellenkezőleg odaadó anyaként és szexuálisan tiszta feleségként való ábrázolásuk, ezen funkciókkal azonosítva a nőket, csökkenti azt a képességüket, hogy más társadalmi szerepekben is elképzeljék magukat. Ezért kell a reprezentációkon változtatni, illetve azon a helyzeten, hogy a nők ki vannak zárva ezen reprezentációk termelésének erőforrásaiból, mondja a radikális feminizmus.

A *women's studies* fontosságának felismerése érthetően kapcsolódik ezekhez a közéleti erőfeszítésekhez, ezért is volt az, hogy a feminizmus második hullámának idején a mozgalmi és az akadémiai feminizmus kölcsönösen alátámasztotta egymást. A különféle közéleti *women's only*-terek és az egyetemeken létrehozott önálló programok együttesen igyekeztek bizonyítani: az egyes nők tapasztalatai nem egyéni, hanem közös problémák és, például, a nők elleni családon belüli erőszak jelenségét a politikum eszközeivel kell megoldani; a személyes problémákból közéleti ügyet kell csinálni ahhoz, hogy valaki rájuk figyeljen és részt kell venni azokban a közéleti és politikai egyezkedésekben, amelyek a „fontos ügyek” definiálása felett zajlanak; a politikumba azért is bele kell szólni, mert az keményen alakítja a privát-szférát, például demográfiai politikájával, avagy abortusz-ellenes törekvéseivel, vagy a prostitúciót és pornográfiát szabályozó törvénykezéseivel, és egyáltalán család- és anyaság-politikájával, amely nagymértékben meghatározza az egyes nők választási lehetőségeit és önmegvalósítási opcióit.

A radikális feminizmus az alulról jövő kezdeményezések mentén képzelet el a nők érdekeit megvalósító társadalmi változást. Ehhez pedig erőre, szolidaritásra és kitartó szerveződésre van szükség. A *sisterhood is powerful* (Morgan, 1970) eszme pedig mindennek motorja lehetett. Arra a női hatalomra utalt, amelyet meg kell teremteni ahhoz, hogy a nők mind egyénileg mind pedig közösségileg magabiztosan tudjanak fellépni követeléseikkel és amely, feltételezés szerint, nem másban mint a női szolidaritásban gyökerezik. Az esszencialista hangvétel szinte elkerülhetetlen volt ebben a kontextusban: ezt a szolidaritást valójában csak felszínre kell hozni, mert valójában potenciálisan benne rejlik a nők tapasztalatai közti hasonlóságokban és, végső soron, nemi meghatározottságukban. Amennyiben a nők mint nők érdekeiről és vágyairól beszélt, a radikális feminizmus a nők és a férfiak közti szexuális különbség ki- és túlhangsúlyozásával a patriarhátust és a maszkulin hatalmat tekintette a női elnyomás okainak még akkor is, ha elismerte, nem minden férfi érthet egyet ezzel, de férfi mivolta következtében akarva-akaratlan privilegizált helyzetben van miatta a nőkhöz képest. A radikális feminizmus „legradikálisabbjai” ebből következően a heteroszexualitást mint az intézményesített nők elleni erőszakot, a reprodukzív szexualitást pedig mint a nők elnyomásának eszközét tekintették. Emögött az az illúzorikusnak bizonyult elkép-



zelés (is) állt, miszerint a nők közti kapcsolatok természetüknél fogva hatalom- és elnyomásmentesek. Ezért is, de egyáltalán az említett női szolidaritás megteremtése végett is úgy tűnhetett, hogy az ún. politikai lesbianizmus követendő opció. Ez a maga során nem feltétlenül az egyén szexuális orientációját nyilvánítja ki, hanem inkább politikai kiállásáról szól, arról, hogy abban hisz: a nők elnyomásának és alárendelődésének, valamint a maszkulinitás uralmának a megszüntetését a női szolidaritáson és a nők értékeibe vetett bizalmon keresztül kell elérni.

## A FEMINIZMUS MINT IDENTITÁSPOLITIKA

A feminizmus egyik változatában sem a nőiség természetes meghatározottságából, nem a biológiailag definiált nő-mivoltból származik, hanem politikai opció bizonyos elvek és eszmék mellett. Mint ilyen, illetve mint a nőkről és a nemek közti kapcsolatokról való bizonyos fajta beszédmód ő maga is hozzájárul ezek társadalmi konstrukcióihoz. Implicite, minden feminizmus identitáspolitikája is, amennyiben ezen többet értünk mint az identitás kulturális meghatározása és kulturális erőfeszítések arra való irányulása, hogy az általa méltónak tartott meghatározást másokkal elismertesse. És amennyiben ehhez szorosan tartozónak ismerjük el a társadalmi pozíciók és a politikai rend körüli követeléseket is, amelyek megváltozása nyilván nem történhet meg a kulturális elképzelések és reprezentációk átalakulása nélkül, mint ahogyan fentartásuk is nagymértékben függ ezektől.

De a szó szorosabb értelmében a feminizmus mint identitáspolitikája az 1980-as és '90-es években bontakozott ki. Azért állíthatjuk ezt, mert ekkor tudatosodott végképp, hogy a női identitás meghatározása nem is olyan egyértelmű, mint ahogyan azt a „klasszikus” feminizmusok képzelték. Az identitás-definiálás feletti küzdelmek végső soron azt is tükrözték, hogy egyre nyilvánvalóbbá vált: nincsenek egyetemesen érvényes női problémák, illetve, amennyiben vannak, ezek kulturálisan különböző jelentésekben élődnek meg és ennél fogva különböző társadalmi követelésekre fordítódnak le. Vagy, másképp mondva: a nyugati, fehérbőrű, középosztálybeli és heteroszexuális nők nem beszélhetnek a világ összes nője nevében. Hiszen mást jelent nőnek lenni, ha valaki a társadalom faji, etnikai, szexuális rendjének, sőt a geo-politikai világrendnek a vonatkozásában (is) alárendelt és elnyomott pozícióban van. A fekete nő, avagy a lesbikus nő, avagy a harmadik világbeli nő másképp nő mint a fehér, heteroszexuális, nyugati „testvére”, mert társadalmi pozíciójában, kulturális meghatározásában és önpercepciójában nem csak neme, hanem osztályhelyzete, etnikuma, szexuális orientációja stb. is benne van. Nőiségének tapasztalatai nem válnak le utóbbi identitásairól, ezek együtt határozzák meg helyét és lehetőségeit abban a társadalomban, amelyben él. Az egyén identitása nem úgy sokféle, hogy különféle identitásai *puzzle*-szerűen egymás mellé kerülnek, hanem egységében az. Az ember nem külön-külön és rend-

re-rendre nő, majd fekete, majd esetleg lesbikus, hanem mindennek együttthatásából következően az, ami, ezek összefonódásaiból és kölcsönhatásaiból alakul egyedisége.

A feminizmus harmadik hullámát ilyen és ehhez hasonló problémák foglalkoztatják. És ez az a kontextus, amelyben az uralmi rendszereket fenntartó társadalmi konvenciók elleni lázadás a legradikálisabb. Nevezetesen a nemi rendnek az alapjait kérdőjelezi meg, vagyis magát azt az osztályozási rendszert, amely az embereket két nemre osztja, nőre és férfira, és ezzel egyidőben, ezek „természetes” tulajdonságaira hivatkozva, rangsorolja is őket. Továbbmenve, az identitások multiplítását és a különféle hatalmi (nemi, etnikai, osztály, szexuális) rendszerek közti kapcsolatokat tudatosítja, de azt is, hogy az egyes identitáspolitikák miként szedik szét az egyén összetettségét egyneműnek tételezett, egymástól különálló részekre. Egyes – poszt-strukturalista és konstruktivista – változataiban az egyén rendszer általi meghatározottságát, más (például *queer*) elméleteiben az egyén ama képességét hangsúlyozza, hogy szabadon választhat identitásai között, vagy legalábbis úgy képzelel el a kívánatos társadalmat, hogy azon belül mindenkinek el lehessen döntenie milyen elemekből és miként alkotja meg saját magát.

Azoknak, akik ilyen és ehhez hasonló eszmefuttatásokba bonyolódnak, szembe kell nézniük a dekonstrukció talán legkellemetlenebb kérdésével: lehetséges-e még egyáltalán a feminizmus, amennyiben nincs olyan egységes identitás, amelynek a nevében eszméket, értékeket, opciókat promoválhat és társadalmi változásokat követelhet? Avagy lehetséges-e a nők kulturális szolidaritása társadalmi sokféleségük, sőt ellentétességük ellenére? Ezt csak az tartja lehetetlenné, aki a feminizmust úgy próbálja megfelelővé tenni a poszt-modernitás kihívásainak, hogy közben megtartja a modernitás által számára előírt követelményeket. Például azt az elképzelést, hogy a feminizmusnak a nők feltétlen egyetemes szolidaritásán kell alapulnia és egységes, világszintű mozgalomként kell léteznie, mert ha nem, akkor már nem az, ami „eredetileg” volt és aminek lennie kellene. De ha – mind szerveződésben, mind pedig elméletalkotásban – felismerjük, hogy a kicsi is szép lehet és a szolidaritás állandó egyezkedések folyamataként és nem végeredményként avagy adottságként létezik, akkor talán a feminizmusnak is esélyt adunk arra, hogy mai széttöredezett mivolta ellenére is el tudja játszani funkcióit. Ezek között pedig mindenekelőtt a hatalmi rendszerekkel szembeni társadalomkritikai szerepét, amelyet képes önmagával szemben is gyakorolnia.

Hekman (1990) szerint igenis lehetséges az identitáson túli (egyfajta poszt) identitáspolitikáinak gyakorlása is: ez nem más, mint a pragmatikus célokat követő sokféleség-politika, amely a „nő” kategóriáját nem mint természetes attribútumok összességét határozza meg, hanem mint társadalmi közösséget, amelynek tagjait ezek társadalmi pozíciója köti össze. És, amint majd tankönyvünk második fejezetében – Moore (1988) után – kifejtjük, ahhoz, hogy fenntartsuk a szolidaritás elvét nincs szükség annak feltételezésére, hogy minden nő mindenkor hasonló

egymáshoz és a nők bizonyos csoportjainak más nők nevében és érdekében kell beszélniük.

Valójában manapság feminista körökben már senki sem vitatja az identitások és a hatalmi rendszerek sokféleségét, avagy a különböző identitások nevében és különféle társadalmi helyzetekben létrejött különféle feminizmusok legitimitását. Mindent egybevetve, a feminizmus legújabb fejleményei és belső sokszínűsége nem szorítja háttérbe a transznacionális együttműködés elvét; ez továbbra is e terület meghatározó sajátossága marad. Viszont ennek többé nem a természetes női lényeg, avagy az egyetemes női tapasztalat képezi az alapját, hanem azok a konkrét esetek és problémák köré szerveződő pragmatikus koalíciók, amelyeket különböző nők hoznak létre különböző helyzetekben. Ezek a szövetségek állandóan változnak (létrejönnek és felbomlanak) azoktól a kihívásoktól függően, melyekkel a különböző helyeken élő, különböző etnikumú, korú, társadalmi státusú és szexuális orientációjú nőknek meg kell küzdeniük. Ma a Szolidaritás uralkodó narratíváját a női testvériségekről szóló kis történetek cserélik fel. A transznacionális keret pedig arra jó, hogy a világ különböző helyein beszélni lehessen feminizmusról és hogy ezek a beszédek partneri viszonyban kommunikáljanak egymással (Grewal és Kaplan, 1994).

### ***Feladatok***

- Mutasd be, hogy a köztük levő különbségek ellenére, a liberális és a marxista feminizmus miért az egyenlőség-feminizmus megnyilvánulásai.
- Hogyan járult hozzá a radikális feminizmus a nemek közti különbségekről és a nők felszabadításáról való gondolkodáshoz?
- Mit jelent a feminizmus mint identitáspolitika?
- Melyek a feminista identitáspolitika főbb dilemmái és ezek megoldásának kísérletei?

## A GENDER FOGALMA

### BIOLÓGIAI NEM ÉS TÁRSADALMI NEM

A *gender* fogalmának összetettsége etimológiai jelentéseiből is levezethető. Magában rejti egyrészt a latin *generare* igének, másrészt pedig a fajtát (*genre*) jelölő főnévnek az implikációit. Ennélfogva egyaránt utal létrehozási folyamatra és sajátosságok osztályára. Egyébként mint fogalom elsődlegesen az irodalomtudomány és főként a grammatika tartozéka, utóbb kerül be a feminista szóhasználatba és természetesen új jelentésekkel gazdagodik (Braidotti, 1994). Sokszor angolszász formájában épül be a világ különböző nyelveibe, mert szinte lefordíthatatlan, illetve a fordítás helyi eredeti jelentései nehezítik más értelemben való használatát. Elég ha azokra a bonyodalmakra (és lekezelő iróniákra) gondolunk, amit a magyar „nem” szó, vagy a román „gen” nyelvtani nemekre utaló kifejezése implikál.

A fogalom feminista jelentéstörténetének kezdeteit de Beauvoir (1949) nevéhez kötik, aki „a valaki nem nőnek születik, hanem nővé válik” felismerésében előrejelezte a biológiai nem (*sex*) és a társadalmi nem (*gender*) megkülönböztetésének analitikus és politikai hasznát. A *gender* fogalmának elsődleges célja kétségtelenül az volt, hogy megkérdőjelezze azoknak a magyarázatoknak az érvényességét, amelyek a szexuális különbséget és a nemek közti egyenlőtlenségeket „természetes”, biológiai okokra vezették vissza. Avagy amelyek a „biológia az sors”-szerű determinizmusokkal akarták nyugtázni a megváltoztathatatlannak hitt/akart rendet. Sokak által nem kedvelt mellékhatása pedig az lett, hogy használata elütötte a feminista diskurzus politikai életét, semlegesítette a nők elnyomásáról és alárendelődéséről szóló közéleti és tudományos értekezést, mintegy egyneműsítette a nőiségről és férfiségről való beszéd tétjét. Tankönyvem második fejezetében, a feminista antropológiáról szólva, visszatérek még annak tárgyalására, hogy miért egyszerre jogosak és jogtalanok ezek a félelmek, avagy miként lehet a *gender*-elemzést mind feminista, mind pedig nem-feminista módra végezni.

Most azonban a biológiai nem és a társadalmi nem megkülönböztetésének előnyeire és hátrányaira mutatnék rá. Mindenekelőtt hadd hangsúlyozzam: a *gender* szerinti megkülönböztetés egyetemes jelenség, mint ahogyan a nemek közti munkamegosztás is, de az egyes nemeknek tulajdonított jelentések és megosztott feladatok tartalmának a meghatározása kultúránként változó (Oakley, 1997). Amint a fentiekben kiemeltem, a nemek közti különbségek társadalmi és kulturális létrehozatalának felismerése óriási lépés volt a nők hátrányos helyzetét

és alárendelt státusát kritikailag elemző paradigmák irányába. A feminista irodalom első lépésben azzal volt elfoglalva, hogy e konstrukció folyamatát és következményeit, valamint a mögöttes érdekeket leleplezze. Ezért szinte érintetlenül hagyta a biológiai nem kérdéskörét, feltételezván, hogy az a „természet rendjéhez” tartozik. Amint az alábbi paragrafusokban látni fogjuk, inkább a nemi identitás, a nemek közti kapcsolatok és a nemi rend (*gender order*) társadalmi megkonstruálásával volt elfoglalva. Mielőtt bemutatnám miként történt mindez, megelőlegeznék egy későbbi fejleményt, nevezetesen azt, amely megfordította a *sex* és a *gender* közti kapcsolat logikáját, mondván, hogy nem az utóbbi épül rá az előbbire társadalmilag elfogadott és kulturálisan érvényes jelentésekben, hanem inkább az előbbi is (vagyis a biológiai nem is) a *gender* terméke (Delphy, 1993). Ahhoz azonban, hogy megtörténjen ez a megfordítás, arra volt szükség, hogy az elemzők előbb tisztázzák: a *gender* nem automatikusan nő ki a biológiai nemből, nem a természet „természetesen” történő kulturális feldolgozása, hanem a társadalomba ágyazott (anyagi és kulturális) hatalmi rendszereknek a terméke. Mivel a *gender* uralmi rendként működik, ezért nem csak a társadalmi nemet, hanem a biológiai nemet is létrehozta.

### A SZEXUÁLIS VÁGY TÁRSADALMI KONSTRUKCIÓJA

A *sex* tehát, mint a hormonokra és reproductív szervekre utaló fogalom, együtt a szexuális vágyakozással és szexuális orientációval az ember esetében társadalmi produktum, magán hordozza a természetről való kulturális gondolkodást. Soha nem pusztán biológiai tényként működik és szervezi a kapcsolatokat, hanem azokban az értelmezésekben él, amelyeket a társadalom kidolgoz és egy adott ponton „normálisként” elfogad. A két biológiai (és társadalmi) nem megkülönböztetése pedig nem „csak” különböző tulajdonságok hozzárendelését jelenti például a nőinek és férfiak nevezett hormonokhoz, szexuális vágyakozáshoz, társadalmi szerepekhez és tevékenységekhez, hanem ezek rangsorolását is implicálja. A különbségtétel, avagy bizonyos értékek hozzárendelése a nőiséghez és a férfiséghez, valamint ezen értékek rangsorolása egyszerre történik, mondja Delphy. Mivel az értékek nem léteznek hierarchikus szerveződésükön kívül, ezért nem csak az nem igaz, hogy a *sex* megelőzi a *gender*-t, hanem az sem, hogy a különbség megelőzi a hierarchiát, inkább az van, hogy az utóbbi hozza létre az előbbit. A maszkulinitás és a femininitás annak a társadalomnak a termékei, amelyek eleve bizonyos nemek közti rangsorra épül, a rangsorolás és a dichotómiákban való gondolkodás pedig a maga során szintén nem az emberi gondolkodás természetes tulajdonsága, hanem társadalmilag kondicionált világlátás.

Ha úgy tetszik, a szexuális viselkedés és vágyakozás az ember „természetes” tartozéka, azonban ennek társadalmi értelmezése és ellenőrzése koronként és helyenként változik. Egyébként a szexualitásnak mint az identitás (egyik) alapjának

a tételezése egy hosszas történeti folyamat eredménye, a társadalomnak egyfelől a keresztény egyház, másfelől pedig az orvostudomány, a szexológia és a büntetőjog általi ellenőrzéséből származik (Rahman, 2000). Ezek hatásán kívül az emberek a szexualitást egyszerűen vágyakozásként élhetik és élhették meg, nem foglalkozva azzal, hogy ez osztályozásuk és netalántán a „normalitásból” való kirekesztésük alapja lehet.

A homoszexualitás (és vele együtt a heteroszexualitás) csak akkor válik „problémává”, illetve identitás-kategóriává, amikor a különféle intézmények és diskurzusok elkezdik meghatározni az elfogadható szexuális kapcsolatot és vágyakozást, az ettől eltérő gyakorlatokat pedig hol bűnnek, hol pedig betegségnek nyilvánítják ki, az ettől „szenvedőket” pedig ennek megfelelően próbálják büntetni vagy gyógyítani. Rahman szerint a szexuális viselkedés és vágyakozás alapján történő erkölcsi megkülönböztetést a szexualitásra úgy tekintő kereszténység idézte elő, mint amit legfennebb az emberi faj reprodukciójának szükségessége tesz elfogadhatóvá. A 19. századtól erre felele ezt erősítette a természet- és orvos-tudományoknak az az erőfeszítése, amely az „abnormális” viselkedésre kereste a választ, miközben a prokreatív szexuális kapcsolatot igyekezett orvosi érvekkel alátámasztani. Ennek következtében a homoszexuális sajátos emberi „fajtává” változott, akit természetellenesnek, sterilnek és férfiatlannak bélyegeztek, még mielőtt a prokreációban részt vevő kapcsolatot heteroszexuálisnak neveztek volna. A vágyakozás ilyen osztályozásával kezdődően a vágyat az egyénben lokalizálták, ami ahhoz vezetett, hogy az egyéneket szexuális viselkedésük által kezdték beazonosítani. A szexualitás többé már nem egyszerűen a tényleges viselkedésre utalt, hanem a személy identitás-jegye, belső és veleszületett esszenciája lett. A konstruktivista szemlélet megjelenése tette lehetővé annak kimutatását, hogy a szexuális identitás is társadalmilag konstruált, az emberek egymás iránti vágyakozásából és ennek kulturális értékeléséből jön létre, többek között a homo- és heteroszexualitásnak mint osztályozási (hatalmi) rendszer működésének következtében.

### **GENDER MINT NEMI IDENTITÁS**

Mivel az egyén beleszületik bizonyos társadalomba, első lépésben a családon és a szülőkön keresztül, később az iskola és a kortárs-csoport közvetítésével, majd a munkahelyen, az élettárral fenntartott kapcsolatban, médián, egyházon és számos más intézményen keresztül tanulja meg mit jelent nőnek, illetve férfinak lenni, melyek a nőiességnek illetve a férfiasságnak a velejárói. Mindegyik társadalomra érvényes az, hogy kidolgozza a nemi identitásról való tudás tartalmát és szabályait, az emberek rendelkezésére bocsátja az erről való gondolkodásban használatos szimbólumokat, sőt kötelezővé teszi számukra az általa elfogadhatónak tartott normatív ideológiákat. A kulturális reprezentációk és az ezeket értelmező doktrínák mellett a *gender* fogalma vonatkozik mind a nemiséget szabályo-

zó társadalmi intézményekre és szervezetekre, mind pedig ennek szubjektív megélésére is (Scott, 1986).

Ezek szerint a *gender* mint nemi identitás egyrészt az egyénen kívüli „objektív” intézményekben, diskurzusokban, reprezentációkban, másrészt pedig az egyénen belüli „szubjektív” tapasztalatokban létezik, pontosabban ezek folyamatos kölcsönhatásából nyeri el különféle jelentéseit. Igaz ugyan, hogy az emberek számára „objektíve” adottak a beélhető identitás-kategóriák, de az is igaz, hogy ezek csak a folyamatos „szubjektív” használatukon és értelmezésükön keresztül jönnek létre, maradnak fenn vagy, esetenként, változnak meg. Az objektív és a szubjektív, a külső és a belső tehát egymáson keresztül működik, és ezt az egész folyamatot tulajdonképpen a társadalmi viszonyok és a hatalmi rendek, pontosabban az utóbbi (anyag és szimbolikus) eszközeit kezükben tartó emberek (is) irányítják. Persze a maguk során a nemi identitást meghatározó kulturális reprezentációk és társadalmi intézmények is részei az uralmi rendnek, kezdve attól, hogy ezek alapvetően két, egymástól jól elhatárolt kategóriába kényszerítik osztályozni az embereket és folytatva azzal, hogy milyen (elfogadható, ún. „normális” és megengedhetetlen, ún. „deviáns”) tulajdonságokat és tevékenységeket engednek meg az egyik, illetve a másik alá rendelni.

Az angolszász irodalomban az általunk fentiekben „objektívnek” nevezett identitás-dimenziót a *subject position*, az identitás „szubjektív” létmódját pedig a *subjectivity* fogalmával jelölik meg. Hall (1992 és 1996) szerint az identitás nem más mint a kettő közötti ideiglenes kapcsolódások sorozata, vagyis maga az identifikáció folyamata. Ennek az elképzelésnek a mintájára a nemi, az etnikai és más identitások nem egyszerűen tulajdonságok rendszerei, hanem ezek létrehozatalának és fenntartásának gyakorlatai is. Nem belső esszenciák, hanem társadalmi és kulturális mechanizmusok, az emberek egymáshoz és a számukra felkínált ideológiai reprezentációkhoz és társadalmi pozíciókhoz való viszonyulásának termékei. Ezek az identitások tehát egyrészt a mindezt megélő mindennapi tapasztalatok, másrészt pedig a viszonyulások lehetséges rendjét fenntartani igyekvő osztályozási rendszerek formájában léteznek. Egy komplex (nemi) identitás-vizsgálatnak mindkét vonatkozásra figyelnie kell. Mint ahogyan azt is ki kell hangsúlyoznia, hogy milyen cselekvési erejük (*agency*) van az egyéneknek a számukra meghatározott identitás-kategóriák közötti választás, ezek beélése és sajátos értelmezése, vagy akár megváltoztatása tekintetében. Ennek tárgyalására a tankönyv második fejezetében feldolgozott antropológiai szakirodalmon keresztül még visszatérünk (Moore, 1988 és 1994).

## GENDER MINT A NEMEK KÖZTI KAPCSOLATOK ÖSSZESENÉGE

A *gender*-perspektíva egyik újítása a *women's studies*-al szemben éppen az volt, hogy felhívta a figyelmet arra, hogy a nők státusát, munkáit, gondolkodás-módját stb. nem lehet önmagában vizsgálni, hanem mindig viszonyítani kell a férfiak megfelelő téren mutatott jellemzőihöz. Ezért nem meglepő, hogy a *gender* fogalma a nemi kapcsolatokra is, és nem csak a társadalmilag létrehozott nemi identitásokra utal, annál is inkább, mert az utóbbiak mindig az előbbiek keretében alakulnak. A nemi kapcsolatok nem szűkülnek le a nők és férfiak közti viszonyokra, hanem a nők és nők, valamint a férfiak és férfiak közti kapcsolódásokat is magukban foglalják. Ennek felismerése későbbi képződmény, nevezetesen a feminizmus diverszifikálódásához tartozik, illetve ahhoz az alapötlethez, miszerint a nők között nem csak hasonlóságok, hanem különbségek is vannak, hiszen társadalmi helyzetüknek, etnikumuknak, életkoruknak, szexuális orientációjuknak megfelelően más-más „női” tapasztalataik lehetnek.

Bármilyen összefüggésben is működnének, a nemi kapcsolatok hatalmi viszonyok. Ilyenként nyilvánulnak meg a nemek közti munkamegosztásban, a különféle döntéshozatalokban és a mindezt alulíró kulturális reprezentációkban úgy a magánszféra, mind pedig a közéleti szféra területén. A női és férfi szerepek tehát, úgy, ahogyan azok társadalmilag meg vannak határozva, illetve ahogyan azokat az emberek beélik, nem egyszerűen kiegészítik egymást, hanem hatalmi egyezkedések afölött, hogy ki, mikor, hol stb. mit csinálhat és mit nem. Persze ezek a kapcsolatok nem szűkülnek le az egymáshoz viszonyulás hatalmi vonatkozásaira, és nem is mindig így vannak észlelve, hanem a partneri együttélés különféle formáiban létezhetnek/percipiálódhatnak egy-egy kapcsolat történetén belül, avagy különböző kapcsolatok skáláján. Akárhogy is legyen, biztos az, hogy a feminizmus hívta fel a figyelmet a nemek közti kapcsolatok hatalmi implikációjára, és maga a feminista elemzés többek között arról ismerszik meg, hogy ezeket az alá- és fölérendelődési viszonyokat az alárendelt kategória szempontjából írja le. Azonban fontos az, hogy konkrét esettanulmányain keresztül mindig próbálja beazonosítani a nemek közti kapcsolatoknak a személyes tapasztalatokban megélt jelentéseit, megnézve azt is, hogy ki miként értékeli a hatalmi kapcsolatokat, természetesnek tartja-e avagy igazságtalannak, elfogadja-e őket avagy lázadozik ellenük. A valahogyan értelmezett tapasztalatokon túl azonban a nemek közti kapcsolatoknak mint igazságtalan hatalmi viszonyoknak a létezése egyértelműen kiderül azokból a statisztikákból amelyek kimutatják: a nők sokkal több időt fordítanak a házimunkára mint a férfiak olyan körülmények között is, amikor ők is jövedelmet hoznak a családba; a nők átlagosan kevesebb keresnek mint a férfiak, aminek egyik oka az, hogy az ún. feminizálódott szakmákban, illetve funkciókban dolgoznak, amelyek anyagi és szimbolikus elismertsége kisebb mint az ún. férfias munkáké; a nők lényegesen alacsonyabb számban vannak jelen a politikai döntésho-



zatal különböző struktúráiban; az ENSZ 1980-as statisztikája szerint világszinten a lehetséges munkák 2/3-át a nők végzik, ehhez képest a jövedelmeknek csak 10%-a, a tulajdonok különböző formáinak pedig csupán 1%-az övék; a világon az írástudatlanok 2/3-át a nők teszik ki, és az oktatáshoz való hozzáférés még mindig probléma a világ számos táján; a családon belüli erőszaknak és a nemi erőszaknak legtöbbször a nők az áldozatai.

### **GENDER MINT URALMI RENDSZER**

Akár a nemi identitás alakulásáról és definiálásáról, akár a nemek közti kapcsolatok természetéről és működéséről beszélünk, minden esetben kiderül az, hogy létezik a társadalomban egy olyan hatalmi rendszer, amely az embereket a nemiségükre való hivatkozással különíti el és különbözteti meg egymástól. Mégpedig úgy, hogy közben rangsorolja is őket, illetve azokat a tevékenységeket, szerepeket és tulajdonságokat, amelyeket a nemiség „természetes” velejárójának tart.

Ilyen értelemben a *gender* a társadalmi hatalom egyik formája, melyet intézmények, diskurzusok és persze mindennapi gyakorlatok és gondolkodásmódok hoznak létre, közvetítenek és tartanak fenn. Egyrészt osztályozási rendszer, mely kulturális reprezentációkat produkál és tart fenn, tehát szimbolikus hatalomként az emberek gondolkodását és percepcióját szervezi. Másrészt pedig magában foglalja mindazokat a társadalmi, gazdasági és politikai mechanizmusokat (például a kirekesztést, a hátrányos megkülönböztetést, a munkahelyi szegregációt, a politikai alulreprezentáltságot), amelyek egyenlőtlenségeket hoznak létre a nők és férfiak között.

A társadalom *gender* rendje igen sokféle, akár történetiségében, akár adott időpillanat különböző helyein tekintjük azt. Az a rend, amely a nőket hátrányos helyzetbe hozza és a maskulin szerepek betöltőit privilegizálja az ún. patriarhális rend, melyről a tankönyv során sokszor esik még említés. Egyesek a patriarhátus fogalmát az ideológiák, kulturális reprezentációk, valamint a szexualitás és reprodukció körüli jelenségek megjelölésére szűkítik le, miközben például a kapitalizmusnak a szerepét a nemek közti egyenlőtlenségek létrehozatalában a termelés és általában a gazdaság terminusaiban ragadják meg (Walby, 1986). Mások, mint például Walby, úgy hívei a dualista elméletnek, hogy mind a patriarhátust, mind pedig a kapitalizmust az élet minden területén, tehát mind a kulturális ideológiákban, mind pedig a gazdasági mechanizmusokban működni látják. Az előbbi a férfiak és nők, az utóbbi pedig a tőke és a munkaerő közti társadalmi kapcsolatok vonatkozásában működik, s mint ilyenek egyidőben léteznek egyszerre és külön-külön, az elnyomás, az alárendelés és a kizsákmányolás különböző módjait okozván és tartván fenn.

A *gender* mint uralmi rend egyrészt önmagában (a partikuláris nemi kapcsolatokban), másrészt pedig az egész társadalom vonatkozásában strukturálja az erő-

viszonyokat. Minden esetben más hatalmi rendszerekkel együttműködve, illetve azokon keresztül nyilvánul meg, az uralmi viszonyok hálójának szerves eleme, melynek hiányában maga ez a háló egészen másképp nézne ki. Ezért mondhatjuk, hogy egyrészt az alá- és fölérendelések komplex rendszere tartja fenn a nemek közti egyenlőtlenségeket, másrészt pedig azt, hogy az utóbbi tartja fenn az előbbit, tehát a *gender* a társadalmi kapcsolatoknak és a kulturális reprezentációknak egyik alapvető építőeleme és médiuma.

### ***Feladatok***

- Értelmezd a biológiai nem és a társadalmi nem közti különbségtevést.
- Miért van fontossága annak, hogy felismerjük a szexualitás társadalmilag és kulturálisan létrehozott mivoltát?
- Hogyan jön létre és miként létezik a nemi identitás?
- Mit jelent az, hogy a nemek közti kapcsolatok hatalmi viszonyokként működnek?
- Milyen helye van a *gender* rendnek a társadalom működésének egészében?

## A FEMINISTA MEGISMERÉS PROBLÉMÁI

### A FEMINISTA TANULMÁNYOK INTÉZMÉNYESÍTÉSE INTEGRÁCIÓ ÉS AUTONÓMIA KÖZÖTT

Egy tudományterület fejlesztését célzó intézményes stratégiák minden esetben – és e tekintetben a feminizmus sem kivétel – történelmi momentumoktól, társadalmi és politikai kontextusoktól függenek. A nőkről és a társadalmi nemekről szóló, illetve a feminista tanulmányok tanrendje intézményekként változik, az adminisztratív struktúra és az egyetem által nyújtott lehetőségek szerint. Ezek bevezetésére irányuló stratégiákat azon tágabb rend jellegzetességeihez kell igazítani, melybe beilleszkedni próbálnak és/ vagy mellyel szemben meg szeretnék őrizni autonómiájukat.

Az autonómia/integráció vita egyike azoknak a legfontosabb sajátosságoknak, melyek a feminista tanulmányokat formálják és tulajdonképpen a feminista kutatás akadémiai körökben való elismertetéséről szól. Az integráció stratégiája azt a célt követi, hogy a nők szempontját, valamint a nemek közti kapcsolatok perspektíváját bevezessék az összes diszciplínába és egyetemi programba, mégpedig úgy, hogy ez minden társadalmi probléma tárgyalásánál előtérbe hozza a nemek közti különbségek és egyenlőtlenségek iránti érzékenységet, a nemi tudatosságot. Ez egy olyan stratégia tehát, mely belülről alakítja át a patriarkális intézményt. Az ellene felhozott érv arra figyelmeztet, hogy a feminista kutatás, a konzervatív intézménybe való integrációja következtében, elveszít(het)i radikális potenciálját. Az autonómia stratégiája független programok létrehozását célozza meg, olyan terek kialakítását, melyekben a feminizmus különböző változatai egymással szabadon kommunikálhatnak, ellenőrizhetik az emberi és anyagi erőforrásokat és a tudás termelésének folyamatát. Röviden, ez egy új típusú diszciplína és akadémiai struktúra létrehozásának stratégiája, mely megkérdőjelezi az egyetem tradicionális berendezkedését. Az ellene hozott érv a gettoizálódás és a „férfigyűlölő” megjelöléssel való megbélyegzés kockázatára és negatív következményeire mutat rá.

Végző soron a vita az akadémiai szféra feminista átalakításával kapcsolatos nézetek közti különbségeket tükrözi. Ugyanakkor (felismerve a különböző etnikumú és szexuális irányultságú nők közötti eltéréseket és a feminizmus sokféleségét), felveti a különféle – „fekete”, „fehér”, „leszbikus”, „harmadik világbeli” – feminizmusok viszonyának kérdését is, ezek integrálásának lehetőségét. A vita

tétje végül is az, hogy a feminizmus az akadémiai szféra jelentős és releváns részévé váljon, hogy hitelét növelje, elfogadtassa magát és tiszteletet ébresszen anélkül, hogy lemondana sajátos peremhelyzetéről, ami lehetővé teszi kritikai állásfoglalását.

Bármelyik lenne is a követett intézményesülési stratégia, bármilyen módon is keveredjen a kettő egymással, ebben a folyamatban az a legfontosabb, hogy megerősödjön a feminista tudás létrehozóinak státusa mind az akadémiai, mind pedig a tágabb társadalmi környezetben; növekedjen a nők létszáma az egyetemen valamint a döntéshozó pozíciókban, az akadémiai szféra nyitott legyen olyan nők és férfiak számára, akik munkájukban érvényesítik a feminista szemléletet és a tudományos tudás hagyományos szerveződésének átalakítását célozzák meg.

### A KRITIKÁTÓL EGY ÚJ TUDÁS LÉTREHOZÁSÁIG ÉS VISSZA

A feminista kutatás a nőt helyezi az elemzés középpontjába. Pontosabban, az alárendeltek/elnyomottak szemszögéből ragadja meg a hatalmi viszonyokat, miközben a társadalmi egyenlőtlenségek (újra)termelésében szerepet játszó, az egyének helyzetét és tapasztalatait strukturáló nemi rendet (*gender order*) elemzi.

Aki figyelemmel kíséri a feminista perspektíva térhódítását a különböző diszciplínákban, felfedezheti (például Robertson nyomán, 1993), hogy ez rendszerint az „integráció szakaszával” kezdődik. Ennek célja a „nő(k)” beiktatása a tudományos kutatás témái közé, a tudáskészletben ilyen szempontból kimutatható hiányosságok felszámolása és olyan elhallgatott kérdések nyilvánosságra hozása, melyekről hagyományosan azt feltételezték, hogy nincs jelentőségük az egyetemes (de valójában a maskulinitás életvilágához kötődő) problémák vonatkozásában. A feminista reform többnyire az „elkülönülés szakaszával” folytatódik, amikor is új elméleteket dolgoznak ki a nőkről, a társadalmi nemekről, a nemi identitásról és a nemek közti kapcsolatokról, a társadalmi nemek rendjéről és a hatalmi rendszerekről, ezek működési módjáról a társadalmi életben és a tudományos termelésben. Ebben a szakaszban valósul meg az áttérés a férfi elfogultság (*male bias*) bírálatáról (mely elrejt, elhallgattatja, elnyomja, torzítja a női tapasztalatot azzal, hogy „a másság” és a „másik” pozíciójába helyezi) a női szemlélet érvényesítésére, mely visszaállítja a különbözőség méltányosságát és büszkeségét. Adott ponton ezt a folyamatot kiegészíti az önreflexiók gyakorlata, mely állandóan újraértelmezi az úgynevezett „női szemléletmód” jelentéseit, kritikailag elemzi a feminista tudás létrehozatalát és a belső sokféleséget. Végül pedig az úgynevezett „forradalmi szakasszal” zárul, melyben a feminista kritika és elméletalkotás széles körben elismerést kap, elfogadott paradigmává válik különféle diszciplínákban és általában az akadémiai szférában. Manapság természetesen ezek a szakaszok átfed(het)ik egymást és nyilvánvalóan, a „végső” cél teljesítése soha nem valósul meg teljesen,

hiszen ezt maga a feminista kritika sem teszi lehetővé, mert – sajátosságánál fogva –, soha nem nyugodhat bele a további változásoknak ellenálló állapotokba.

Többek véleménye szerint a feminizmus annak a tudásnak a kritikája, mely – az úgynevezett objektivitásra hivatkozva – nem ismeri fel és nem tükrözi az emberi tapasztalatok sokféleségét, például a társadalmi nemek tekintetében létező változatosságát. Ily módon a feminizmus partnere minden olyan ismeretelméleti/tudománytörténeti kísérletnek, mely leleplezi a hamis egyetemességet és a képmutató semlegességet. Megmutatja, hogy a diszciplínák társadalmi nemekkel szembeni vaksága a férfiasság tapasztalatait egyetemes érvényességgel felruházott emberi tapasztalatokká lépteti elő, és hogy az akadémián kívül eső társadalmi problémák iránti semlegesség tulajdonképpen a maszkulinitás érdekeit kifejező *status quo* hallgatólagos elfogadását jelenti. Röviden, a feminizmus nem más, mint a tudás termelésében és terjesztésében rejlő hatalmi viszonyok dekonstruálásának projektje, de ugyanakkor a tudományos megismerésnek egy radikálisan új modellje is. Ezért hasonlítja Minnich (1988) a tudományos életben uralkodó férfiközpontúság feminista kritikáját a Kopernikusz és Darwin által okozott tudományelméleti földrengésekhez.

A feminizmus tudás-hozadékanak ilyen jellegű megközelítése végső soron a megnevezés politikájának, a tudományos életen belüli helyezkedési stratégiának a része. A kutatók amellet érvelnek, hogy a feminizmus többet jelent annál, hogy néhány úgynevezett „női témát” beiktatunk azon problémák közé, amelyekről tudni illik különféle diszciplínákban, és nem korlátozódik arra az álláspontra sem, miszerint a szexualitás és a társadalmi nem az élet fontos szervező elve. Mert, amint már említettem, az (akadémiai) feminista szemléletmód velejárója, hogy a férfiak és nők közötti kapcsolatokat hatalmi viszonyokként kezeli, az uralkodó társadalmi és kulturális rendet pedig az alárendelt pozíciókban levő alanyok szempontjából tárgyalja és akarja megváltoztatni. Ezért kényelmetlen a feminista kritika az élet minden területén, beleértve a tudományos élet világát is, és ezért történik meg az, hogy – egy olyan akadémiai környezetben, mely többek között képmutatóan azt állítja, hogy a tudomány és/vagy az egyetem politikamentes világ –, marginális helyzetbe kerül és legitimitás-problémákkal küzd. Továbbá ez az oka annak, hogy néhányan programjaikat és intézményeiket a (látszólag) semlegesebb „tanulmányok a társadalmi nemekről” (*gender studies*) kifejezéssel nevezik meg, ami nem jelenti feltétlenül, de jelentheti a feminista kutatás elméleti, módszertani és kritikai potenciáljának a felvállalását. Másfelől, annak ellenére, hogy mások a feminizmus fogalmát nyíltan előtérbe helyezik önazonosításuk során, ez önmagában még nem fejezi ki egyértelműen opcióikat. Hiszen köztudottan a feminizmus számos, egymástól eltérő elképzelést foglal magában arról, hogy miként működik a hatalom és a társadalmi szubjektum létrehozatala, valamint arról, hogy miképpen magyarázható az, hogy miért, mikor, hol és kik kerülnek alárendelt helyzetbe. Mert, miként a poszt-strukturalistáktól tudjuk, a maszkul-

initás hatalma nem egyszerűen azt jelenti, hogy bizonyos egyének vagy csoportok elnyomják a nőket, hanem azt, hogy ő maga az a médium, melyben az uralkodó normáknak alárendelt női és férfi társadalmi szubjektum létrejön. (Brown, 1997).

### **A (FEMINISTA) ELMÉLET ÉS GYAKORLAT KÖZTI FESZÜLTSGGEL TELÍTETT VISZONY**

Ha tudatában vagyunk annak, hogy a nőkről szóló tanulmányoknak és a feminista tanulmányoknak, mint a tudás modelljeinek és intézményeinek a kialakulása a feminista mozgalomnak köszönhető, rá kell kérdeznünk e viszony történetére és a vele járó belső konfliktusokra. A szóban forgó téma tulajdonképpen nem más, mint az a probléma, hogy ezen a területen miként gondolkodnak elmélet és gyakorlat viszonyáról, melyek összefonódása iránti érzékenység éppen a feminizmus jellemzője, szemben a tudomány művelésének azzal a modelljével, mely a kettő összeférhetetlenségét vallja a tudományos objektivitás és semlegesség nevében.

Sokan úgy vélik, hogy az elméletalkotás a valósághoz való férfias viszonyulás jellemzője, és, mint ilyen, a nők alárendelésének eszköze, mivel a nemek közti egyenlőtlenségeket legitimálja. Mások meggyőződése az, hogy – mivel a tudás hatalom –, a nőknek nem szabad eleve lemondaniuk az elmélet-alkotásról és annak használatáról. Amennyiben az érem másik oldalát is tekintjük, meg kell említenünk, hogy a feministák egy része tudatában van annak a kockázatnak, mely a nőkről szóló tanulmányok politikai elkötelezettségében rejlik. Nevezetesen annak, hogy ez gyanakvást vált(hat) ki azokban, akik amúgy is úgy gondolják, hogy ez a mezőny anti-intellektuális jellegű és tudománytalan, ami csupán egy lépésre van attól, hogy a nőket ismét az értelem hiányával és irracionálissal azonosítsák. Mindent egybevetve, azok a különbségek, melyek abból fakadnak, hogy ki miként értékeli a feminista elmélet hasznát a gyakorlat szempontjából és fordítva, feszültségeket és szakadékokat teremtenek a feminizmuson belül, még egyszer bizonyítva azt, hogy ez a terület az állandó egyensúlyvesztés és - helyreállítás folyamatainak keresztül alakul. A probléma különféle értelmezései közti különbségek alapvetően abból is fakadnak, hogy miként értelmezik, mit jelent az, hogy a tudás hatalmi eszköz. Egyesek számára ez olyan új, a társadalmi nemek közti különbségeknek és egyenlőtlenségeknek a tudatában levő tudományos elméletek kidolgozására utal, amelyek rámutatnak arra (is), hogy miként hozza létre a tudományos diskurzus ezeket, és emellett, az intézményesítés bizonyos szintjén, erősítik az akadémiai szférában dolgozó nők pozícióját, tekintélyét. Másfelől, más összefüggésben, vagy mások számára, a tudásban rejlő hatalom alapvetően a nőknek a tanuláshoz való teljes körű jogát és ennek pozitív következményeit jelenti. A két megközelítés nem zárja ki egymást. Mert a tudás révén felépített valóság fölötti hatalom birtokában, a nőkről szóló tanulmányok bizonyos beszédmódokat legiti-

málnak a nőkről és a nemek közti kapcsolatokról és növelik a nők esélyét, hogy egy olyan társadalomban éljenek, mely természetesnek, normálisnak tekinti a nemek közti egyenlőség diskurzusát és gyakorlatát.

Különböző nők mindennapi tapasztalatai, valamint a feminista elméletek és gyakorlatok egymást kölcsönösen megerősíthetik, ha kapcsolatuk egy bizonyos magatartásra, az „én” és a „másik” közti bizonyos viszonyulásra épül. Ezt az alábbi képességeknek kellene jellemezniük: a tapasztalatok változatossága iránti tisztelet, a saját előítéletek felismerése és leküzdése, egymás meghallgatása, hierarchia mentes kommunikációs helyzetek létrehozása, a hatalom építő potenciáljának és nem uralmi jellegének kiaknázása, és végül, de nem utolsósorban, különböző koalíciók létrehozatala és azokban való részvétel. Ezen elvek gyakorlatba ültetése valójában igen problematikus, hiszen – miként általában a feminizmus – ezek sem az úgynevezett nőiesség természetes velejárói/ meghosszabbításai, hanem tudatosan vállalt opciók olyan környezetben, ahol sokszor úgy tűnik, hogy az agresszivitás, a kizárólagosság, a másik feletti uralom az érvényesülés leghatékonyabb eszközei.

### FEMINISTA ISMERETELMÉLETEK

Azon túl, hogy minden egyes diszciplínában léteznek feminista szemléletű kutatások, a doménium interdiszciplináris szintjén – a társadalmi nemek és hatalmi rendszerek elméletén kívül – az ismeretelméleti kérdések adják meg a feminizmusnak a sajátosságát. A *women's studies* avagy a *gender studies* mono-, multi- és inter- meg transz-diszciplináris is. Monodiszciplináris azért, mert, amint mondtam, minden egyes tudományágon belül az illető tudományág módszereivel dolgozva vizsgál bizonyos társadalmi jelenségeket. Ezért beszélhetünk feminista antropológiáról, feminista pszichológiáról, szociológiáról stb. A szakterület multidiszciplináris jellege abból fakad, hogy a megismerést egy bizonyos téma (például nők státusa, nemek közti egyenlőtlenségek, hatalmi rendszerek stb.) szervezi és komplexitásának megértése megköveteli különféle módszerek és diszciplináris szemléletek szerinti körüljárását. Doméniumunk interdiszciplináritása egy lépéssel tovább megy a multidiszciplináritáson, és azt jelenti, hogy valami új jön létre többféle diszciplína egymásravezetkezéséből. A transzdiszciplináris kérdések közé pedig többnyire éppen az ismeret- és társadalom-elméleti kérdéseket soroljuk.

Harding (1987) szerint a feminista kutatás létének vagy nem-létének problémáját három szinten, a kutatási módszerek, a kutatási módszertan és az episztemológiai kérdések szempontjából kell vizsgálnunk. A feminista kutatási módszerekkel kapcsolatban különböző elképzelések születtek az évek során. Az egyik meghatározó elképzelés az, miszerint mivel a feminista kutatásnak a nők megélt tapasztalataira kell rávilágítania, ezért ennek legmegfelelőbb kutatási

módszerei a minőségi módszerek. Mások szerint viszont a mennyiségi módszereknek is hasznuk van a feminista kutatások szempontjából. Mégpedig azért, mert általuk olyan információkat és adatokat lehet felszínre hozni, amelyek megmutatják azt, hogy a vizsgált problémáknak milyen társadalmi előfordulásuk és elterjedtségük, s ennél fogva fontosságuk van. És valóban, a statisztikáknak sokszor meggyőzőbb erejük van mint a jelentéseket feltáró narratíváknak. Ha statisztikáink vannak például azzal kapcsolatban, hogy a nők jövedelme alacsonyabb a férfiak jövedelménél, vagy arról, hogy a nők elenyészően kis arányban vannak jelen a politikában, akkor ezekkel felhívhatjuk a figyelmet arra, hogy egy társadalmi méretű problémával, és nem, mondjuk, egyéni képtelenségekkel van dolgunk, hanem olyan rendszer-mechanizmusokkal, amelyek ezt a jelenséget termelik. Végül, mint mindig lenni szokott, azoknak lett igazuk, akik azt gondolják, hogy mindkét típusú módszernek megvan a maga haszna a feminista kutatás szempontjából, de tulajdonképpen önmagában egyik módszer sem feminista, vagy nem feminista, ezt a jellegét a módszerek használatának módja dönti el.

Ezzel át is tértünk a feminista módszertan létének kérdésére, aminek kapcsán nem csak arról beszélünk, hogy milyen technikákat alkalmazunk a kutatásban, hanem arról is, hogy miként fogalmazzuk meg kérdéseinket, miként használjuk ezeket a módszereket, és arról is, hogy milyen elképzelésünk van kutatási eredményeink használatáról. Ezen a szinten felsejlik előttünk a feminista kutatás néhány sajátossága. Az egyik kérdéseink megfogalmazásával kapcsolatos, azzal hogy milyen problémákra vagyunk érzékenyek, mi érdekel bennünket. Ebben az összefüggésben azt mondhatjuk, hogy egy bizonyos kutatás akkor számít feministának, ha kérdéseit a nőkkel és a nemek közti hatalmi kapcsolatokkal összefüggésben teszi fel, ezeket a való életből veszi és az alárendeltek perspektívájából tekinti. Ugyanakkor mindezeket a társadalmi szerveződés centrális jelenségeinek tekinti, olyan „ablakoknak” (is), amelyek azon túl, hogy önmagukban érdekesek, általánosabb problémákról, magukról a társadalmi kapcsolatokról és a kulturális elkülönbözödéssről szólnak. De a feminista kutatásnak az is velejárója, hogy célja nem feltétlenül az, hogy elméleteket gyártson, hanem hogy a fentiekben jelzett jelenségekkel kapcsolatos társadalmi problémákra felhívja a figyelmet, azokra reagáljon és azokra lehetséges megoldásokat javasoljon. Fontos számára az, hogy annak a tudásnak, amit létrehoz, valamilyen társadalmi haszna legyen, valamilyen változást hozzon az emberek életében, például azáltal, hogy rámutat, miként lehetne a hatalmi viszonyokat partneri kapcsolatokká alakítani, avagy a társadalmi kirekesztést felszámolni és (nem csak a nemi alapú) hátrányos megkülönböztetést kiküszöbölni.

A feminista ismeretelmélet azt vizsgálja, hogy miért lehetséges a nők tapasztalatainak megismerése, mi garantálja az erről szerzett ismereteknek a hitelét és érvényességét, milyen korlátai vannak mindennek? Ebben az összefüggésben három nagy ismeretelméleti irányzat alakult ki a feminizmuson belül, ezeket példá-



ul a már említett Harding jellemzi. Az egyik az ún. empirikus vagy empiricista irányzat, a másik az ún. *standpoint feminism* (amit perspektivista feminizmusnak fordíthatunk), a harmadik pedig a posztmodern feminista ismeretelmélet. Az elsőként említett irányzat abban a korszakban alakult ki, amikor a feminista kutatásoknak egyik legfőbb gondjuk az volt, hogy megteremtsék legitimitásukat a tudományok körében, ezért központi kérdésük a feminista tudomány lehetőségeire vonatkozott. Főbb elvei pedig az objektivitásra való törekvés, a semleges adatgyűjtés, az igazságnak a nők szempontjából való megvilágítása voltak. Érve azzal kapcsolatban, hogy miért tudják a feministák jobban leírni a nők tapasztalatait, az az eléggé naiv elképzelés volt, miszerint azért, mert megélik azokat. A tapasztalat-alapú tudás eszméje mögött az az elképzelés (is) állt, miszerint a feminista megismerés nem más mint a nőknek nők általi megismerése és a feminista mintegy természetesen a nő meghosszabbításából jön létre. Azzal kapcsolatos álláspontomat, hogy ez miért nincs így, e tankönyvben több helyen is kifejtettem, ezért most nem térek ki rá. A perspektivikus feminizmus a hegeli magyarázattal állt elő: a feministák (avagy az alárendelt pozícióban levő nőket megszólaltató tudósok) azért képesek problémáik megismerésére, mert azt egy bizonyos vonatkozásban „privilegizált” szempontból teszik. Nevezetesen az alárendelt szubjektum perspektívájából, aki – helyzeténél fogva – jobban látja a valóságot mint a hatalmi pozícióban levő, aki nem érdekelt a *status quo* megváltoztatásában, és akinek nem érdeke a társadalom igazságtalanságainak az észrevétele. A harmadik, posztmodern ismeretelméleti iskola leszámol a tudományosság objektivista eszméjével és ilyen értelemben a nem-feminista megismerésnek erőteljesebb kritikáját adja. Megkérdőjelezi az egyetemes, abszolút igazság lehetőségét, a megismerés alanya és tárgya közti merev dichotómiát és a Nagy Narratívák legitimitását. Mindez logikusan belefér a feminista megismerésnek abba az erőfeszítésébe, hogy lebontsa a maszkulin szempontú megközelítések látszólag egyetemes, de valójában torzítóan egyoldalú tudását, de nehézségekbe ütközik akkor, amikor az ún. „nem-objektív” tudás elvét és a relativizmus következményeit a feminizmus által termelt ismeretekre kell alkalmaznia. Ezek szerint a feminista tudás is csak egyike a valóság lehetséges reprezentációinak, s ha ez így van, akkor nyilván felmerül a kérdés: mitől jobb/érvényesebb/legitimebb ez, mint az ugyanarról a jelenségről (például a nemek közti kapcsolatokról) szóló nem-feminista vagy akár maszkulinista ismeret? Haraway (1991) azzal kezdi válaszkérését, hogy fel kell oldanunk az objektivizmus és szubjektivizmus közötti dichotómiát, hiszen az a tény, hogy meghatározott pozícióból („szubjektíven”) látjuk a valóságot, nem jelenti azt, hogy ne lennénk „objektívek” (ne lennénk képesek arra, hogy elhelyezzük saját tudásunkat a többi tudáshoz képest). Ugyanígy a relativizmus és az abszolútizmus ellentétét is fel kell oldanunk, hiszen nem vagy az egyik, vagy a másik szemléletében hozzuk létre ismereteinket, hanem – függetlenül attól, hogy milyen álláspontot vállalunk fel – mindig is „csak” részleges, helyhez kötött, kriti-

kus és önkritikus tudásokat termelünk. Haraway álláspontja nem más mint a részleges perspektívák episztemológiája, amely mind a „szubjektivitást”, mind pedig az „objektivitást” átértelmezi, az utóbbit úgy határozván meg, mint az egyedül lehetséges helyhez kötött tudást, mely felelős és felelősségre vonható azokhoz a kutatást szervező elvekhez és értékekhez képest, amelyeket tudatosít és egyértelműen kinyilvánít. Sokak szerint ez a fajta ismeretelmélet talál a leginkább az amúgy is kritikai szellemiségű feminizmushoz, hiszen ez ötvözi a leghatékonyabban a tudományosság helyhez kötöttségét, a feminizmus uralmi rendszerek ellenében felépített politikai elkötelezettségét és a létrehozott tudásért vállalt társadalmi felelősségét.

### ***Feladatok***

- Miként kezeli a feminizmus elmélet és gyakorlat kapcsolatát?
- Melyek a feminizmus intézményesülésének főbb irányadó elvei és megnyilvánulásai?
- Léteznek-e feminista kutatási módszerek? Hát feminista módszertan?
- Írd le, miként vitáznak egymással a különféle feminista ismeretelméletek és milyen megoldások születtek a „feminista tudomány” paradoxális helyzetének kezelésére.

**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 kérdésseljárásokkal 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, amellet, 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 esélyét, 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 házasítása, 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 SZEMLELETMÓD

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 újrateherelés/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 értékeli/rangsorolja 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 „elszerzödtetik”, 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 házaspár a férj családjával laknak együtt és az örökség apáról fiúra száll, addig a matrilocálisokban (az esetek 13%-a) a lánytestvérek és férjeik az előbbiek szüleihez 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 házaspár) 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. Élelmézzel 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 nőket 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 szülés után. 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 másikat 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 szerepéig. 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 pletykálkodó, 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 férfitársadalom 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 férfitársadalom 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 férfitársadalomban üldögélnek, élelmet hoznak nekik, de ezt le kell tenniük a bejárat elé, nem szabad bevinniük a házba. A férfitársadalom tulajdonképpen egy alkalmas találkozási hely 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 uralkodók, 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.

## A NEMEK KÖZTI KAPCSOLATOK ANTROPOLÓGIÁJA

### **GENDER-ANTROPOLÓGIA – FEMINIZMUSSEL VAGY FEMINIZMUS NÉLKÜL?**

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

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

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

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

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

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

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

## **GENDER-ANTROPOLÓGIA A NŐK ANTROPOLÓGIÁJA UTÁN**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### **A GENDER MINT A TÁRSADALMI EGYENLŐTLENSÉGEK KÖZPONTI SZERVEZŐ ELEME**

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

*Henrietta Moore: Feminism and anthropology*

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

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

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

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

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

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

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

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

### MEGTESTESÜLT IDENTITÁSOK

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **A BIOLÓGIAI DISKURZUS ÉS A KULTURÁLIS SZTEREOTÍPIÁK**

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



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

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

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

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

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

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

### A TEST ÉS A NŐK ELLENŐRZÉSE

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

*Susan Bordo: The body and the reproduction of femininity*

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

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

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

### **„TERMÉSZETES” KÜLÖNBSÉGEK ÉS TÁRSADALMI EGYENLŐTLENSÉGEK**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **A SZIMBOLIKUS FORMÁK SZEREPE A NEMEK KÖZTI EGYENLŐTLENSÉGEK LÉTREHOZATALÁBAN ÉS FENNTARTÁSÁBAN**

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

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



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

### ***Feladatok***

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

## FEMINISTA ETNOGRÁFIÁK

### A FEMINISTA ETNOGRÁFIA DISZCIPLINÁRIS KÖRNYEZETE

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

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

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

### AZ ANTROPOLÓGIAI TEREPMUNKA GENDER-MEGHATÁROZOTTSÁGA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### ETNOGRÁFIAI ÍRÁSMÓD – FEMINISTA MÓDRA?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## FEMINIZMUS ÉS ANTROPOLÓGIA

### FESZÜLTSGTELI SZOMSZÉDOK...

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

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

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

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

### ... AVAGY KRITIKUS ÚTITÁRSOK?

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

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

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

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

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

## A FEMINISTA KRITIKA JELENTÉSEI

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

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

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

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

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

### A FEMINISTA ANTROPOLÓGIA POTENCIÁLJAI

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

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

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

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

### ***Feladatok***

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



**III.**  
**ESETTANULMÁNYOK**

**A PATRIARHÁLIS REND – ALULRÓL ÉS FELÜLRŐL .....115**

- A dolgozó nő: az egyenlőség és a különbözőség nagy narratívái
- A dolgozó nő megélt tapasztalatai
- A nő mint anya: a hazafias kötelesség és a nő jogainak nagy narratívái
- Az anyaság és a családi élet megélt tapasztalatai

**A NEMI ALAPON TÖRTÉNŐ  
HÁTRÁNYOS MEGKÜLÖNBÖZTETÉS ..... 130**

- Az egyenlő jogoktól a diszkrimináció tilalmán át az esélyegyenlőségig
- A nő szerepének csapdái
- Közélet, társadalomkutatás, egyház, avagy hogyan (nem) szólalnak meg a nők

**A FEMINISTA TANULMÁNYOK SZÜKSÉGESSÉGE ..... 138**

**SOCIAL EXCLUSION AT THE CROSSROADS  
OF GENDER, ETHNICITY AND CLASS ..... 142**

- Paper and research overview
- The conceptual framework of the primary research
- The conceptual framework of the policy research
- Methodological concerns
- Research results. Between two fires, or mechanisms of multiple exclusions
- Reproductive health of Romani women as a policy matter
- Conclusions

**FELADATOK**



*A tankönyv harmadik fejezete olyan esettanulmányokat tartalmaz, amelyek – saját elemzéseim révén – rálátást nyújtanak a poszt-szocialista Romániában tetten érhető nemek közti kapcsolatokra, a patriarhális rend újratermelésére, a nemi alapon történő hátrányos megkülönböztetésre, a feminista tanulmányok szükségességére, valamint a Roma nőknek a reprodukzív egészségén keresztül vizsgált társadalmi kirekesztésére, illetve a nemi és faji diszkrimináció összefonódására. Olyan írások ezek, amelyek egy folyamatban levő átalakulásra reflektálnak, néhány esetben – a mediatizált közéleti írás avagy a policy paper eszközeivel – megpróbálva befolyásolni azokat. Ez a válogatás megtestesíti mindazokat a feminista elveket, melyeket a könyv előző fejezeteiben fejtettem ki a tudományos tudás társadalmi hasznáról és azokról a dilemmákról, amelyek a kívülről szemlélő és megértő antropológia vállal magára akkor, amikor részt vesz a változások generálásában ha másképp nem, hát legalább úgy, hogy felerősíti a társadalmunkban még mindig jelen levő, sokszor uralkodó patriarhális renddel szembeni kritikai álláspontokat.*



## A PATRIARHÁLIS REND – ALULRÓL ÉS FELÜLRŐL

A nemi identitás, esetünkben a nőiség (mint kulturális reprezentáció és anyagi/társadalmi helyzet, de ugyanakkor mint azonosulási folyamat is) társadalmi termelése és gyakorlata egyszerre történik a különböző ideológiák, politikák és intézmények szintjén (melyek előírják a normatív társadalmi helyeket és szerepeket a nemek számára), és a mindennapi élet számos helyszínén, ahol a konkrét cselekvők nemi tapasztalatai a szignifikáns másokkal való társadalmi kapcsolataik mentén artikulálódnak. A *gender* mint alanyi pozíció és megélt tapasztalat<sup>1</sup> ugyanakkor a társadalmi élet olyan központi mechanizmusa is, mely ennek minden területén és szintjén szervező erővel bír. Ezért komplex társadalmi és kulturális elemzése megköveteli azt, hogy különböző (egyéni és kollektív) cselekvők szempontjából és számos helyszínen tekintsük, figyelembe véve a köztük levő kapcsolatokat is. A jelen írás egy ilyen típusú vizsgálathoz kíván hozzájárulni.

Mint mindig és mindenütt, úgy Romániában is, a szocialista és poszt szocialista Nagy Narratívák bizonyos, többek közt az állam által kidolgozott, továbbá különböző politikák és intézmények által megerősített normatív mintákat írtak elő a nőiségre és a férfiségre, valamint a nemek közti megengedett, „helyénvaló” viszonyokra vonatkozóan. Viszont ezek a normák alulról jövő támogatás hiányában érvényüket veszítették volna, habár az emberek életét átfogó politikai és gazdasági rendszerek megszabták társadalmi helyüket és kulturális reprezentációik kereteit. Ennek ellenére, elvárásaik és cselekvéseik szintjén, az egyének nem alkalmazkodtak passzívan ezekhez a normákhoz, nem léptek automatikusan valamely előírt alanyi pozícióba, hanem hétköznapi életükben valahogyan értelmezték, megjelentették azt. A bemutatott interjú részletekből kiderülnek a női állampolgárok számára megalkotott alanyi pozíciók – a dolgozó nő és a nő mint anya – összetett jelentései, mégpedig úgy, ahogyan azokat különböző etnikumú, korú és foglalkozású nők megtapasztalták, de úgy is, ahogyan különböző férfiak értelmezték.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A rendszer és a cselekvő alany (*agency*) viszonyának megértése végett az itt használt identitás fogalmat Hall (1992, 1996) és Moore (1988, 1994) munkáira alapozom. Az alanyi hely fogalma az angol „*subject position*” fordítása.

<sup>2</sup> Az elemzés többnyire egy 2000-ben Kolozsváron végzett multidiszciplináris esettanulmány eredményeit használja fel. Az esettanulmány a román, magyar és roma családokra jellemző nemi rendek közötti különbségeket és hasonlóságokat vizsgálta a szocialista és az utána következő időszakban (lásd Magyar-Vincze, szerk., 2001).

A tanulmány fő testében a kulturális megosztás és a kulturális sokféleség<sup>3</sup> jelensége sejlik fel előttünk. Kiderül, hogy az egyének nemtől, etnikumtól, kortól, családi állapottól és foglalkozástól függetlenül osztják azt a koncepciót és gyakorlatot, mely a nőt (csupán vagy főként vagy többek közt) a háztartással járó kötelezettségek révén határozza meg és helyezi el a társadalmi rendben. Mindez annak ellenére történik, hogy a nők munkája és családi élete változatos jelentésekkel bír, a vele kapcsolatos tapasztalatok sokszínűek, és az előírt mintákat, kreatív stratégiákkal, a nők sokszor megkérdőjelezzik, ellenállnak nekik, vagy legalábbis átértelmezik. Végül is ez az általánosan elterjedt meggyőződés és a gyakorlati megvalósulását szavatoló társadalmi viszonyok felelősek, többek közt, a politikai berendezkedéseken túlmutató patriarhális nemi rend<sup>4</sup> működéséért és újratermeléséért. A maga során (ideológiai, politikai és intézményei révén) az állam is részt vesz a patriarhátus mint társadalmi és kulturális rend termelésében és fenntartásában: ahogy az elemzésből kiderül, beépíti azt a szocialista és poszt-szocialista rendszer szerkezetébe és dinamikájába.<sup>5</sup> Mindkét politikai és gazdasági rendszer működéséhez szükséges a patriarhális rend, pontosabban egyfajta maszkulin cinikosság, valamint versengés az állam és a férfi szerepeket betöltő egyének, azaz a nyilvános és a magán szféra patriarkái között.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Gullestad (1991) szerint az általa „*cultural diversity and cultural sharing*”-nek nevezett mechanizmusra különösen a komplex társadalmak elemzésekor kell különösen figyelni. A norvég antropológus úgy véli, hogy a közösen osztott kulturális fogalmak problémamentesnek, normálisnak és természetesnek minősülnek egy társadalomban – tulajdonképpen a jelentéstudajdonítás keretét képezik –, a kulturális különbségek pedig e közös keretnek tulajdonított jelentések szintjén artikulálódnak.

<sup>4</sup> Verdery (1996) nyomán patriarhális nemi rend alatt olyan rendet értek, melynek belső, „alkati” egyenlőtlenségei a férfi szerepeket betöltőit részesítik előnyben, és a nőket a magán-szférába, a férfiakat pedig a nyilvános szférába helyezik el, még akkor is, ha az előbbieket jelen vannak a munkaerő piacon.

<sup>5</sup> Állításom arra a feminista állam fogalomra alapoz, melyet többek közt R.W. Connell (1994) tárgyal. Ő bemutatja, hogy egyfelől a nemek közötti viszony dinamikája szervezi az államot, másfelől pedig az állam strukturálja a nemek közötti kapcsolatokat. Az állam, mint a hatalom központi intézményesülése, képes szabályozni a szexualitást és a nemek közötti viszonyokat a társadalom egészére nézve, különböző állami és magán intézményekben, de meg vannak az eszközei arra is, hogy a nemi rend kategóriáit megalkossa és ezáltal központi helyet foglaljon el a szexuális politika terén kialakuló érdekcsoportok és mobilizáció tekintetében.

<sup>6</sup> Ezek a gondolatok, amelyeket írásom végén fejtek ki, arra a marxista fogantatású feminista nézetre hivatkoznak, melyet többek között Kuhn és Wolpe (1978), valamint Barrett (1980) képviselnek a nőknek mint anyáknak és munkásoknak a kapitalista gazdaságban betöltött szerepének elemzése kapcsán. Egyrészt azt emelik ki, hogy a munkaerő termelése és újratermelése a családon belül megy végbe a feleség munkája által, akinek – ezért – a meg nem fizetett munkája szükséges a tőkefelhalmozáshoz és a többletérték termeléséhez, másrészt pedig felismerik a szimbolikus hatalom erejét, pontosabban a hegemon (heteroszexuális és patriarhális) nemi rend hatását a nők és férfiak kulturális reprezentációira és anyagi feltételeire.

## A DOLGOZÓ NŐ: AZ EGYENLŐSÉG ÉS A KÜLÖNBÖZŐSÉG NAGY NARRATÍVÁI

A szocialista iparosítás és gazdasági fejlődés körülményei közepette az állam a nőben elsősorban termelő potenciált látott. Ugyanakkor, a háztartás vonatkozásában, a nőnek az állami gazdaságban szerzett fizetése a családi jövedelem szükséges elemét képezte. A nők jogainak megszerzését – teljes körű foglalkoztatás, oktatás és politikai részvétel tekintetében – nem a nők mint független egyének mozgalma eredményezte. Éppen ellenkezőleg, ez a szocialista modernizáció átfogó terveinek része volt és mint ilyen, az úgynevezett „sokoldalúan fejlett szocialista nemzet” építésének volt alárendelve. A szocializmus azt ígérte, hogy hatalmat ad a nőnek azáltal, hogy a férfival egyenlő félnek, munkásnak és állampolgárnak tekintti őt, tehát annyiban, amennyiben ő is részt vesz a gazdasági termelésben:

*„A nemek közti teljes egyenlőség feltételeinek megteremtése alatt azt értjük, hogy az egyéneket nem nőként vagy férfiként kezeljük, hanem állampolgári minőségükben, a párt tagjaiként és kizárólag munkájuk szerint ítéljük meg őket.”* Részlet Ceaușescu a Román Kommunista Párt Központi Bizottságának Plenáris ülésén elhangzott beszédéből, 1973 június 18-19.

A „proletár diktatúra” ideológiai elkötelezettsége „a nemi egyenlőség iránt azt jelentette, hogy a proletárok társadalmi és gazdasági meghatározása nemtől függetlenül a magántulajdon hiányára épült” (Kligman 1998, 27), és új alanyi pozíciót alkotott meg a nő számára. Így jött létre a dolgozó nő mint a munkaerő piac de-szexualizált hőse. A hamis nemi semlegesség ellenére a munkaerő piac számos mechanizmusa, mint például az ágazati szegregáció<sup>7</sup> újratermelte a nemi egyenlőtlenségeket. A nemek közti szakadékot még inkább elmélyítette a „nők számára alkalmas könnyű” munka (textil- és élelmiszeripar, szolgáltatások, oktatás, egészségügy) és a jobban fizetett, „férfiakhoz illő nehéz munka” (fémfeldolgozás, építő- és bányászati ipar) éles különválasztása. A női munkaerőt foglalkoztató szektorok (a gazdaság elnőiesedett területei) kevesebb beruházásban részesültek és alacsonyabb bérekkel fizették alkalmazottaikat mint a „férfiasabb” ágazatokban, és általában a nők a foglalkozási hierarchia aljára kerültek. A foglalkoztatási politika által termelt egyenlőtlenségek mellett egy másik fő akadálya a nők igazi megerősödésének (*empowerment*) az a korlátolt elképzelés volt, mely szerint a munkába állás a nők emancipációjának nem csak szükséges, hanem elégséges feltétele.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Fischer és Harsanyi megfigyelése szerint (1994) a nem kommunista társadalmak ezen tipikus mechanizmusa tovább működött a Kommunista Párt uralma alatt.

<sup>8</sup> Amint Einhorn (1993) észrevette, ez az elképzelés a szocialista forradalom és a női emancipáció közti kapcsolatból származik. És mivel ezt kiegészítette a falcs nemi semlegesség, de valójában a nemek közti különbségekkel, valamint a családi szexuális munkamegosztással és a szexuális diszkriminációval szembeni nemtörődömséggel, mindez nem csupán újratermelte a nők alárendelt helyzetét, hanem anya-dolgozó-háziasszony szerepükben hármas teher alá helyezte őket.

A statisztikai adatok<sup>9</sup> szerint a poszt-szocialista Románia gyengén fizetett gazdasági ágazatainak (oktatás, egészségügy, szociális gondozás, textilipar) jelentős részét, továbbra is a női munkaerő képezi. Ugyanakkor fizetésük a jól fizetett pénzügyi és banki területen (ahol a nők hetven százalékban reprezentáltak) sem haladja meg a férfiak fizetésének kilencven százalékát. Általában minden területen a leggyengébben fizetett állásokba alkalmazzák őket, keresetük jelentős mértékben (körülbelül tizenhárom százalékkal) az átlagjövedelem alatt marad, és közel négyszer kisebb százalékarányban töltenek be vezető pozíciót, mint a férfiak. A nemek közti egyenlőség eszméje a démomnak minősített szocialista múlt részeként veszítette el legitimitását a változások első szakaszában. Ezzel párhuzamosan úgy tűnik, a különbözőség újrafelfedezése lett a nők és férfiak percepciójának újabb szabálya, mint ahogy az egyenlőség és különbözőség kizárnák egymást. A munkaerőpiac vonatkozásában ez egyfelől a szex- ipar előretörését és a női szexualitás áruvá válását jelentette, másfelől pedig a nők alkalmazásában megnyilvánuló diszkrimináció élenkülését és bizonyos (többnyire a szimbolikus és anyagi szempontból presztízzsel bíró) foglalkozások köréből való kirekesztésüket eredményezte. Ahogy az 1990-es években Románia közeledett az Európai integráció folyamatában a csatlakozó állam státuszához, a nemek közti egyenlőség elvét kívülről megszabott normaként újból el kellett helyezni a normatív társadalmi és kulturális közegbe, az élet minden területére vonatkozóan. Ezt tükrözi a Diszkrimináció Megelőzéséről és Büntetéséről Szóló Kormányhatározat, majd Törvény (2000), valamint a Férfiak és Nők Esélyegyenlőségének Törvénye (2002). Az 1997 júniusától a parlamentben működő Esélyegyenlőség Albizottság, valamint az 1999 novemberében létesített Nők és Férfiak Esélyegyenlőségének Minisztériumközi Konzultatív Bizottsága szintén ezt a folyamatot illusztrálja.

### A DOLGOZÓ NŐ MEGÉLT TAPASZTALATAI

A munkaerőpiacon alkalmazott nőkről szóló kis narratívák ugyanazt a zavaros képet jelenítik meg az egyenlőség és különbözőség viszonyának leírásában, főként az egyenlőségnek a különbség ellenében való meghatározásában, és fordítva, mint amit a hivatalos diskurzusban is megfigyelhattünk: *ha a nők és férfiak különbözőnek egymástól, egyenlőségük elérhetetlen, ellenben, ha a férfiakkal egyenlőkké válnak, akkor elveszítik nőiességüket.* Azt mondhatni, a patriarhális rend működése hatékony volt és maradt, ha ezt ennyire rögzítette a közgondolkodásban:

*Valójában lehet, hogy a nők egy szép napon utolérik majd a férfiakat. Én nem teszek különbséget a férfiak és nők között, mindkettőjüknek egyenlő esélyük*

---

<sup>9</sup> Megjelent a Nemzeti Statisztikai Bizottság és a *United Nations Development Program* közös kiadványában *Men and Women in Romania* (2002) címmel.

*van arra, hogy azt tegyenek, amit akarnak.* Férfi, 21 éves, alkalmazott, nőtlen, gyermektelen, román

*A nők be akarják bizonyítani, hogy ugyanolyan jó munkások mint a férfiak, és ők is mindenre képesek. Harcolnak azért, hogy elfogadják őket a munkahelyükön.* Nő, 44 éves, alkalmazott, nőtlen, gyermektelen, magyar

Észrevehetjük, hogy a politikai rendszer átalakulása nem hatott olyan nagymértékben a mindennapi élet szintjén a női munka tapasztalatának sajátos tulajdonságairól vallott nézetekre. Életük keretei megváltoztak, de többségük még mindig meg van győződve arról, hogy valamilyen okból, főleg anyagiakból, a nőknek szüksége van fizetett állásra (igen kevés esetben értelmezték ezt úgy, mint a nő autonómiájának feltételét):

*Tíz éves koromban jöttem Kolozsvárra a szüleimmel. Elszegődtem cselédnek, de jól éreztem magam, mert pénzt kerestem. Mindenféle mocskos munkát vállaltam mindenütt. Becsületesen dolgoztam, nem volt senkivel bajom. Most kakast csinállok, hogy megéljek, mert a nyugdíjam nem elég. Senki sem mondja nekem, hogy cigány vagyok, mert tiszta vagyok és nem lopok, az emberek már ismernek.* Nő, 66 éves, nyugdíjas, egy gyermek, Roma

*Nem szeretem azt a munkát, amit csinállok, de ez van ... Én vagyok a családban a kenyérkereső. Házbért kell fizetni, és minden nagyon drága. A férjem börtönben van. Nagyon nehéz.* Nő, 31 éves, alkalmazott, férjezett, egy gyermek, Roma

Másrészt, 1990 után de azelőtt is léteztek egyének, akik úgy gondolták, hogy – ha a családi költségvetés megengedi – jobb ha a nő otthon marad. Egyesek úgy vélik, hogy még abban az esetben is kevésbé fontos a nő hozzájárulása a családi jövedelemhez, ha fizetett állása van.

*Több felelőssége van a családban, nálunk az én feleségemnek nagy szerepe van az egész életünk megszerzésében, én megbízom benne. És állása is van, és a gyerekekre is inkább ő vigyáz... Szeretném őt itthon tartani, szeretném, hogy megengedhessem magamnak, hogy ne küldjem őt munkába, hogy több időt szánhasson számunkra, hogy ne legyen olyan stresszes az élete.* Férfi, 46 éves, líceumi tanár, nős, egy gyermek, román

*Nagy általánosságban az én életem könnyebb, mint a férjemé, mert ő a családfő, ő vállal több felelősséget. Az természetes, hogy az ő élete nehezebb, programja sokkal zsúfoltabb, neki kell több pénzt csinálni. Fordítva nem lenne elfogadható. Egy nőnek több ideje kell legyen a háztartásra, a gyerekeire, meg saját magára.* Nő, 38 éves, egyetemi tanársegéd, férjezett, egy gyerek, román

A nők fizetett munkájának jogként való értelmezése nem visszatérő téma, ennek ellenére néhány fiatal nő és férfi narratívája kiemeli azt ...

*Úgy hiszem, hogy a nőnek joga, hogy legyen állása, és senki nem tarthatja otthon őt erőszakkal. Sok nő számára ez nem lenne elfogadható. Nem fogadnák el, hogy egész nap a lábosok közt üljenek. Általában a nőknek ugyananyi lehetőségük van, mint a férfiaknak. Mégis, az elején többet kell bizonyítani, a rossz előítéletek miatt, miszerint a nők nem értenek ehhez meg ehhez..., de ha sikerül nekik ezen átesni, akkor már könnyebb nekik, mert egy szép nő mindig szép nő marad és ennek senki nem tud ellenállni. Férfi, 25 éves, alkalmazott, nőtlen, gyerektelen, magyar*

... együtt az ilyen munka egyéb előnyeivel, mint például az önbizalom növekedése és a kihívások, melyek izgalmasabbá teszik a napi rutint:

*Persze, az nagyon jó egy nőnek, ha dolgozik. Pénzt keres, de magabiztosabbá is válik. Egyenlő kellene legyen a férfival. Nő, 36 éves, tanár, férjzett, két gyermek, Roma*

*El nem tudom képzelni magam, hogy egész nap otthon ülök a lábosok és tejsík között. Nem is tudok rendesen főzni... Nekem kint kell lenni, hogy minél több kihívást kapjak. Ez az, ami felizgat, a verseny. Nő, 23 éves, egyedülálló, gyerektelen, román*

Egyes narratívák a karriert befutó nőtől való félelmet jelenítik meg:

*A karrier-nő esélyt jelent partnere számára. De csak akkor ha nincs uralkodó természete. Ha ilyen, akkor a partnerét egy lényegtelen lábjegyzetté alakítja át. Az egyezkedés nem kell túlságosan stresszes és traumatikus legyen. Férfi, 42 éves, egyetemi tanár, író, elvált, két gyermek, román*

Mély ambivalencia rejlik az ilyen típusú munkának a megítélésében abból a szempontból, hogy milyen szerepet tölt be a nők életében: egyszerre minősül áldásnak és keresztnek. Teherként való értelmezése elfogadott, annak ellenére, hogy vitatják méltányosságát – a magyarázatok széles skálán mozognak, biológiai (*a nők több mindent kell elviseljenek és arra születtek, hogy másokra vigyázzanak*), gazdasági (*a nők bepótolnak a családi költségvetésbe, vagy ők az egyedüli kenyérkeresők a családban*) és társadalmi (*ha nehezebb is a nőknek, szükségük van arra, hogy időnként kitörjenek a családból*) érveket sorakoztatnak fel:

*Állásod legyen, aztán menj haza és folytasd a házimunkával, főzz, vasalj, mosogass, moss, vigyázz a gyerekekre, segíts a házi feladatban, szolgálj ki mindenkit mindennel. Nagyon sok nő élete ilyen. Ez egy kereszt, amit hordani kell. A nők élete nehezebb, sokkal nehezebb mint a férfiaké, mert nagyon kevés férfi segít a feleségének. Nő, 48 éves, alkalmazott, elvált, egy gyerek, román*

*Otthon nehezebb egy nőnek. Egy szemmel mindig a gyerekeken kell legyen, aztán meg mos, főz, takarít ... De persze nekünk a munkában nehezebb ... Férfi, 40 éves, alkalmazott, nős, két gyermek, Roma*



Fontos kiemelni, hogy minden teher ellenére a fizetett munkát a nők és a férfiak egyaránt az emberhez méltó élet feltételeként értelmezik, ha bármilyen okból az egyén számára ez nem elérhető, értéke lecsökken, vagy ellenkezőleg, felnő egy szelet kenyér fontosságához. Úgy tűnik, a szegénység homogenizálja a nemek közti eltéréseket, de mindenképpen az anyagi helyzet és a nemi meghatározottság kölcsönösen alakítják egymást:

*Az egész életem csupa nehézség volt. Soha nem volt állásom. Nem volt hol. Pedig bármilyen munkát elvállalnék, most aprópénzért dolgozom itt-meg-ott. A fiamat be kellett adjam az árvaházba, mert nincs is ahol lakjak. Nő, 26 éves, munkanélküli, egyedülálló, egy gyerek, Roma*

*A cég megszűnt és én munkahely nélkül maradtam. Most itt van ez a szekér, és egész nap a piacon vagyok, hordok ezt-azt, hogy egy szelet kenyérrre valót keressek. A feleségem meghalt 16 évvel ezelőtt, és én itt maradtam három gyerekkel. Férfi, 64 éves, nyugdíjas, özvegy, három gyerek, Roma*

Néhány esetben a nők és a férfiak nosztalgiáznak a letűnt rendszerrel kapcsolatosan, amikor sokkal biztosabbak lehettek a munkahelyükben:

*Előtte jobb volt, tudtuk mit kezdjünk az életünkkel. Most nagyon drága az étel. Tíz éve egyedül vagyok a gyerekekkel, csak az Isten segít rajtam, hogy élünk. De hozzá vagyok szokva, hogy hallgassak és tűrjek. Soha senkivel nem veszekszem. Inkább nem mondok semmit ... elég rossz a világ így is, akárhogy is nézed. Nő, 40 éves, alkalmazott, özvegy, három gyerek, Roma*

*1990 előtt jobb volt. Volt állásod, rendes életed, és volt lakásod. A férfiaknak jobb volt, mert a nők kellett egész nap a gyerekek és az étel után járjanak. De nem volt szabadság. Azelőtt minden olcsóbb volt, megengedhetted magadnak, hogy vendéglőbe menjél. Férfi, 24 éves, alkalmazott, nős, gyerektelen, Roma*

Mindezek mellett, az emberek úgy vélik, hogy a dolgozó nő egyfajta hatalommal, erővel rendelkezik éppen azért, mert kenyérkereső. Néhányan azt gondolják, hatalma abban rejlik, hogy képes felfedezni nőies tulajdonságait, korlátaival és lehetőségeivel egyaránt.

*El kell ismerjünk, hogy a férfiak sokkal racionálisabbak mint a nők, és sokkal szolidabb a logikájuk. De a nők magasabbrendűek mint a férfiak az ösztöneik tekintetében. Erre kell alapozzuk tevékenységünket. Ki kell kasználjuk azokat a képességeket, amelyekben jobbak vagyunk ahelyett, hogy panaszkodnánk azért, mert nem ismernek el bennünket azokon a területeken, ahol a férfiak uralkodnak. Nő, 30 éves, középiskolai tanár, egyedülálló, gyerektelen, román*

Mások úgy gondolják, a nők ereje abban áll, hogy mindig találnak valami tennivalót és önellátók, ez kölcsönöz nekik hatalmat:

*Nyugdíjasként azt mondhatom, hogy nem nehezebb az én életem mint az övék. Mert ők nem tudnak egyedül meglenni, nem tudnak magukra ügyelni... egy nő mindig feltalálja magát. Még akkor is, ha özvegy. Nő, 54 éves, nyugdíjas, férjezett, két gyerek, román*

De létezik egy másik meggyőződés is, mely szerint a nő minden terhet elvisel, mert erősebb, vagy fordítva, éppen azért erős, mert minden nehézséget elbír:

*Minden esetre, egy nő élete nehezebb. Nekem legalábbis nehezebb volt, mind jó, mind rossz időkben. Nekem jutott ki minden. Mindenki várta, hogy kiszolgáljam. De mi nők erősebbek vagyunk. Mi meg tudunk bírkozni mindezzel. Nő, 52 éves, nyugdíjas, férjezett, egy gyerek, román*

Végül, egyik nézet alapján, a háztartási gépek is a nők megerősödésének feltételévé válhatnak:

*A másik dolog meg az, hogy álljanak rendelkezésére dolgok, amikkel időt és energiát tud megtakarítani. Mint Nyugaton. Például az, hogy lehessen vendéglőben enni, hogy ne kelljen naponta főzni, vagy hogy legyenek háztartási gépek ... Mindez levinné a sok terhet a nők válláról. Nő, 47 éves, alkalmazott, egyedülálló, gyermektelen, román*

#### **A NŐ MINT ANYA: A HAZAFIAS KÖTELESSÉG ÉS A NŐ JOGAINAK NAGY NARRATÍVÁI**

A Kommunista Párt – Románia hosszú távú gazdasági fejlődésére irányuló terveit veszélyeztető munkaerő hiány felismerése eredményeként – 1966 októbertől szigorú születési politikát indítványozott, mely szinte lehetetlenné tette az abortuszt, a válást és megemelte a gyermektelen, családost, vagy egyedülálló felnőttekre kirótt adót.<sup>10</sup> Másrészt, Kligman szavaival szólva, a termékenység ellenőrzése és a szaporodás „alapvetően az identitással függött össze: a ‘nemzettel’, mint ‘elképzelt közösséggel’, melyet az állam szolgál és óv, és amely felett gyakorolja tekintélyét” (Kligman 1998: 5).

„Nincs nemesebb, tiszteleltre méltóbb kötelessége a családoknak, nőknek, mint gyereket nevelni és az államot a lehető legtöbb gyerekekkel megajándékozni”. *Részlet Ceaușescu „Üzenet a Román Szocialista Köztársaság nőinek a Nők Nemzetközi Napja alkalmával” című beszédéből, 1986.*

A gyerekszülést támogató politikának – ami magában foglalta a reprodukció ellenőrzését és az abortusz bűncselekményként való kezelését –, nem csak a munkaerő foglalkoztatását illető politikák szintjén volt jelentős az állam számára, hanem a romániai nemzeti ideológia kereteiben is, amely a maga során fontos szerepet töltött be a szocialista rendszer legitimációjában. A szocialista nemzetet

---

<sup>10</sup> Ahogy azt, többek közt, Fischer (1985) is észrevette.

egy olyan hatalmas családként határozták meg, melynek középpontjában a Kommunista Párt állt. Verdery észrevétele szerint (1994) ebben a kontextusban a nő, a nemzet anyjaként, a szocialista állam-atyának (parent-state) volt alárendelve. Az állam „magára vállalt néhány olyan hagyományosabb szerepet a nevelés és gondozás vonatkozásában, melyek a nőt illették a patriarhális családban”, ugyanakkor pedig „kisajátította a férfiak ‘jogait’ a feleségük szexuális élete és a biológiai szaporodás tekintetében” (Kligman 1998, 26). Az előbb tárgyalt foglalkoztatási politika – mely a szocialista iparosításhoz kötődött és a nőket hátrányos helyzetbe taszító foglalkozásbeli szegregációhoz vezetett –, valamint az abortusz bűncselekményként való minősítése, mely kisajátította a női testet, megváltoztatta a nők alanyi pozícióit és úgy a termelő, mind pedig az újratermelő (gyermeknemző) minőségükben a paternalista államnak alávetett helyzetbe sodorta. Egyrészt azt mondhatni, hogy a hiánygazdaság keretei között a nők és férfiak egyaránt függtek a nyilvános pátriárkától (a pártállamtól, mely azt állította, hogy minden munkás számára Ő biztosította a fizetést, lakást, orvosi ellátást, gyermekgondozást, nyugdíjat). Másrészt viszont észre kell vennünk, hogy a nők függősége kétszeres volt azáltal, hogy az állam a női testet, szexualitást és termékenységet a hazafias kötelesség terévé változtatta.

A „női kérdés” után kutatva a poszt-szocialista állam politikai napirendjén, megfigyelhetjük, hogy 1989 decemberében azonnal eltörölték az abortuszt tiltó törvényt. Ezt pedig, mint a letűnt rendszer egyik igazságtalan gyakorlatának jóvátételét, az új hatalom önnön legitimációjának eszközeként használta fel. Nyilvánvaló, hogy a törvény megszüntetése a nők számára a leglényegesebb és legközvetlenebb utat jelentette ahhoz, hogy életük esetleges javulását érzékeljék, és ez történetesen az új politikai elithez fűződött. Noha „visszaadta” a nőknek az ellenőrzés jogát a reprodukív döntéseik felett, és ebben az értelemben felszabadította őket az állam hatalma alól, valójában ezzel az új állam hajlandó lett volna megoldottnak tekinteni a „női kérdést”. Ugyanakkor, az állami gyermekgondozó rendszer csődbe menésének következtében számos nő rákényszerült arra, hogy azonosuljon a nő-mint-csak-anya alanyi pozícióval, és teljes idejét és energiáját a családi életnek szentelje. Ennek ellenére, a századfordulón – az európai integráció feltételeinek hatására, de ugyanakkor a női civil szervezetek (nagy részük a nők hagyományos szerepeihez kapcsolódó tevékenységeket folytat) nyomása alatt is – megjelent néhány kezdeményezés a családi életre vonatkozóan. Mint például a Gyermeknevelési Szabadság Törvénye az apák számára (1999), vagy a szexuális erőszak büntetésére vonatkozó törvény módosítása (2000), vagy legutóbb a Családon Belüli Erőszak Elleni Törvény (2003). Ugyanezt tükrözi a Nőkre és Családra Vonatkozó Politikák Fejlesztését Célzó Szakosztály létesítése 1995 októberében (a Munkaügyi és Társadalombiztosítási Minisztérium keretében) és a Gyermek, Nő és Családpolitikák ügyosztályának létrehozatala, mely az ombudsman intézményen belül létezik 1998 februárjától.

## ÁZ ANYASÁG ÉS A CSALÁDI ÉLET MEGÉLT TAPASZTALATAI

A kis narratívákban nem találunk a nőt a nemzet anyjaként meghatározó eszmét. De, amint várható volt, szilárd meggyőződések léteznek azzal kapcsolatban, hogy a nők helye a háztartási szférában van és elsőrendű feladatai a családhoz fűződnek. Megismétlődik a régi történet: *mivel a nő az, aki életet ad, vigyáznia kell a gyermekekre (és otthon kell maradnia), a férfiak nem alkalmasak erre, mivel nem ők szülik a gyermekeket; vagy: a gyermeknevelés, főleg a kezdeti szakaszban, a nő feladata, ő kell megoldást találjon rá, ugyanúgy mint azokra a következőképpen, melyek abból származnak, hogy fizetett állást vállal a munkaerőpiacon.*

*A nők mindenekeelőtt a családjukkal kell törődjenek. Vannak nők, akiket ez nem érdekel, csak azt akarják, hogy ők legyenek rendben, hogy szórakozzanak, hogy gondoskodjanak magukról. Én soha nem voltam ilyen. Én azt kell lássam, hogy a családom jól van, és ha ezt látom, akkor én is jól vagyok. Ha a gyerekeim boldogak, én is boldog vagyok. Egy nőre mindig több teher hárul mint egy férfirra. Így teremtett minket az Isten. Nő, 66 éves, nyugdíjas, özvegy, két gyerek, román*

Ez a nézet és gyakorlat – együtt azzal, amely betagozza a nőket a munkaerőpiacon – biztosítja a patriarhális rend újratermelését a mindennapi életben. Hátrányos helyzetbe hozza a női szerepeket betöltő társadalmi cselekvőket azáltal, hogy anélkül támogatja a nők munkavállalását, hogy változásokat idézne elő a magán szférában. Ily módon a patriarhális rendet pontosan azok az egyenlőtlenségek erősítik meg, melyeket az termelt a férfiak és nők közti különbségek természetes jellegének hangsúlyozása révén (*ilyenek teremtett az Isten, vagy ez a dolgok természetes rendje*) és – a helyzet iróniája – teszi mindezt aközben, hogy a nők és férfiak munkapiaci egyenlőségét hirdeti.

*A nő sorsa nehezebb. Mert munkahelye mellett neki otthon is dolgozni kell. Így van ez, az én generációm ezt így tanulta meg. Persze sok emancipált nő is van, de a legtöbben így gondolkoznak. És küzdenek a terheikkel. Még mindig mindenütt meg akarnak felelni. Jó anyák és jó munkások akarnak lenni. Nő, 40 éves, alkalmazott, egyedülálló, gyerektelen, magyar*

*Egy éve elváltam, így hát nem lehetek olyan objektív a véleményemmel. De el kell ismerjem, hogy egy nő élete nehezebb. Vagyis egy rendes nőé. Mert ő szakács kell legyen a konyhában, úrinő a színházban és kurva az ágyban, és mosónő és minden. Férfi, 58 éves, mérnök, elvált, egy gyerek, román*

Ezen fejlemények közepette, paradox módon, a nők azt gondolják magukról, hogy olyan emberi lények, kiknek sokszorozott erővel kell válaszolniuk a többes teher kihívásaira, és nem olyan egyének, akiknek változtatni kellene az igazságtalan munkamegosztáson. Úgy gondolkodnak és cselekednek mint valami szuper hősök (jó-anyák-és-jó-dolgozók) és ezáltal egy új abszurditáshoz alkalmazkod-

nak: úgy gyakorolják a rendszer által előírt szerepet, mintha az saját döntésük eredménye lenne. Mi több, e meggyőződés ára, hogy elfelejtik, ők is lehetnének saját szabadidővel és saját térrel rendelkező, független személyek.

A nők legtöbbször nem érzékelik a fizetett és a házi munka közötti hangsúlyos választóvonalat. Ezeket a tevékenységeket egy folyamatos női gyakorlat mentén helyezik el. Néhányan mégis úgy gondolják, hogy lehetetlen egyszerre családot alapítani és karriert építeni:

*Persze, az lenne az ideális, ha egy nő minden területen tudna érvényesülni. De ehhez sokat kell tanuljon, és szerencséje is kell legyen. Mégis, valaki nem lehet egyformán jó mindenhol. Ez olyan mint a sport. Nem lehetsz győztes, ha nem adod oda magad száz százalékosan valaminek. Férfi, 39 éves, tulajdonos, nős, két gyerek, magyar*

Észrevehetjük, hogy a hivatalos diskurzus szintjén különálló identitásként meghatározott két alanyi pozíció (a dolgozó-nő és a nő-mint-családanya) egy tapasztalatban, a dolgozó nő/anya tapasztalatában ötvöződik. Következésképpen, a munkapiacon vállalt fizetett állás átnyúlik a nőiség (ön)percepciójába, ennek része lesz és többé már nem kizárólag a férfiség tartozéka. Ugyanakkor, a dolgozó nő tapasztalatai nem azonosak a dolgozó férfi tapasztalataival, következésképpen a nőből nem lesz férfi és nem veszíti el nőiességét ezen tevékenységek miatt. Viszont ebben a kontextusban a nőiességet az anyaság szinonimájának látják és azt gondolják, hogy ha egy dolgozó nő nem anya is (csak a karrierjével foglalkozik) akkor férfissá válik. Másrészt fontos kiemelni, hogy a férfiakat illetően nem következett be számos változás: a házimunka nem vált a férfi (ön)percepciójának részévé (a legjobb esetben ezt a nőknek nyújtott segítségnek fogják fel), mint ahogyan az apaság sem lett a férfiség központi eleme. Mindezek tükröződnek a házimunkáról vallott nézetekben. Egyesek azt gondolják, hogy a házimunka elvégzése a nő feladata, ahogy azt a dolgok természetes rendje diktálja, ezért senkinek nem kellene nagy dolgot csinálnia belőle...

*A háztartási munka az én kötelességem és én csinálom is szívesen. Így van ez rendjén. Nem nagy dolog. Megcsinálom és annyi. Tudom, mi a kötelességem. Az ember kell egyék, igaz-e? És akkor kell főzőn is, nemde? Mert nincs pénz vendéglőre. De persze könnyebb lenne a nőnek, ha a férje besegítene neki a házimunkába és a gyereknevelésbe, mindenbe. Nő, 58 éves, nyugdíjas, férjezett, két gyerek, magyar*

...mi több, a nőket megbüntethetik ha nem végzik el megfelelően:

*Nagyon sok kellemetlen esemény volt az életemben. A legrosszabb az volt, amikor elváltam. A munkahelyem miatt volt. Sokat dolgoztam, éjszakánként is, felváltva, így hát nem tudtam rendszeresen végezni a házimunkát. Nem volt időm. A férjem többet várt volna el tőlem.*

Nő, 35 éves, egészségügyi dolgozó, elvált, gyerektelen, Roma

Mások elfogadják, hogy a házimunkát egyenlően kell megosztani a társaknak...

*Az emberek még mindig meg kell tanulják, hogy a nők nem a férfiak szolgálói. És el kell fogadják, hogy ha egy nő ugyanannyit dolgozik mint egy férfi a családon kívül, akkor nem tud annyit dolgozni otthon mint amennyit a nagymamája dolgozott, aki egész nap otthon ült, mosott, főzött, takarított meg minden. A házimunka az egy plusz teher. Meg kell osztani a férfiak és a nők között. Nő, 24 éves, kutató, élettársal, gyerektelen, magyar*

*A nők nagy többségének igen nehéz az élete. Kell főzön, mosson, és ha senki nem segít neki, akkor az nagyon nehéz, hogy mindezt megcsinálja, miután hazajön a munkából. A legtöbb házban a férj csak hazajön, és ételt kér, meg tisztá ruhát kér. Az nem jó. Az asszonyt kell hagyni néha-néha pihenni is, ez az én véleményem, és segíteni is kell neki. Férfi, 40 éves, alkalmazott, nő, egy gyerek, román*

...de tudatában vannak annak, hogy legtöbb esetben ez nem így történik:

*Az anyám félig román, félig cigány, az apám meg félig cigány és félig olasz. Szigorú ember volt, semmit sem csinált otthon, én, meg az anyám, meg a lánytestvéreim mindennel ki kellett szolgáljuk. Sok Roma családban ez még mindig így van. A nők a férfiak mögött mennek. Még a buszon is ő áll elöl, vagy ő ül. Csak néhány családban tartják úgy, hogy a férfiak és a nők egyenlők. És ezek nem a legboldogabbak. Mindezt a lányok már kicsi gyermekkorukban így tanulják az anyjuktól, és 12 évesen férjhez mennek, ők soha nem fognak változtatni az életükön. Nő, 25 éves, egyetemista, szociális gondozó, egyedülálló, gyerektelen, Roma*

Leggyakoribb az a nézet, mely szerint a jó férj – legjobb esetben – besegít a házimunkába. Ez az elképzelés tükrözi a meggyőződést, hogy a házimunka nem a férfi feladata, és amellet érvel, hogy a nő az, aki nem engedi őt többet dolgozni otthon:

*Igazán sokat segít nekem otthon a házimunkában, a gyerekekkel, mindenfel. Mindig mindenre megkérhetem, de majdnem soha nem csinál meg valamit csak úgy magától... Nő, 32 éves, zenész, férjzett, két gyerek, magyar*

*A mi házunkban a feleségem dolgozik többet. Egy magáncégnél dolgozik, és néha 10-12 órát ül ott naponta, és nem fizetik valami jól. Szóval nehéz, nagyon nehéz. Amikor meg hazajön, nekifog főzni, néha segíték neki, de nem igazán engedi, hogy én csináljam a dolgokat. Férfi, 50 éves, munkanélküli, nő, egy gyerek, magyar.*

## PATRIARHÁLIS REND – ALULRÓL ÉS FELÜLRŐL

A megélt tapasztalatok elbeszélései és az alanyi pozíciókat kijelölő diskurzusok feltárták a politikai rendszereken átívelő patriarhális rend termelésének és fennmaradásának módjait. Ezek azonban nem vezethetők vissza sem a szocialista, sem a poszt-szocialista rendszerek sajátosságaira, hanem a modernizáció tágabb jelenségéhez kötődnek, mint például a magán (női) és nyilvános (férfi) élet különválasztása, ami, természetesen másként működött/működik ezekben a sajátos kontextusokban. A hagyományos munkamegosztás újratermelésével, a foglalkozási szegregációval, és, paradox módon, a családi életbe való agresszív beavatkozással a szocialista állam fenntartotta ezt a különválasztást. Az utóbbi vonatkozás – mely ellenállást válthatott ki – a szocialista állam által nem kívánt jelentést nyert. Éppen ez a jelentés készítette elő a neo-liberális eszmék poszt-szocialista legitimitását, amelyek szerint a magánélet szent és az állam hatáskörén kívül esik, és amelyek, így, a családi életet a magán patriárkák uralma alá kerítik (a nőknek a férfiktól való függőségét és a családon belüli erőszakot is eltakarva ezáltal a nyilvánosság elől).

A patriarhális rend különböző politikai rendszereken átívelő túlélésének másik alapját Romániában egyrészt a társadalmi nemek közti kapcsolatoknak osztály-viszonyokként való működése szolgálja, másrészt pedig az képezi, ahogyan az állampolgárság nemi jelentésekkel telítődik.

A szocialista állam és a maszkulin szerepeket elfoglalók cinkossága a nők ellen fordult (igazságtalan helyzetbe sodorva őket), mivel családi és fizetett munkájuk egyaránt szükséges volt egyrészt az állam- és párt apparátus, másrészt pedig a családfő szerepében levő férfiak számára, akik különféle okokból nem vállaltak szerepet a háztartásban és a gyermeknevelésben. Ma a cinkosság újratermelődik a poszt-szocialista gazdasági feltételek mellett, beleértve azt a körülményt is, hogy a domináns szakszervezetek (nagy részt a férfiak uralta bukásnak indult iparágakban) hátrányos helyzetbe taszítják a nőket (illetve azokat a területeket, ahol nagymértékben ők dolgoznak), mivel ők gyakorolnak nyomást az állam forráselosztási gyakorlatára.

Továbbá az állam és az egyének (nők és férfiak) közötti kapcsolatot (vagyis az állampolgárságot) a szocializmus alatt az aktív/domináns és a passzív/alárendelt közti viszony terminusai határozták meg. Ebben a rendszerben a nők képezték a „néma” kisebbséget két értelemben is: részben a paternalista állam ellenőrzése alatt álló „elnőiesedett” (értsd gyenge, alárendelt) társadalom részeként, és részben mint nők, mivel rájuk hárult – modern identitásra való jogosultságuk dacára (a munkaerő-piaci részvétel tükrében) – a hagyományos családszerkezet fenntartásának felelőssége. A poszt-szocialista rendszerben is számos esetben találkozunk a passzív/női és az aktív/férfi felosztással, mint például a profit orientált szféra szemben a non-profit szférával, vagy a munkanélküli vagy alkalmazott státusa szemben az alkalmazóval/munkaadóval, vagy éppenséggel a szegény szem-

ben a gazdag emberrel: a létező nemi szegregációt bemutató statisztika<sup>11</sup> szerint a non-profit szféra (oktatás, egészségügy, szociális gondozás, civil szervezetek) erősen feminizált, továbbá a munkaadók csupán huszonnégy százaléka nő és általában az egyedülálló nők fizetése kisebb mint az egyedülálló férfiaké. Arra a következtetésre juthatunk, hogy a romániai poszt-szocialista patriarhális rendet az úgynevezett „szervezeti testvéri (fraternális) szövetség” kifejezéssel jellemezhetjük.<sup>12</sup> Ezt illusztrálja a névleges és tényleges testvéri szövetség beágyazottsága: a férfiak számbeli uralma az állami intézményekben, a férfiak domináns többsége a lényeges döntéshozó szervekben, miközben a nők az alacsonyabb presztízzsel rendelkező „puha” (soft) területeken tevékenykednek, az egyenlőség politikáját támogató programok hiányoznak vagy gyengén finanszírozottak, a nők számára különleges jelentőséggel bíró politikák pedig marginálisak.

A patriarhális rendet viszont nem csak felülről termelik, a nők és a férfiak nem adják elő passzívan az előírt társadalmi szerepeket. A személyes történetek megmutatták, hogy a nőket (csak vagy főleg vagy többek közt) a családi háztartás kötelességei mentén meghatározó és elhelyező koncepció és gyakorlat a megkérdőjezettek közös attribútuma nemtől, etnikumtól, kortól, családi állapottól és foglalkozástól függetlenül. Mindezek az elképzelések és gyakorlatok továbbra is léteznek annak ellenére, hogy a nők munkájához és családi életéhez rendelt tapasztalatok és jelentések igen változatosak. Mindenekelőtt fontos leszögezni: ezek önmagukban sem nem jók, sem nem rosszak. A nők elfogadják ezeket és sokukat elégedettség tölti el az, ha sikeresen eleget tesznek vállalt kötelességeiknek. De nem szabad elfelejtenünk, hogy amennyiben ezen különbség alapján határozzák meg a nők szerepét és helyezik el őket a kulturális és társadalmi rendben, akkor a nemek közti különbség nem ártatlan, hanem hierarchiákat és hatalmi viszonyokat implicál. És fontos emlékeztetni arra is, hogy az említett hierarchiát legitimáló folyamatban pontosan azokkal az érvekkel nézünk szembe, melyek szerint a nők örömmel fogadják el helyzetüket, boldogak, és ha nem is elégedettek, beletörődtek női sorsukba. A nők és férfiak között termelt különbség azonos magával a hierarchiával, mely hátrányos helyzetbe sorolja a nőket: a nyilvános és magán-szféra különválasztása magában hordozza a nyilvános szféra pozitív értékelését a családi élettel szemben, a fizetett munkáét a nem fizetett házi munkával szemben, a társadalmilag jelentősnek tartott problémát a személy számára értékes problémával szemben, a kulturális alkotást a biológiai szaporodással szemben, az egyhangú házimunkát a kihívásokkal telített házon kívüli világgal szemben. Végül soron ezen eszmék általános elterjedése és a megnyilvánulásuknak teret biztosító társadalmi kapcsolatok felelősek a patriarhális nemi rend alulról történő működtetéséért és újratermeléséért. Ezeknek „köszönhető” az, hogy ez a rend a nőket nem csak hogy a családi szférába helyezi el, hanem le is becsüli őket elfoglalt

---

<sup>11</sup> *Men and Women in Romania* (2000).

<sup>12</sup> A kifejezést (*organizational fraternity*) Lovenduski értelmezésében használom (1997).



helyük miatt, és ha meg is engedi (!) a nők részvételét a munkaerő piacon, akkor is fenntartja (főleg vagy kizárólagosan) számukra a családi szerepet, és ezáltal a nőkben – a többszörös terhek nyomása alatt, valamint a velük járó csalódások miatt – számtalan frusztrációt idéz elő.

Napjaink Romániájában az elfogadható nemi rendre vonatkozó elképzelés sokkalta bonyolultabb és sokrétűbb, mint amilyent a jelenhez hasonló tanulmány megragadni képes. A mindennapi életben, úgy a nők mind a férfiak, különböző nemi rendek párhuzamos együttlétét tapasztalják különböző helyszíneken, miközben azonban fenntartják a patriarhális rendet. Ezt végső soron a (felülről jövő) hivatalos diskurzus/gyakorlat és az (alulról) megélt tapasztalatok együttműködése/cinkossága eredményezi. Mindeddig a szocialista és a poszt-szocialista társadalmak domináns gyakorlata beigazolta, hogy olyan rendszerek ezek, melyek a nőket alárendelték/alárendelik magasabb eszméknek (mint például a nemzet, az állam vagy a család). Nem ruháztak rájuk hatalmat mint független személyekre, hanem arra nevelték őket, hogy boldogan szolgálják az érvényben levő „szent” társadalmi programokat (mint például a sokoldalúan fejlett szocialista társadalom vagy a poszt-szocialista reform projektjét). A mindennapi életről szóló történetekből kiviláglik, hogy az egyének mindig átértelmezik – bizonyos fokig – a nekik szánt helyet. A nők nem csak áldozatok, hanem a rendszer aktív szereplői is. Ebben az esetben a kérdés az, hogy ellenállnak vagy alkalmazkodnak, megváltoztatják vagy újratermelik a rendszert? Tulajdonképpen ez nem is egy „vagy/vagy”, hanem inkább egy „és/és” kérdés, mivel a folytonosság és a változás, az alkotás és az újratermelés között húzódó határvonal nem annyira merev. De egy dologban bizonyosak lehetünk: a feminizmusra minden bizonnyal szükség van ma Romániában ahhoz, hogy eltűnéséig ki lehessen tolni a patriarhális rend határait.

## A NEMI ALAPON TÖRTÉNŐ HÁTRÁNYOS MEGKÜLÖNBÖZTETÉS

Az alábbi rövid írások sorozatként jelentek meg a Transindex nevű elektronikus újságban, illetve az itt teret kapó internetes naplómban.<sup>1</sup> Céljaim szerint ezt a műfajt arra használom, hogy néhány kurrens közéleti problémát jelezzek, illetve körülöttük vitát kezdeményezzek. A jelenség, ami körül éppen ezt a sorozatot elindítottam a nemi alapon történő diszkrimináció előfordulása az Erdélyi Protestáns Teológiai Intézetben, pontosabban az intézetbe való felvételt szabályozó kritériumrendszerben, mely előírja, hogy évente hány lányt és fiút vesznek fel teológiai hallgatónak (aminek következtében a lányok nagyobb jegyekkel esnek ki a felvételin, mint amit az utolsó bejutó fiú kap).

Az eseménysorozatot, amelynek keretében ezek az írások megszülettek a Desire Alapítvány és a Transindex által a Diszkriminációellenes Tanácsnál letett „feljelentés” indította el, amit az intézet jegyzője által írott elutasító/tiltakozó álláspont követett, melyre első írásomat közöltem. Kiderül ebből és az ezt követőkből, hogy azok, akik nem értettek egyet lépésünkkel, megbotránkozásuknak úgy adtak hangot, hogy többnyire vagy az egyház sérthetlenségét és autonómiáját, vagy pedig az erdélyi magyarságot féltették a „belső” támadásoktól arra gyanakodva, hogy az, amit tettünk, nem lehet „csak” a nőket érintő kérdés, hanem valamiféle nagyobb magyar- és egyházellenes támadás része. A vita során azonban nem csak elutasító, hanem tettünkkel egyetértő hangok is megszólaltak, ráadásul egyházon belülről is. Ez jelezte számomra leginkább azt, hogy érdemes volt ebből az esetből közéleti témát csinálni még akkor is, ha egyesek ezt tabu-kérdésnek és egyházi „magánügynek” tekintik. Ha írásaim rá tudtak hangolódni valamilyen már lappangó belső változásra és annak esélyeit növelték, akkor elérték céljukat.

### AZ EGYENLŐ JOGOKTÓL A DISZKRIMINÁCIÓ TILALMÁN ÁT AZ ESÉLYEGYENLŐSÉGIG

Amikor a Teológiai Intézet felvételi-rendszerében tapasztalt hátrányos nemi megkülönböztetés kapcsán megtettük jelzésünket a Diszkriminációellenes Tanácsnál, akkor igenis tisztában voltunk azzal, hogy az egyenlő bánásmód biztosítása és az esélyegyenlőség politikája között különbség van. Mint ahogyan azt is

---

<sup>1</sup> <http://www.magyar-vincze.egologo.transindex.ro>

tudtuk és tudjuk, hogy azért van szükség a törvény előtti egyenlőség normája mellett a diszkrimináció tilalmára és az esélyegyenlőség biztosítására, mert az elmúlt évszázadban bebizonyosodott, hogy az előbbi önmagában nem számolja fel a nők és férfiak közti strukturális egyenlőtlenségeket. Ezért sem az „ostobaság”, sem a „törvénytelenység” Csúry István által megfogalmazott vádja nem illik arra, amit tettünk.

Társadalmunkban számos olyan mechanizmus működik, amely megakadályozza azt, hogy a nők a férfiakhoz hasonlóan élni tudjanak a törvény által biztosított jogaikkal, illetve, hogy azonos kiindulópontból (vagyis egyenlő eséllyel) induljanak el a különféle gazdasági, politikai stb. forrásokért és javakért folyó versengésben. Ennélfogva az életnek vannak területei, amelyekről – a formális egyenlőség biztosítása ellenére – a nők kiszorulnak. Szintén emiatt történik meg az is, hogy azokon a területeken, ahol jelen vannak, a nők általában kevesebb szimbolikus és anyagi elismerésben részesülnek, és lassabban vagy egyáltalán nem jutnak el a különféle pályák ranglétráinak felső fokaira.

Éppen ezért van szükség a törvény előtti (nemi) egyenlőség biztosítása mellett a diszkriminációellenes törvénykezésre, amely – az egyenlő bánásmód elve alapján – mindenkit emlékeztet arra az alapvető tényre, hogy mivel a nő is ember, ezért a nők jogai emberi jogok, és a nőket érintő jogsérelmek az egyetemes emberi jogokat sértik. Az egyenlő bánásmódban való részesedést tartva szem előtt, a (nemi) diszkrimináció tilalma a hátrányos megkülönböztetés különféle formáira vonatkozik. Mind a közvetlen diszkriminációra, amely – esetünkben – a nőket úgy hozza hátrányos helyzetbe, hogy explicite kizárja őket valahonnan azon az alapon, hogy nők, mind pedig a közvetett diszkriminációra. Az utóbbi látszólag semleges kritériumokra hivatkozva (értsd nemre való tekintet nélkül) tesz különbséget az egyének között, de úgy, hogy közben rejtett módon eltanácsolja/elbátortalanítja (végső soron kirekeszti) a nőket olyan területekről, amelyekhez egyébként – törvény alapján – joguk lenne hozzáférni. Ez az indirekt diszkrimináció olyan előítéletek alapján tud működni (és sokak szemében legitimálódni), amelyek az „alulértett”, nőiesként meghatározott tulajdonságokat és szerepeket összeegyeztethetetlennek tartják a szóban forgó tevékenységi területekkel. Így történhet meg például az, hogy a családalapításra hivatkozva – de valójában azoknak a kulturális elképzeléseknek az alapján, amelyeket az emberek tartanak fenn a nő családi szerepével kapcsolatban – a nőket „eleve” alkalmatlannak tartják arra, hogy bizonyos területeken tevékenykedjenek. És ezért fordulhat elő az, hogy mifelénk („sajátos erdélyi körülményeink között”) a nők hátrányos megkülönböztetése nem élődik meg diszkriminációként. Ezt a legtöbbször mind az egyéni vélekedések, mind pedig a köztudat „a dolgok természetes rendjének” részeként tekinti.

Mivel társadalmunk minden egyes területét átszövik az olyan – nemiséggel, nemi identitással, nemek közti viszonyokkal kapcsolatos – sztereotípiák és gya-

korlatok, amelyek hátrányos helyzetbe hozzák a nőket, ezért nem csodálkoztunk azon, hogy – a formális jogi egyenlőség és a hátrányos megkülönböztetés tilalma ellenére – a nőknek és férfiaknak nincsenek egyenlő esélyeik. Ez a felismerés vezette a nők jogaiért harcoló aktivistákat (és végső soron az Európai Unió ehhez kapcsolódó intézményeit) ahhoz az elképzeléshez, miszerint – a nők és férfiak közti valós egyenlőség megteremtése érdekében –, legalábbis átmenetileg és célirányosan, szükség van olyan preferenciális bánásmódra, amely a hátrányokat kiegyenlíti. Valóban az Amszterdami Szerződés legitimálja azt, amit mifelénk „pozitív diszkriminációnak” neveznek, és aminek célja az, hogy kiküszöbölje a nők által elszenvedett hátrányos megkülönböztetés hatásait. Az esélyegyenlőség elve (ismét) emlékeztet arra, hogy a nemek közti egyenlőség nem a nemek közti különbségek, hanem az egyenlőtlenség ellentétje. De arra is, hogy a „különbözőség” (melynek elvesztésén egyesek szomorkodni látszanak) nem a természetből adódik, hanem abból a módból, ahogyan – nők és férfiak egyaránt – meghatározzák, értékelik és rangsorolják a „női” és a „férfi természetet” többek között azért, hogy elfogadtassák az uralkodó társadalmi rendet (melynek, sok esetben, a nemek közti egyenlőtlenség szerves, „természetes”-nek tartott része).

Persze a törvény előtti egyenlőség, a hátrányos megkülönböztetés tilalma és az esélyegyenlőség politikája nem csak a nemi identitást és a nemek közti kapcsolatokat érinti, hanem az etnikum, de továbbá a szexuális orientáció, az életkor stb. kérdéskörére is vonatkozik. Ezért meglepődve vehetjük tudomásul azt, hogy az etnikai kisebbségek jogaira oly érzékeny intézmények, egyének és mozgalmak elcsodálkoznak azon, hogy miként tudhanak valakik „csak” a nemi esélyegyenlőség ügye felett problémázni. De meglepődésünk hamar elszáll, mihelyt rájövünk, hogy a nők hátrányos megkülönböztetése nem csak a többségi, hanem a romániai magyar kisebbségi társadalom sajátossága is. Mint ahogyan az etnikai kisebbségi politikának szintén jellegzetessége a belső sokféleség elkendőzése, az egyenlőséghez és a különbözőséghez való jog elvének kisajátítása (eticizálása), és az „áru-ló”-nak kikiáltott szemléletek kirekesztése arra való hivatkozással, hogy azok károsak, mert „egységrombolók”.

Egyébként azok, akik azzal vádolnak bennünket, hogy nem ismertük fel az egyenlő bánásmód és az esélyegyenlőség közti különbséget, a maguk során összekeverik a diszkrimináció és a pozitív diszkrimináció jelenségét. Az amúgy nem eléggé világos „érvelésből” a következő álláspont sejlik ki: a teológiai intézet felvételi kvóta-rendszerében a lányok számára elkülönített helyek a lányok preferenciális bánásmódban való részesedését szolgálják, ezért téves azt állítani, hogy hátrányos megkülönböztetésnek vetik alá őket. Ezért, hangzik a következtetés, „butaság” diszkriminációról beszélni. De a tények cáfolják ezt az érvelést, és mindenki beláthatja azt, hogy az általunk jelzett eset nem azonos azzal a felvételi rendszerrel, amely például a Babes-Bolyai Egyetemen működik a magyar vonal és az elkülönített Roma helyek tekintetében. Míg az utóbbi esetben az „elkülönítés”

valóban azt a célt szolgálja, hogy az elszenvedett hátrányos megkülönböztetés hatásait kiküszöbölje, miközben mind a magyar, mind pedig a Roma diákoknak joguk van arra, hogy a román vonalra is felvételizzenek, a mi esetünkben másról van szó. Itt a lányok nem felvételizhetnek a fiúknak fenntartott helyekre, és az „elkülönítés” hiányában több esélyük lenne arra, hogy bejussanak az általuk kiválasztott intézménybe, amely elfogadta a nemek közti egyenjogúság eszméjét a lelkészi pálya tekintetében. Mi bizonyítja ezt jobban, mint az a tény, hogy az „elkülönített” helyekre pályázó lányok nagyobb médiákkal esnek ki a felvételin, mint amekkorákkal a fiúk bejutnak.

Ez a rendszer semmiképp sem illik bele a nők tényleges egyenjogúsításának képébe, s mint ilyen, nem tartható fenn azok által, akik arról beszélnek, hogy Románia miként „keresi helyét az európai házban”, ahelyett, hogy emellett feltennék azt a kérdést is, hogy a romániai magyar társadalom miként teszi ezt. Meggyőződésem, hogy az ilyen és ehhez hasonló kérdések, melyek – amint kiderült – konstruktív társadalmi párbeszédet képesek elindítani, nem „keserűsége”, hanem (ellenkezőleg) optimizmusra kellene okot adjanak. Ideje lenne leszoknunk már arról, hogy a számunkra kényelmetlen, „belülről” jövő kritikákat valamiféle „román összeesküvés” eszközének tekintsük. Véleményem szerint jobb érzéssel tudnánk örülni akár karácsonynak, akár hétköznapjainknak abban az esetben, ha úgy tekintenénk magunkra, mint élő és megújuló közösségre, mely be tudja építeni magába a sokféleség hangjait. És amely el tudja fogadni azt, hogy a nők helyzetéről (akár a nők egyházon belüli helyzetéről), úgy is lehet beszélni, hogy közben elfogadjuk: ennek a kérdéskörnek önmagában is óriási társadalmi fontossága és haszna van, és nem kell valamiféle „felsőbbrendű” instanciákat keresni arra, hogy legitimáljuk ekörül folytatott párbeszédünket.

## **A NŐ CSALÁDI SZEREPÉNEK CSAPDÁI**

A nők és férfiak közti megkülönböztetésnek egyik legsarkalatosabb pontja az a különbség, amely a biológiai reprodukcióban játszott szerepükből adódik. Csak a nő képes a gyerek kihordására és gyerekszülésre, hangzott el számtalanszor vitánkban, ezért meg kell védeni őt attól, hogy olyan tevékenységeket végezzen, amelyek megakadályozzák azt, hogy ennek az elsődleges szerepkörének eleget tegyen.

Senki sem tagadja a reprodukcióban játszott szerep biológiai meghatározottságát. Viszont teljesen jogosak azok a kérdésselvetések, amelyek arra vonatkoznak, hogy miként kezeli a társadalom őket, milyen következtetéseket von le belőlük a nők családon belüli és kívüli szerepeivel kapcsolatban, és – nem utolsó sorban – miként értékeli őket és milyen helyet szán nekik a társadalmi ranglétrán. Közhelyszámba mehet annak megállapítása, hogy az ember természete – ennek bármilyen vonatkozásáról is legyen szó – nem létezik e természet kulturális értelme-

zésén és használatán kívül. Vagy nem? Ha mégis, ennek ellenére – főként mikor a nemek közti különbségről beszélünk – sokszor nehéz elfogadnunk azt, hogy emezt nem a genetikai kódokban, hanem azokban a módozatokban kell keresnünk, ahogyan a társadalom különféle intézményei (a család, az iskola, a munkahely, a média, a politika) meghatározzák, értékelik és rangsorolják őket.

Másképp szólva, igen helytelenül járunk el, ha annak alapján, hogy testének biológiai felépítésénél fogva egyedül csak a nő képes a gyerekszülésre, arra a következtetésre jutunk, hogy a gyereknevelés alapvetően/kizárólag az ő feladata. Az aztán már egyenesen igazságtalanságnak számít, hogy ugyanerre hivatkozva kizárjuk őt más szerepekből ráadásul azzal érvelve, hogy mindez az ő érdekeit szolgálja. Mi más működteti ezeket az álláspontokat mint a patriarhális és paternalista elvek összefonódása. Hiszen, egyfelől, ez az „érvelés” és a nevében végzett gyakorlat – kiszorítva a nőket számos anyagi és más jellegű elégtételt hozó tevékenységből – hátrányos helyzetbe hozza őket a férfiakhoz képest (vagy, másképp mondván: a maskulinként meghatározott szerepek betöltőit részesíti előnyben). Másfelől pedig, az elnyomó felsőbbrendűségi gesztusával, hálát követel magától az alárendelttől, ráadásul büntudatot ébresztve benne azért, ha nem értékeli eléggé azt, hogy „megvédte” őt azoktól a kellemetlenségektől, amelyek – esetleg – a gyereknevelés, a házimunka és a jövedelemszerzés hármastérhéből származnak.

Miért sántítanak ezek az argumentumok? Mindenekelőtt azért, mert tévesen következtetnek, amint már mondtam, a gyerekszülés biológiai tényéből a gyereknevelés kizárólagosan vagy alapvetően női társadalmi feladatkörére. Helyesen állapították meg sokan a vitában: hadd szóljunk a férfi (lelkész) apai és férji kötelességéről is. Hiszen anélkül, hogy a családon belüli munkamegosztást és az erről, valamint a házimunkáról vallott nézeteinket megváltoztatnánk, nem lehet teljes és elégtételeket hozó az a változás, amely „megengedi” a nőknek azt, hogy jövedelmeikkel hozzájáruljanak a család anyagi fenntartásához. Sőt, továbbmenve, annak a közösségnek ezzel kapcsolatos felelősségéről is szólnunk kell, amelyik – állítólag – nagyra értékeli a nő szerepét a társadalom (család, közösség, nemzet, emberiség) biológiai és kulturális reprodukciójában. Lehet, hogy rossz emlékeink vannak a kommunista rendszer bölcsődéiről és óvodáiról, de ez nem jelenti azt, hogy nem tudnánk kitalálni, miként kell emberségesebben működtetni azokat az intézményeket (közösségi formákat), amelyek – szükség esetén – átvehetik a nőktől és férfiaktól a házimunka és gyereknevelés bizonyos feladatait.

A szülés mint női feladat mellett, sokszor és sokan említik meg azt, hogy a nő szerepe az is, hogy közösségének nyelvét, szokásait, hagyományait, sőt becsületét és ilyenformán, általában, identitását megőrizze. Ezek a megfontolások mindig alárendelik a nőt valamilyen magasabbrendű instanciának, és nem tartják tiszteltben azt, hogy neki mint autonóm egyénnek milyen jogai, szükségletei, elképzelései, vágyai vannak. Sőt, elképzelhetetlennek tartják, hogy a nőkről ilyen terminusokban is elfogadható/illik/kötelező gondolkozni, annak ellenére, hogy láthat-

nák, ha akarnák: ők nem feltétlenül, és nem csak, és nem mindig akarnak a másokról való gondoskodás önfeláldozó hősei lenni. Erre azt mondják egyesek, hogy ezek az individualizmus rákfenéi, amelyekkel szemben a nőknek „esélyük” van arra, hogy a közösségiség és a szolidaritás eszméit gyakorolják. De ehhez, nyilván, a férfiaknak is joguk kellene legyen. Ráadásul ennek a gondolatmenetnek visszaütői is vannak, amelyek ismét negatívan érintik a nőket úgy, hogy közben ők magukat elmarasztalják emiatt. Lásd azokat az eseteket, amikor a családi szerepkörének önmagát teljesen feláldozó nőt – adott ponton – azzal vádolják, hogy túlságosan hagyományörző, nem halad a korrallal, nem képes arra, hogy független legyen, nem tud/akar mást csinálni „csak” a házimunkát. Nem beszélve arról a hátulütőről, ami azzal jár, hogy a férjét és gyerekeit kiszolgáló nő (akinek közben, különféle okoknál fogva, nem adatott meg, hogy más képességeit is kifejlessze és kamatoztassa) egyszer csak magára marad (férje elhagyja, gyerekei felnőnek) és igen nehezen (vagy már egyáltalán nem) tudja önmagát újrakitalálni. Esetleg azért, mert már igen idős, vagy azért, mert ezt az abilitását nem tudta kifejleszteni többek között amiatt, hogy a társadalom elmarasztalta, esetleg büntette is őt akkor, amikor ezt megpróbálta.

Mindezen, de sok más ok miatt is, hatványozottan kellene támogatnunk azokat a nőket, akik a hagyományosan nem női szakmák betöltői kívánnak lenni. Például lelkészek. Akik családosan, férjzetten, gyereket vállalva, avagy ellenkezőleg, családtalanul, férjtelenül és gyerektelenül, de egyértelműen odaadóan és hozzáértően akarják végezni munkájukat családon belül és kívül egyaránt. Mégpedig úgy, hogy közben önmaguk egyéni érdekeit, szükségleteit és álmait is megvalósítják.

### **KÖZÉLET, TÁRSADALOMKUTATÁS, EGYHÁZ. AVAGY HOGYAN (NEM) SZÓLALNAK MEG A NŐK**

Minden évben szívesen beszélgetek diákjaimmal a „tudós” és a „tudományos tudás” társadalmi hasznáról/haszontalanságáról (avagy, ha úgy tetszik, a megismerés etikai és politikai kérdéseiről). Néha pedig alkalmam van arra, hogy saját történeteimmel példázzam ezt. Nyilvánvaló, hogy a szóban forgó kategóriákat is mindig emberek határozták meg, ezért különféle tartalmakkal telítődtek különböző korokban és helyzetekben, végső soron azokat a viszonyulásokat tükrözve, amelyek a közélet különféle szereplőinek kapcsolatait szervezték. Egyébként mindkét terület, amelyen dolgozom – mind a szocio-kulturális antropológia, mind pedig a társadalmi nemek tudománya (*gender studies*) – igen érzékeny e kérdésre. Többek között azért, mert helyzeténél fogva mindig is tudatában kellett lennie saját felelősségének, illetve annak, hogy bizonyos értékek mellett elkötelezett, és annak, hogy végső soron a „tudományos tudás” is része/terméke egy bizonyos politikai-kulturális kontextusnak. Ha másért nem, hát azért, mert min-

dig valakikről beszél valaki mások előtt (miközben önmagáról is szól), hozzájárulva így annak meghatározásához, hogy kik „ők”, milyenek, mit akarnak, miben különböznek tőlünk/hasonlítanak hozzánk, stb.. Bármennyire is ellenkezik sok „tudós”: kérdésfelvetései, megközelítésmódjai, magyarázatai és értelmezései nem lehetnek függetlenek sem személyes meggyőződéseitől, sem elméleti kereteitől, sem pedig társadalmi helyzetétől. Ősrégi vita ez, nem szándékszem most elvont szinten belebonyolódni.

Saját diszkrimináció-vitánkhoz kapcsolódva, pontosabban azon álláspontok mentén fogalmaznék meg néhány kérdést, amelyek összeesküvést, provokációt, kívülről való beleszólást, indokolatlan, sőt káros beavatkozást láttak kezdeményezésünkben. Érthető, hogy mindenki magyarázatot keresett arra, miért történik mindez. És – ha a saját életterük és felfogásuk kontextusában nézzük őket – lehet azt is értjük, hogy miért a „magyarellenes”, a „liberális”, avagy az „értelmiségi” jelzőkkel látták el ezeket, és miért a politikai avagy média-botránynak vélt esemény „haszonélvezőinek” tekintik a kezdeményezőket. De nyilván megértésük nem jelenti feltétlenül elfogadásukat és a velük való egyetértést. Ezért tennem itt fel a következő kérdéseket.

Végül is mi tartozik a „közélet” alá? Ki tartozik bele és ki van azon kívül? Hol áll a társadalomkutató és az egyház, például, ehhez és egymáshoz képest? Ki határozza meg a közélet problémáit? Kinek van esélye ennél fogva ahhoz, hogy fontossá váljon? Vagyis hogy problémái releváns, időszerű és autentikus problémákként határozódjanak meg? Kinek van és kinek nincs hatalma ahhoz, hogy definiálja az előjogokat élvező kérdéseket és leseperjen az asztalról másokat? Kemény erőviszonyok rejlenek ezen kérdések mögött, és egyáltalán nem véletlen az, hogy ki mer megszólalni, és ki tartja jobbnak a hallgatást.

Sokan észrevették, hogy (nyilvános) vitánkban – az egyház oldaláról – kevésbé, vagy szinte egyáltalán nem szólaltak meg nők. Esetleg sejteni lehetett, hogy álnéves hozzászólások mögött ott voltak (persze az anonimitás annak a fórumnak is a tartozéka, ahol megjelentek). Beszéltek helyettük férfiak, és hát... beszéltem én, és beszéltek újságíróknak, vagyis „mi, a kívülállók”. De társadalomkutatóként és egyáltalán, emberként, vagy ha úgy tetszik, feministaként, avagy „puhábban” szólva, a nők és a férfiak közti esélyegyenlőség elkötelezettjeként úgy gondolom, hogy igenis rám/ránk is tartoznak ezek a problémák. Ha a nők jogai emberi jogok, akkor az embert (is) szolgáló egyházak számára miért ne lennének relevánsak az emberjogi (nő-jogi) kérdések? És ha már éppen azokkal az egyházakkal állunk szembe, amelyek elfogadták az egyetemes papság, és a kapcsolódó női ordináció eszméjét, akkor miért ne lehetnének legitimek azok a (nemcsak „belülről” jövő) eszmefuttatások, amelyek az ennek életbe léptetése körüli problémákra, esetleg igazságtalanságokra mutatnak rá. Még akkor is, ha közben állami törvénykezésre (is) hivatkoznak.



Éppen ezért, ha én is beszélni tudok ezekről úgy, hogy azok hangjait esetleg felerősítem, akik különféle okoknál fogva nincsenek olyan helyzetben, hogy megszólalhassanak, akkor feljogosítva érzem magam arra, hogy ezt megtegyem. Hiszen olyan világban szeretnék élni, amelyben a közélet problémáiról való beszéd egy állandó folyamat, amelyben mindenkinek (minden nőnek is) lehetősége van részt venni, élve azzal a jogával, hogy saját problémái mint közéleti problémák határozódjanak meg. A beszédet pedig tettnek kell követnie, habár a beszéd önmagában is tett. Enélkül soha senki sem fogja megszerezni a problémái megoldásához szükséges anyagi és szimbolikus forrásokat. És ha közéletünk éppen úgy van felépítve, hogy abban a médiának óriási szerepe van (hiszen szinte semmi nem létezik, amiről a média nem beszél), akkor, ismét fenti minőségeimben, nem zárkozhatom el az elől, hogy ezt a beszédet én is, a médiában is folytassam. Ha tetszik ha nem az, hogy ez néha botránykeverő és szenzációkeltő, de éppen ennél fogva hatásos. Egyébként botrányok nélkül és elméleti szinten nyugodtan szólhatnék mindezekről az egyetem védett falai mögött, maximum azt remélve, hogy meggyőződéseimeit egyes diákok továbbviszik. De most nem ezt a kényelmes megoldást választottam.

A nyílt levél egyébként, amit a protestáns egyházak vezető szerveihez intéztünk, és amelyhez aláírásokat gyűjtünk<sup>2</sup>, szintén erre a meggyőződésre épül. Valamint arra, hogy amit kérünk, az nem egy kívülről történő „művi” beavatkozás, még akkor sem, ha azoknak, akik a jelenlegi állapotokat fenn akarják tartani, az az érdekük, hogy ezt a látszatot keltsék. Hanem igen is a „belül” létező változtatási szándéokra épülnek rá, azt erősítik. Bevallom, amint kiderült már ebből az írásból, nekem is vannak ezzel kapcsolatban „mögöttes” és, ha úgy tetszik, önző érdekeim. Ezek pedig azok, hogy társadalomkutatóként olyasmit tudjak tenni, amit sokan hasznosnak találnak, és ne úgy, hogy én mondjam meg, mi a változás kívánatos iránya (hiszen távol áll tőlem, hogy ennyi hatalmat tulajdonítsak magamnak), hanem úgy, hogy – a magam módján – a belülről kívánt változást képviselő alternatív szempontokat megjelenítsem. Hozzájárulva, ha lehet egy kevéssel is, mindannak megerősítéséhez, amiről például Czire Szabolcs unitárius lelkész beszél elemző, kritikus és önkritikus írásában. Nem ő tartozik nekem köszönettel. Ez inkább fordítva van.

---

<sup>2</sup> <http://proteo.transindex.ro>

## A FEMINISTA TANULMÁNYOK SZÜKSÉGESSÉGE

Mint mindig és mindenhol, a feminista tanulmányoknak – úgy az intézményesülés, mind pedig a kutatás vonatkozásában – Romániában is a helyi szükségletekre kell válaszolniuk. Ezért ezek fejlesztési irányait és stratégiáit itt is a közvetlen akadémiai környezet és a tágabb szociálpolitikai kontextus alakítja. Jellemzőjük, hogy poszt-szocialista kontextusban jelennek meg, és többnyire olyan kutatók diszciplináris fejlődése és kezdeményezése eredményeként kristályosodnak ki, akiknek néhány esetben sikerült kollektív intézményes struktúrákat is létrehozniuk.<sup>1</sup> Jelentős tény, hogy e szak-tanulmányok kialakulását esetünkben nem előzi meg és különösebben nem támogatja sem helyi feminista vagy női mozgalom, sem pedig kormány szintű vagy egyéb állami- és/vagy pártpolitika. Ezek térhódítása kizárólag az egyetemi és tudományos életben eredményeket, pozíciót és tekintélyt elnyert kutatók személyes elkötelezettségének, érdeklődésének és intézményépítési erőfeszítéseinek köszönhető. Minden esetre, az európai integráció folyamata (melynek, legalábbis formálisan, Románia is elkötelezte magát) legitím forrásként használható arra, hogy a társadalmi nemek szemléletét is beiktassák a tanügyi reform elképzeléseibe és gyakorlatába.

Ilyen körülmények között a feminista tanulmányoknak számos célt kell követniük, mint például:

- a nők helyzetének és a nemek közti kapcsolatoknak az empirikus vizsgálata a társadalmi és kulturális elemzés különféle módszereivel;

---

<sup>1</sup> Itt kell megemlítenünk az alábbi kezdeményezéseket: a bukaresti „Școala Națională de Studii Politice și Administrative” nevű egyetemen 1999-ben indított poszt-graduális program, melynek neve ma „Studii de Gen și Politici Publice” (Társadalmi nemek tanulmánya és Közpolitikák); a kolozsvári Babes-Bolyai Tudományegyetemen létrejött „Grupul Interdisciplinar pentru Studii de Gen” (Gender Studies Interdiszciplináris Csoport), amely 2000-ben egy négy félévből álló programot kezdeményezett és kidolgozta, majd 2003-tól kezdődően megvalósítja egy poszt-graduális oktatási program tervét (ennek neve Gen, Diferențe, Inegalități” – Gender, Különbségek és Egyenlőtlenségek); a Bukaresti Egyetemen létrejött „Gender – Centrul de Cercetare al Identității Feminine” (A Női Identitás Kutatóközpontja), mely feminista irodalomkritikában tart előadásokat; valamint a Temesvári “Universitatea de Vest”-en létrehozott Feminista Tanulmányok Központot („Centru de Studii Feministe”), mely mindenekelőtt úgyszintén feminista irodalommal, de emellett társadalmi-politikai kérdésekkel is foglalkozik.

- hozzájárulás olyan elméletek kidolgozásához, melyek értelmezhetővé teszik a szocializmus előtti, a szocialista és a poszt-szocialista valóságot a nemek közti különbségek és egyenlőtlenségek szemszögéből is;
- interdiszciplináris viták indítása és az együttműködés gyakorlatának kialakítása az újrainduló társadalomtudományok minden területén annak érdekében is, hogy valóra váltsák a transzdiszciplináris kutatás potenciálját;
- küzdelem tudományos és politikai legitimitációért egy olyan közegben, amely alapvetően ellenségesen viszonyul a feminizmushoz, és a legjobb esetben azt tételezi fel, hogy a szocializmust követő időszakban nincs olyan társadalmi téma, mely indokolttá tenné a feminista szemlélet meghonosodását;
- hídépítés a tudományos élet intézményeiben dolgozó nők, valamint a civil szervezetekben, politikai pártokban és kormányzati struktúrákban aktív nők között.

A döntéshozó szervek szempontjából tekintve a feminizmus intézményesítésének fontosságát, észre kell vennünk, hogy sajátos feltételeink mellett ezeknek az alábbi szempontokat kellene figyelembe venniük:

- ahol teret hódított és elismerést szerzett, a feminizmus mindenütt hozzájárult és hozzájárul a tudományos megismerés interdiszciplináris, multikulturális, kritikai és felelősséget vállaló fejlesztéséhez;
- mivel az elmúlt évtizedben társadalmunkban a nemek közti egyenlőtlenségnek és a nők hátrányos megkülönböztetésének számos jelei mutatkoztak meg, szükségessé vált minden társadalmi problémának, és általában a poszt-szocialista változásoknak a férfiak és nők közti különbségek szempontjából való tárgyalása, melynek elméleti és módszertani eszköztárát éppen a feminista szemlélet biztosítja;
- mivel országunk a román-magyar kapcsolatok politikájában még mindig lappangó ellenségeskedéssel, a roma kérdésben pedig rasszizmussal és (ön)elzárkózással szembesül, támogatni kellene a feminizmus által végzett kritikai nacionalizmus- és identitáspolitika-kutatást, és azokat a vizsgálatokat, melyek a nemi és az etnikai hierarchiák találkozási pontjain létrejövő egyenlőtlenségekre világítanak rá;
- aki következetesen akarja kezelni Románia uniós csatlakozását, az nem engedheti meg magának azt, hogy ne vegye komolyan a nemek közti egyenlőség politikájának következményeit a nevelés és az oktatás terén.

Meggyőződésem, hogy a (romániai) feminizmusra fontos szerep hárul egy kritikai álláspont kialakításában mind a szocialista paternalizmussal, mind pedig a poszt-szocialista nacionalista és/vagy liberális politika patriarhális rendjével szemben. Ebben az összefüggésben a feminizmust olyan szemléletmódként hatá-

rozom meg, mely egyaránt kritikusan tudja kezelni a szocialista nemi tudatosságot és az úgynevezett szocialista női emancipációt, valamint a szexualitás poszt-szocialista (újra)felfedezését és a szocializmus utáni változások időszakára jellemző érzéketlenséget a nemek közti egyenlőtlenségekkel szemben, illetve azokat a mechanizmusokat, melyek révén ezek a politikák napjainkban egymást erősítik. Ugyanakkor olyan kezdeményezésként kezelem, mely képes arra, hogy újfajta egyensúlyt teremtsen meg a nemek közti különbség tudatosítása (*gender awareness*) és ezen különbségek meghaladása (*gender neutrality*) között, tekintetbe véve ezek különböző politikai-társadalmi rendszerekben megélt tapasztalatait. Ezen potencialitások tükrében bárki felismerheti, hogy a feminizmus nem „csak” az alárendelt pozícióban levő nők érdekeit szolgálja, hanem képes megvilágítani a hatalom különböző formáinak működését és, mint ilyen, az egyént autonóm és felelősséget vállaló társadalmi alanyként erősíti meg.

Az egyesek által mind politikailag, mind tudományosan megkérdőjelezett, a mások által nyugatról importált divatnak tekintett feminista tanulmányok terén, az elmúlt néhány évben, Romániában is rohamosan felgyorsult a tudományos termelés, egyszer és mindenkorra bebizonyítva azt, hogy ez a mezőny igenis hazai valóságunkba ágyazottan alakul és fejlődik. Ebben az értelemben kell itt megemlítenünk egyrészt néhány feminista munka román nyelvre való fordítását és megjelentetését,<sup>2</sup> másrészt pedig a helyi kutatások eredményeit tükröző könyvkiadást.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> A Polirom Kiadó „Studii de Gen” Sorozatában a következő címek jelentek meg: Moira Gatens: Feminism și filosofie. Perspective asupra diferenței și egalității (Feminizmus és filozófia. Perspektívák a különbségről és az egyenlőségről); Mary Lyndon Shanley: Uma Narayan – Reconstrucția teoriei politice. Eseuri feministe (A politikaelmélet rekonstrukciója. Feminista esszék); Gloria Steinem: Revoluția interioară. Cartea respectului de sine (A belső forradalom. Az öntisztelet könyve); Andrea Dworkin: Războiul împotriva tăcerii (A hallgatás elleni háború). A Desire Alapítvány Kiadójának „Feminista Tanulmányok” Sorozatában jelenleg fordítás és kiadás alatt áll: Susan Gal – Gail Kligman (szerk): Reproducing Gender. Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism, és Henrietta L. Moore: Feminism and Anthropology.

<sup>3</sup> A Polirom Kiadó „Studii de Gen” Sorozatában megjelent: Mihaela Miroiu: Convenio. Despre natură, femei și morală (Convenio. A természetről, a nőkről és az erkölcsiségről); Otilia Dragomir – Mihaela Miroiu (ed.): Lexicon feminist (Feminista Lexikon), és megjelenés alatt áll: Laura Grünberg: (R)evoluții în sociologia feministă. Repere teoretice, contexte românești (A feminista szociológia (r)evolúciói); Ștefania Mihăilescu (szerk): Din istoria feminismului românesc. Antologie de texte. 1839-1929 (A román feminizmus történetéből. Szöveggyűjtemény. 1839-1929); Renate Weber – Roxana Teșiu: Dreptul de a fi femeie (A nőnek lenni joga); Otilia Dragomir: Femei, cuvinte și imagini (Nők, szavak és képek). A Desire Alapítvány „Feminista Tanulmányok” Sorozatában pedig az alábbi címek láttak napvilágot: Enikő Magyar-Vincze (szerk.): Femei și bărbați în Clujul multiethnic (Nők és férfiak a multiethnikus Kolozsváron); Ghizela Cosma – Enikő Magyar-Vincze – Ovidiu Pecican (szerk.): Prezențe feminine. Studii despre femei în România (Női jelenlétek. Tanulmányok a nőkről Romániában); Enikő Magyar-Vincze: Diferența care contează. Diversitatea social-culturală prin lentila antropologiei feministe (A fontos különbség. A társadalmi-kulturális sokféleség a feminista antropológia szemüvegén keresztül) és Talking Feminist Institutions. Interviews with European Scholars. Szintén itt kell megemlítenünk a „Gender Barométer” címmel 2000-ben kiadott közvélemény kutatást, melyet a bukaresti Nyílt Társadalomért Alapítvány támogatott, valamint a Romániai Országos Statisztikai Hivatal és a United Nations Development Program

Megfigyelhető, hogy ezeket az értelmiségi erőfeszítéseket sok esetben kiegészítik az éppen a bennük fő szerepet játszó kutatók azon kezdeményezései, amelyeknek célja, hogy kilépjenek a szűk értelemben vett akadémiai szférából és hatást gyakoroljanak a civil társadalomra és a politikumra. Ezek vagy közvetlen, más női szervezetekkel közösen szervezett civil akciók, vagy pedig az empirikus kutatások mediatizálását szolgáló megnyilvánulások, de minden esetben arra törekednek, hogy felhívják a közvélemény figyelmét arra, hogy a nők helyzetének kérdése a mai Románia egyik igen fontos társadalmi és politikai problémája.<sup>4</sup>

Holott egyetemi környezetünkben hallani lehet olyan hangokat, melyek szerint a társadalmi nemek tanulmányát kizárólag mint a diszciplináris mezőnybe új témákat bevezető tudományos munkát kell gyakorolnunk és intézményesítenünk, ezen a területen uralkodónak látszik az a törekvés, mely egyaránt aktívál mind a feminista tudással szemben elkötelezett intézmények létrehozásáért, mind pedig e tudás társadalmi és politikai fontosságának felismeréséért.

---

közös gondozásában publikált „Femei și bărbați în România” (Nők és férfiak Romániában) című kiadványt, de néhány, viszonylag régebbi, a romániai feminizmus szempontjából úttörőnek számító könyvet is, mint például: Mihaela Miroiu: *Gânduri umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană* (Gondolkodó árnyék. Feminista megközelítések a jelenkori filozófiában), Editura Alternative, 1995; Mădălina Nicolaescu (szerk): *Cine suntem noi? Despre identitatea femeilor din România modernă* (Ki vagyunk mi? A nők identitása a modern Romániában), Editura Anima, 1996; Margit Feischmidt – Enikő Magyar-Vincze – Violetta Zentai (szerk): *Women and Men in East European Transition* (Nők és férfiak a Kelet-Európai átmenetben), EFES, 1997; valamint a „Gen și Educație” (Gender és Nevelés), „Gen și Societate” (Gender és Társadalom), „Gen și Politică” (Gender és Politika) című kiadványokat, amelyek az „ANA – Societatea de Analize Feministe” (Feminista Elemzések Társulata) gondozásában jelentek meg.

<sup>4</sup> Ebben az összefüggésben kell megemlítenünk néhány, társadalomkutatásra és tudomány-szervezésre szakosodott nem-kormányzati szervezetet, mint például a bukaresti „Societatea de Analize Feministe ANA” (Feminista Elemzések Társulata), a kolozsvári DESIRE Alapítvány, a bukaresti „Centrul de Dezvoltare Curriculară și Studii de Gen FILIA” (Curriculum-fejlesztő és Gender Studies Központ). Ezek szerepet vállalnak egyrészt az akadémiai feminizmus támogatásában, másrészt pedig a közte és a kibontakozóban levő feminista „mozgalom” közti hídépítésben.

# SOCIAL EXCLUSION AT THE CROSSROADS OF GENDER, ETHNICITY AND CLASS

## PAPER AND RESEARCH OVERVIEW

This paper addresses the access of Romani women<sup>1</sup> to reproductive health as a socially, economically and culturally, but also politically determined phenomenon. It investigates it in the context of post-socialist Romania as a problem through which one may have an understanding of the broader issue of social exclusion as it functions under the circumstances of post-socialist transformations (being revealed in Chapter 1). As such, it aims to have a contribution to theorizing on how exclusion works at the crossroads of ethnicity, gender and class while (re)producing inequalities, and on how does Romani women's multiple discriminations function turning them into the most underserved social categories of our society. In theoretical terms I would also like to take part in the debates about the ways in which structural factors, cultural conceptions and agency are working through each other while shaping women's everyday desires, claims and practices related to reproduction and reproductive health.

My analysis was founded on an empirical research carried out by the means of an ethnographic fieldwork and of the analysis of existing policies (its methodological concerns are discussed in Chapter 3). The former was conducted in two Romani communities from the city of Orastie, Hunedoara county, but also within the institutions of the local health care system, using the methods of participant observation, in-depth interviews and filming (its results are presented in Chapters 4.1., 4.2. and 4.3.). It was completed by interviews made with Romni activists from Cluj, Bucharest and Timisoara (Chapter 4.6.). At its turn the analysis of policy consisted in the critical investigation of the current policies for Roma and reproductive health policies from Romania from the point of view of the extent to which they do (not) consider Romani women's particular needs (Chapters 4.4. and 4.5.).

Altogether my aim was to describe the socio-economic conditions, institutional arrangements, policies and cultural conceptions that shape Romani

---

<sup>1</sup> Throughout the paper, by time to time, instead the term "Romani women" I am using "Romni" (referring to the feminine singular). "Roma" is used in the case of plural and "Rom" as masculine singular, while the form "Romani" is mostly used as an adjective.

women's (lack of) access to reproductive health, but also of their personal ways of dealing with the related problems and of being "between two fires". Most importantly I wanted to highlight how women felt, thought and acted under the conditions of being situated at the crossroads of several contradictory subject positions, which were prescribed for them by different discourses and institutions (like state policies, policies for Roma, their own communities, health care providers) wanting them to have more, or – on the contrary – less children than they desired on the base of their material conditions, social relations and emotional ties.

Additionally (being discussed in Chapter 2), my research focused on reproductive health as an issue of human rights considering that reproductive rights of women included the right to have access to reproductive health care information and services, the right to sexual education and bodily integrity, the right to decide on the number of children and the time-spacing of births, and the right to decide on the contraceptive method most appropriate for their medical and social condition, but also the right to the enjoyment of sexuality as part of sexual health. Its recommendations (presented in Chapter 5) were referring to the need of mainstreaming ethnicity into the public health policy and of mainstreaming gender into Roma policy in order to overcome the effects of ethnic and gender discrimination in relation to reproductive rights and access to healthcare of Romni, while recognizing that ethnicity and gender are not naturally given internal essences, but subject positions constructed socially and culturally.

While using the language of rights my paper observed that it was not enough to claim reproductive health in terms of rights, but there was a need to understand why economic, cultural and social processes do make impossible of the *de facto* use of the formally recognized rights. That is why my research aimed to identify the obstacles of the reproductive health services usage both from the perspective of Romani women's life conditions and from the point of view of the health care system. I could show that the Romanian reproductive health policies and the existing Roma policies were failing to respond to the interests and particular conditions of Romni, and willingly or not transformed them into an underserved and multiple discriminated group. And eventually could observe that the few initiatives for militating for Romani women's rights do not have yet the authority to impose a change in the way of thinking about and acting around this issue and to increase its legitimacy and prestige within the mainstream policies for Roma.

Besides the empirical data, my policy recommendations were also based on the idea according to which the creation of circumstances under which these rights might be *de facto* used by any women, regardless of their ethnicity, age, sexual orientation and class would be of great importance for assuring

everybody's reproductive health. Even if economic inequalities persist due to the structural processes of market capitalism, equity in the health system should be a key concern for governments, and health service delivery should be culturally sensitive and responsive to everybody, including the disadvantaged social categories. My recommendations are suggestions for non-governmental organizations and governmental agencies. They are related to the needed changes that might improve Romani women's real access to reproductive rights and reproductive health care information and services and altogether they suggest the general necessity of mainstreaming ethnicity and gender into the Romanian public policies.

In addition to this paper the outcome of my research was a video-film of two parts (the first presenting the Romani communities, and the second dealing with Romni's specific issues, including reproductive health). This is going to be used as a tool for advocating for the recognition of the need to make a change in the structural factors and cultural conceptions, which produce and maintain Romani women's multiple discrimination.



# 1. THE CONCEPTUAL FRAMEWORK OF THE PRIMARY RESEARCH

## 1.1. APPROACHING REPRODUCTION AND REPRODUCTIVE HEALTH

The conceptual framework that I am relying on in this research paper is one developed by the anthropological and feminist literature on reproduction. Among others this is revealing that biological reproduction (and implicitly women's body) always and everywhere stays at the core of the societal, political and economic life, is one of the domains through which one may understand why the personal is political, and vice versa.<sup>2</sup> Its control – together with the control of production –, structures the position (including roles, chances and life trajectories) of women of different ethnicity and class both in the private and public spheres. Moreover, the ways in which the state and the medical system (through its legislation, policies, ideologies and actual practices) are dealing with (the control of) reproduction, are also talking about the formation and maintenance of the ethnicized and gendered social inequalities.

Within cultural (and in particular medical) anthropology there were developed many approaches towards reproduction. Symbolic anthropology was dealing mainly with fertility rituals and different cults for curing reproductive problems without considering the broader social and economic forces.<sup>3</sup> The political economy of health linked a historically informed approach with an ethnographically grounded study, so it placed for example the analysis of the social mediation of the shared cultural beliefs about the body in the context of political and economic changes.<sup>4</sup> There are investigations that besides the ethnographic details and the broader focus use a comparative perspective between, for example, Western and non-Western practices related to infertility.<sup>5</sup> The issue of social personhood and agency is addressed widely by these works and opens up challenging questions about how cultural ideologies of personhood and the socially interdependent self are interpreted differently by different persons (women and men) while trying to act as autonomous agents. In order to

---

<sup>2</sup> One should include into the history of this approach the contributions of the radical and of the Marxist feminism. The former announced a whole range of arguments for treating the personal as political and for both theoretically and socially recognizing the importance of the sexuality-related issues. And the latter emphasized the ways in which women's productive and reproductive, visible and invisible work was needed for the reproduction of capital.

<sup>3</sup> As reflected, for example in Devisch Rene: *Weaving the Threads of Life: The Khita Gynecological Healing Cult Among Yaka*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

<sup>4</sup> Illustrated among others by Morsy Soheir: *Gender, Sickness, and Healing in Rural Egypt: Ethnography in Historical Context*, Boulder: Westview Press, 1993.

<sup>5</sup> Expressed for example by Inhorn Marcia: *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

understand why it is possible for an individual to be at once a social person and an agency, some anthropologists propose to conceive for example bodies as not belonging to persons but being composed of the relations of which a person is constituted while not precluding women's sense of bodily autonomy or self-control.<sup>6</sup> Especially Marxist approaches treat reproductive issues as embedded into the context of explicit and variable material conditions... and broader economic relations, class divisions, the nature of health care and access to it, and the types of birth control that are available.<sup>7</sup> Alongside, the notion of stratified reproduction highlights the unequal social ordering of reproductive health, fecundity and birth experiences.<sup>8</sup> And the concept of reproductive entitlement is focusing attention to women's moral claims in the area of reproduction, which are articulated in relation to social expectations referring to fertility, sexuality and motherhood.<sup>9</sup> Moreover, for example in the context of anthropology on Eastern Europe, reproduction was also treated in terms of its politics and/or as an issue through which one may understand, for example the re-construction of post-socialist politics in Hungary<sup>10</sup> or the functioning of the socialist regime in Romania in terms of people's duplicity and complicity with the state regulations.<sup>11</sup>

## 1.2. UNDERSTANDING SOCIAL EXCLUSION AT THE CROSSROADS OF GENDER, ETHNICITY AND CLASS

The identities of women and men of different ethnicity are constituted at the crossroads of the subject positions prescribed for them by ideologies, policies and institutions, and of their subjectivities (everyday experiences and meanings through which they perceive themselves within their significant social relations).<sup>12</sup> So I am not treating ethnicity/"race" and gender as naturally given

---

<sup>6</sup> Marilyn Strathern: *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester: Manchester University Press, 1992.

<sup>7</sup> As discussed in Faye Ginsburg and Rayna Rapp (eds.): *Conceiving the New World Order: the Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press, 1995.

<sup>8</sup> Rayna Rapp: "Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory", in *Medical Anthropology Quarterly*, new series, 2001, 15 (4): 466-78.

<sup>9</sup> Maya Unnithan-Kumar: "Reproduction, health, rights. Connections and Disconnections," in *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*, edited by Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, Routledge, 183-209.

<sup>10</sup> Susan Gal: "Gender in the Post-Socialist Transition: The Abortion Debate in Hungary", in *East European Societies and Politics*, 8:2 (1994), 256-286

<sup>11</sup> Gail Kligman: *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*, Los Angeles: University of California Press, 1998.

<sup>12</sup> I am relying on the conception about identity of Stuart Hall as expressed in "The Question of Cultural Identity", in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds.): *Modernity and its Futures*, Cambridge: Polity Press, 1992: 273-327; of Henrietta Moore discussed in *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press, 2000 (1988) and in *A Passion for Difference. Essays in*

internal essences that shape one's destiny, but as socially and culturally constructed subject positions that are constituted by cultural representations and social locations where people are situated also due to the ways in which society builds up hierarchies according to the social expectations and cultural prejudices regarding ethnic and gender differences.

The ethnicized/racialized and gendered construction of the order within which people's life is embedded is a cultural and social process. Through this – on the one hand – women and men are defined and classified on the base of some characteristics supposedly determined by their ethnicity and sex as if these were their natural and inborn essences. On the other hand – through this mechanism – women and men are located in certain social and economic positions (and consequently are having access to or are excluded from specific material and symbolic resources) according to the hegemonic representations of their ethnic and sexual belongings. These processes might be observed inside different institutions and in the context of their complex relationships, including different sites of everyday life.

This paper is an attempt to describe and understand the construction of the social order at the crossroads of several systems of classification (ethnicity, gender and class) as performed by concrete people in their everyday life and lived through their personal experiences. More precisely views this process as mediated by access to reproductive health. Eventually it deals with the relationship between ethnicity, gender and class, understood as systems of classification and as social organizations of cultural differences.<sup>13</sup> This relation – among other mechanisms not addressed here – structures the social order in a particular spatio-temporal location, and – as such – defines and positions women and men within private and public hierarchies, at their turn being under the impact of broader economic and political changes. But this regime could not function if it would not be sustained from below. People not only adjust their expectations and performances to its norms, they do not automatically take up

---

*Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press, 1994; and of Katherine Woodward presented in "Concepts of Identity and Difference", in K. Woodward (ed.): *Identity and Difference*, The Open University and Sage, 1999, 7-63.

<sup>13</sup> In the understanding of identities as social processes of identification that involve mechanisms of naming, positioning and recognition, I am following the ideas of Barth (*Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Co., Boston, 1969) about the constitution of ethnic groups through the production and maintenance of the ethnic boundaries charged time-to-time with changing cultural stuff. Further on, my approach is shaped by those gender theories, which consider that a gender analysis should view comparatively women and men in the terms of their culturally constructed social roles. And, moreover, should address gender both as a system of power and marker of difference that structures social reality, and as a lived experience that affects a person's life-trajectory. Most importantly I am stressing that one needs to understand the ways in which gender, ethnicity and class simultaneously work together, how power relations construct difference, and how the multitude of forms of oppression affect, and are affected by diversity of all kinds.

certain roles, but also interpret, negotiate and act out them within their personal relations with the “significant others”.

On the base of the above described conceptual framework I address the formation of the post-socialist order (in Romania) as consisted of the processes of social differentiation and the underlying cultural mechanisms that produce and legitimize the newly constituted hierarchies. Above the individuals’ will and control, the former shape their chances of participating with success in the (classificatory) struggles around positions and resources, which – at their turn – are including ideologies and practices of inclusions and exclusions. Obviously, this whole system functions with the complicity of the individuals, but one should note that – most importantly – out of these processes some gain privileges, and others get blocked in disadvantaged positions. On this stage gender, ethnicity and class – beside being prescribed subject positions and lived experiences – are functioning as intertwined classificatory tools, markers of differences and processes of socially organizing cultural differences.<sup>14</sup> Otherwise, the gendered and ethnicized/racialized social differentiation is nothing else than the hierarchical distribution by gender, ethnicity and class of society’s economic and social resources. My research views these processes in the context of Romania and through the issue of reproduction and reproductive health.

---

<sup>14</sup> The social organization of cultural differences (a term used after Barth, see above) is about the attachment of different meanings and values to different individuals and groups, and about the establishment of their hierarchy. But it also includes processes by which those in power use symbolic and material mechanisms in order to build up and maintain the boundaries between them, as privileged (superior), and the “others” as disadvantaged (inferior).

## 2. THE CONCEPTUAL FRAMEWORK OF THE POLICY RESEARCH

### 2.1. PROBLEM DEFINITION

In a policy framework my paper<sup>15</sup> addresses the access of Romni to reproductive health in Romania as a socially determined phenomenon and as an issue of human rights central to general well-being and crucial for achieving equity and social justice. Here I am not dealing with the health situation of Roma in statistical terms, but relying mostly on my primary ethnographic research, nevertheless also considering the available secondary sources regarding this issue.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> As a policy study this paper wants to inform the policy-making process by carrying out primary research into a specific policy issue. As such it is issue-driven, it refers to the primary research data, it formulates general recommendations and information on policy issues, and it targets mostly other policy specialists from non-governmental organizations and governmental agencies.

<sup>16</sup> Among others, the report *Breaking the Barriers – Report on Romani women and access to public health care* (2003) shows that Roma have lower life expectancies, higher infant mortality, a high rate of sickness, and low rates of vaccination. In Slovakia, for instance, the life expectancy of Romani women is 17 years less than for the majority population; for men, it is 13 years less.<sup>10</sup> Infant mortality rate for Roma has also been found to be notably higher than national averages throughout Europe. The author shows that the poor living conditions both cause and further exacerbate illness by impeding access to preventive care, proper nutrition, hygienic materials and medications. In Romania we do not have statistics disaggregated by ethnicity and within ethnicity by sex on the base of which one might have an overview of Roma health situation in the terms of reproductive health. A quantitative research done in 2003 on a Roma sample including 1.511 households and 7.990 people gives only some information regarding that, in particular related to knowledge about and use of contraceptive methods. (*Starea de sănătate a populației Roma și accesul la serviciile de sănătate*). (The health situation of Roma and their access to health services, 2004.) Out of the investigated subjects 48% heard about at least one contraceptive method (51,4% of men, and 42,9% of women), while on the national level 99,6% of women and 99,7% of men were having information about contraceptives. 25.8% of the interviewed persons declared that they used at least ones a contraceptive method, 30.9% declared that they never used anything, and 43.3% refused to answer to this question (they mostly were above 35 years). The most frequently known and used methods were: preservatives, pills and *coitus interruptus*. Only 9.1% declared that they made recourse to abortion in the case of an unwanted pregnancy. Besides these specific data the results show that the average age at death in the case of Roma was 53.4 years (respondents were asked to declare the number of deaths within their families during the last five years), and the most frequent causes of death were: cardiac diseases (24.5%), cancer (15.5%), accidents (9.7%) neurological affections (5.2%), oldness (5.2%), and pulmonary problems (3.8%). Asked about their health situation during the last two weeks, they declared that 29.5% of the adults and 27.3% of children were confronted with illnesses. The most frequent diseases were affecting the cardiovascular system (2.6%), followed by the diseases of the digestive apparatus (1.8 %) and those of the breathing system (1.6%). In the case of children the leading diseases were affecting the breathing apparatus (14.2%), followed by different infections (1.3%) and affections of the nervous system (1.2%). A very recent report *Broadening the Agenda. The Status of Romani Women in Romania* (2006) deals with the complexity of Romani women's situation,

I am subscribing to the definition according to which "reproductive health is a state of complete physical, mental and social well-being...in all matters relating to the reproductive system".<sup>17</sup> In terms of physical well-being its mostly used indicators are: fertility rate, infant mortality rate, and maternal mortality rate, the proportion of births attended by skilled health personnel, contraceptive prevalence, and occurrence of abortions, cervical cancer and breast cancer.<sup>18</sup> As health in general, reproductive health in particular is socially and culturally conditioned. In the case of Romani communities it is shaped by structural discrimination, cultural prejudices, school segregation and school abandonment, poverty, disparities in income distribution and unemployment, inadequate housing and food, lack of clean water and sanitation, lack of official documents and of medical insurance in many cases. In my ethnographic research I was focusing on the ways in which the use of contraceptives and abortion was shaped by Romani women's life conditions, by the cultural conceptions dominant within the investigated communities and by the nature and functioning of the local health care system, but, on another level, also by the existing public health and Roma policies.

Most importantly as a policy study my paper treats the issues of reproductive health as part of the problem of reproductive rights, and considers that reproductive rights include:

---

including with (reproductive) health-related issues. Among others, it emphasizes: the health needs of Romani and their children in general give them more interaction with health care systems. Of the Romani women surveyed, 71% of them felt that Roma suffer ethnic discrimination from medical staff, and 23% of them felt their gender was also grounds for discriminatory treatment from health care providers. Acts of discrimination included lack of interest in Romani patients, prescriptions for the cheapest, most easily available, and often ineffective drugs, and payment requirements for medicine ordinarily provided for free by the public health system.

<sup>17</sup> The agreement on this definition was achieved at the International Conference on Population and Development (ICPD) held in Cairo in 1994 ([www.unfpa.org/icpd/icpd\\_poa.htm#ch7](http://www.unfpa.org/icpd/icpd_poa.htm#ch7)). In 1995, the Fourth World Conference on Women, held in Beijing, affirmed the definition of reproductive health and rights agreed at the ICPD, and also called upon states to consider reviewing laws which punished women for having illegal abortions.

<sup>18</sup> Addressing the population and reproductive health issues and trends in Central and Eastern Europe and Central Asia, UNFPA emphasizes the following, but without offering ethnically disaggregated data: the rapid rise in rates of HIV/AIDS and sexually transmitted infections — the rate of increase during 2002 was among the fastest ever experienced anywhere — especially among young people, and in the eastern parts of the region; inadequate access to quality services for counseling, diagnosis and treatment of STIs is increasingly recognized as a constraint on the whole region; the need to address the reproductive health needs of young people, ensuring access to information and services to help them adopt healthy behaviors; the continuing incidence of recourse to abortion; the large discrepancy between the life expectancy of males and females in numerous countries; negative population growth rates in many countries; the ageing of the population throughout the region; the rise in trafficking of women and girls; high maternal mortality rates. See in *Country Profiles for Population and Reproductive Health* (2003).

- women’s “right to have control over and decide freely and responsibly on matters related to their sexuality, including sexual and reproductive health, free of coercion, discrimination and violence”,<sup>19</sup>
- the right to the highest standard of reproductive health,
- the right to have access to reproductive health care information and services,
- the right to sexuality education and bodily integrity,
- the right to decide on the number of children and the time-spacing of births,
- women’s right to decide on the contraceptive method most appropriate for her medical and social condition.

A whole range of stakeholders are involved into the issue of Romani women’s reproductive health as human right. Among them governmental agencies (most importantly the Ministry of Health and the National Agency for Ethnic Roma of the Romanian Government) and non-governmental organizations working on the domain of sexual education and reproductive health (like the Society for Sexual and Contraceptive Education, and the Romanian Family Health Initiative), but also on the domain of Roma women’s rights (like the Association of Roma Women from Romania, the Association for the Emancipation of Roma Women, and the Association of Gypsy Women for Our Children). But obviously this issue is also in the interest of a larger community of people dealing with Roma, among them Romani health mediators, Romani schools mediators, local Romani experts and other (formal or informal) community leaders.

I consider that Romani women’s organizations are playing a huge role in empowering Romni within their own communities, and – at their turn – the mainstream Romani organizations do have the responsibility to support them in this endeavor. That is why my recommendations do refer to this aspect of policymaking, too. Only the empowerment of women could turn them into individuals able of taking decisions about their reproductive health and of really using their reproductive rights regardless of the requirements of different (patriarchal and/or racist) authoritarian discourses and institutions that put a pressure on them, for example wanting them or to make more, or to make fewer children.

## **2.2. THE IMPORTANCE OF THE PROBLEM**

Reproductive health is defined and recognized by the international community and by the Romanian government as an important dimension of public health. But the human rights discourse is hardly shaping the public talk and practices regarding reproductive health, and there is a reduced concern with

---

<sup>19</sup> See Paragraph 96 of the Beijing Declaration, 1995.

the *de facto* access of Romani women to health care information and services.<sup>20</sup> That is why there is a need to raise public awareness about reproductive health as a reproductive right both within policies for Roma and within public health policies, and about the necessity to consider the social determinants of Romani women's health and access to health care.

Reproductive rights are important because the presence or absence of these rights has a huge impact on how people live and die, on their physical security, bodily integrity, health, education, mobility, social and economic status and other factors that relate to poverty. Reproductive health underpin the other goals relating to gender equality, maternal health, HIV and AIDS and poverty alleviation, and are crucial to the achievement of the goals overall.<sup>21</sup>

Women belonging to marginal groups (among them Romani communities) often lack the rights or opportunities to make choices around reproduction even if Romanian laws are formally ensuring these rights. Their general living conditions, the racism of the majority population inscribed among others into the public health care system, the pressures coming from their own family members, the existence of different social and cultural norms related to women's body and sexuality, to gender roles and relations, in particular to women's status or to the desired number of children may restrict their options. They may have difficulties accessing at all family planning services, or preventive medical consultations, or proper treatments of illnesses. They easily become victims of the use of inappropriate contraceptive methods or of the destructive effects of repeated abortions, or even targets of a racist fertility control. This proves that women's reproductive rights are not only referring to them as women, but are also strongly linked to the rights and the well-being of the Roma in general. As usually, in this case, too, women's issues are not concerning only women, but men and the whole community as well, so everybody must have the interest and the obligation to work on the improvement of their condition. On the other hand the advocacy for Romani women's reproductive health might have a contribution to mainstreaming gender into public (health) policies, in particular to generally advocate for women's reproductive rights.

---

<sup>20</sup> The National Strategy of Reproductive Health and Sexuality developed in 2004 (as mentioned in Chapter 3.A. of this paper) introduces the perspective of rights into the discussion about reproductive health. But this remains only a theoretical approach, which is far away of what is happening in reality, and even more far away from treating Roma women's status. Not only because the mechanisms of monitoring the implementation of rights are not functioning, but also because people (as patients) still have to learn about claiming their rights on this domain, too.

<sup>21</sup> See in Eldis Health Key Issues, Guide on Sexual and reproductive health and rights at [www.eldis.org/health](http://www.eldis.org/health).



### 2.3. STATEMENT OF INTENT

This paper aims to have a research-based contribution to the development of a reproductive health policy and of a policy for Roma, which consider reproductive health as a human right of women and treat it as a socially and culturally determined phenomenon. The ethnic awareness of reproductive health policy and the gender awareness of Romani policy should be based on the recognition of the fact that ethnic/racial and gender differences are not naturally given, but are socially produced, culturally valued and turned into inequalities by several social and cultural factors and mechanisms. Most importantly, always constructed and relational, gender and "race" are having an impact on individuals not as if they would be social constructs, but as if they would be their natural givens, being inscribed into their bodily appearance as a visible difference and in the taken-for-granted institutional arrangements that evaluate these differences. The ethnicization of reproductive health policy and the gendering of Romani policy refers to the importance of raising awareness about how ethnicity/"race" and gender works in this sense, i.e. how the way in which they are understood and treated in a social context do have an impact on people's everyday life, for example by excluding them from vital resources.

My policy recommendations refer to the need of mainstreaming ethnicity into the public health policy and of mainstreaming gender into policy for Roma in order to overcome the effects of ethnic and gender discrimination in relation to reproductive rights and access to healthcare of Romni. They seek having a contribution to the general aim of mainstreaming gender and ethnicity into all public policies from Romania.

One of the conclusions of this paper in the context of policy recommendations is that the problem of women's reproductive rights is a highly sensitive issue within Romani communities, within the Romani movement, but also within the public health care services providers. That is why my recommendations are also referring to the need:

- of empowering women within Romani communities and within the Romani movement in order to turn the public talk about women's body, sexuality and related rights into a legitimate issue;
- of liberating Romni from the authority of pro-natalist concerns in order to be free for feeling entitled and acting accordingly in decisions concerning reproduction;
- of excluding the risk of the emergence and functioning of a racist fertility control, which claims that it provides Romani women with reproduction control methods while actually is working with the aim of "preventing Roma's over-population".

### 3. METHODOLOGICAL CONCERNS

As already mentioned my research was based on the recognition of the fact that Romani women's (reproductive) health was determined socially, economically and culturally, and was shaped by mechanisms of social exclusion that function in our society. Due to the latter this issue was also talking about the lack of reproductive rights or about the lack of opportunities to make use of these rights, embedded within the social conditions, institutional arrangements, policies and cultural conceptions regarding Romani communities. That is why my analysis was shaped by a social, cultural and critical approach. Otherwise was based on a primary empirical research done in the summer of 2004 (in cooperation with the Society for Sexual and Contraceptive Education from Cluj), and between June 2005 and March 2006 (with the support of the International Policy Fellowship Program).<sup>22</sup>

As health in general, the state of reproductive health is shaped by the social and economic conditions of Romani women's life, but also by the cultural conceptions/prejudices about Romni existing within their own groups and within the broader society and in particular within the community of health care providers. I managed to reveal these aspects of the problem by the means of an ethnographic research done within local Romani groups and the local community of health care providers (family doctors, gynecologists, and medical assistants) in the city of Orastie from Hunedoara county. Participant observation and in-depth interviews were the main methods used at this stage of the research. The out-coming results are discussed in Chapter 4.1., 4.2., and 4.3. The same techniques were used for identifying the perspectives related to the importance, strategies and limitations of representing Romani women's rights within several non-governmental organizations of and for Roma from Cluj, Bucharest and Timisoara. They are presented in Chapter 4.6.

As the access to reproductive health depends also on how politics and policies treat this issue, in order to investigate documents reflecting the reproductive health policy and Roma policy from Romania I also used the method of discourse analysis. The aim was to identify how opened they were towards Romani women's health in particular and Romani women's condition in general. My participation on the Roma Health Conference organized in December 2005 by the Presidency of the Decade of Roma Inclusion in Bucharest made possible to get further ideas about the internal debates on gender-related issues and about the state of affairs in the development of current Roma-related policies. The out-coming results of this part of the research are presented in Chapters 4.4., and 4.5.

---

<sup>22</sup> Here I would like to express my thanks to my master and doctoral students, who by time to time assisted me on the field and made several valuable interviews. My gratitude goes especially to Iulia Hossu, Plainer Zsuzsa and Viorela Ducu-Foamete, but also to Petruta Mindrut and Gelu Teampau. It is to be mentioned that Iulia was also working very hard on shooting in Orastie, being the camera-woman without whom the film we made could not have been produced.

## 4. RESEARCH RESULTS. BETWEEN TWO FIRES, OR MECHANISMS OF MULTIPLE EXCLUSIONS

### 4.1. THE SOCIO-ECONOMIC CONDITIONS OF ROMANI COMMUNITIES

According to the 2002 census out of the 21,213 inhabitants of Orăștie 865 persons (4.07 % of the total population) declared themselves Roma, and 156 stated that they speak Romanes. However, going among them, one may encounter more people assuming Romani identity. They live in three quite well-delimited locations on the peripheries of the city (*Digului*, *Dealul Bemilor*, *Stadion*), but some are housed in blocks of flats from the socialist times. After 1990 a number of such buildings were privatized as a result of which Roma were evacuated and moved to the former football stadium of the city (where they still are, detaching their personal spaces out of the cubicle previously being of service to sportsmen). Out of these three groups, I chose to approach those two who were having a longer history on the territory that marked their identity. Moreover, during my fieldwork I spent more time within the non-traditional *băieși* Romani community from *Digului* district than within the Romanes-speaking *corturari* from the nearby hill called *Bemilor*. However, I made interviews and was filming there, too but during my stay I could approach basically only two families whom invited me in their houses. Nevertheless, in this paper I am also referring to them, because in the local context it is important to understand how the two communities are referring to each other while identifying whom and how they are.

It is to be mentioned that while the ghetto-type locations where these communities live are both symbolically and geographically delimited from the outside world, they are parts of the whole. And, as scholars consider, "much of what should concern us about ghetto life has its ultimate determinants in much larger structures, beyond the reach of ghetto dwellers."<sup>23</sup> That is why in my paper – while particularly addressing Romani women's reproductive health – I am viewing it as a social and cultural phenomenon produced at the crossroads of people's personal life, immediate community, broader social environment (including schools, health care institutions, work-places, city hall, etc.), state policies and activities of non-governmental agencies.

---

<sup>23</sup> U. Hannerz: *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*, The University of Chicago, 1969, p. 13.

### The Romani community from "Dealul Bemilor"

The Romani community from *Dealul Bemilor* is a traditional group whose members descend themselves from traveler ancestors and speak Romanes. They settled down here at the end of the 1960s and are called by local Romanians and other Romani groups as "*corturari*". The 40 persons, out of whom 10 are children below the age of 14, are living in 20 households and their houses without utilities (10 houses are having electricity) are situated on the hill near the rubbish heap at the periphery of the city. Half of them do "own" the houses where they live (but they do not have house contracts with the city hall!), while others live together with their relatives. Nobody is employed, none of the children are enrolled into school, only 5% of the adults graduated primary school, and only 7 families are receiving social allowance for which they do community work. Some of them are occasionally working abroad, others are collecting plants during summer, and many do collect scrap-iron. 25% of people above the age of 14 do not possess identity card, and 10% of the total inhabitants do not have birth certificate. Up to other causes, the lack of identity cards is due to the fact that even if their houses were built by them or were inherited from their parents they are not having house contracts with the local administration and until when they are not paying taxes on these houses, identity cards are not going to be issued for those living there, who – moreover – as people without identity cards will not be eligible for receiving social allowance. The houses are connected to the city's electric line, but the community does not have its own source of clean water, people have to go down on the hill and even further for bringing water for their daily supplies.

Due to the fact that they wear traditional Romani costumes and speak Romanes everywhere are easily identified as "Gypsies" and are exposed to discrimination and negative prejudices.

Some of the "*corturar*" families which became wealthy due to their occasional migration for work to Spain or Italy were moving down from the hill into the city, buying houses on the streets nearby, but not within the *Digului* district known in the city as the "Gypsy neighborhood" (*țigănime*). Those who move out try to disrupt any relations with "those up on the hill", however the latter are visiting by time to time their relatives living "downstairs". For them living on the hill becomes part of a past, which is worth to forget.

Formally this community is ruled by a *buljubasa*, but today he happens to be a man who does not practice the traditional duties of such a leader, so the community is practically not represented by anyone and does not have access to the resources that are supposed to serve the Romani communities' needs. It is a well-known fact throughout the whole city that this community did not benefit from any of the projects that were supposed to improve Roma's life condition.

## The Romani community from "Cartierul Digului"

### *Housing*

The urban Romani community investigated by me in the city of Orăștie more deeply, whose ancestors were brick-makers (*cărămidari*), was settled down on the margins of the city near the river. This location became a ghetto-type space (called *cartierul Digului* after a dike, *dig*, was made on the river) close to the road that goes up to the hill where the "*corturari*" are living. Their presence here was dated back to the 19<sup>th</sup> century.

The travelers are calling them "*băieși*", which is a denigrating term that refers to their "inability" of speaking Romany and keeping alive Romani cultural traditions. Before the 1960s usually whole families were gone out on their carriages for brick-making to different villages in the larger surroundings from spring to early fall. As people remember, they were never ever speaking Romanes and *slightly became "like Romanians"*: during the 1970s and '80s they were living in the close neighborhood of and were factory colleagues with the latter. By then the whole *Digului* district was not so over-populated, basically was composed of two major streets, *Digului* and *Muzicanților* (populated not only by Roma, but also by Romanians, whom moved out after a while). Because in time the new generations had no place where to leave (only some families got apartments during socialist times in block of flats), they remained in the district, building up houses and kinds-of-shelters (*șoproane*) of plank and/or of plastered mud in-between the already existing buildings or on the two margins of the river. I could also observe how six families (at least of 5-6 members each) living in a former city stable separated the space by building up fences of plank, leaving free a corridor which now started to be populated by newcomers. This group of people (not necessarily relatives) acted like having a separate identity from the other Romani groups. They were those whom could not find a place to live in the *Digului* district or other-where in the city and – for different reasons – could not either stay in their parent's houses. They could imagine to get another housing (were threatened for many times with evacuation!), but wished to remain together and in any case could not at all accept to be moved on the hill, somewhere too near to "*corturari*".

Today, in the total of 125 houses composed of 1-2 premises there are living 800 persons, grouped in 180 families, figures that give a sense about the high density of people living within this cramped space. 50% of the total population is composed of children below the age of 14, and 85% of the school-aged children are enrolled into schools. 135 families are living on welfare allowance (*socialul*) performing community work on the behalf of the city (they are allowed very-very rarely to work in their own district!). 15% do not possess identity card, and 2% do not have birth certificate. 10 men are employed as sweeper and 2 got jobs at one private brick-factory, but this fluctuates, as there are periods of times when there

are a little more people hired with temporary contracts. 60% of the population does receive welfare allowance, but by time to time its payment is problematic. Like it was between April and October 1999, when the mayor declared that the city hall does not have enough funds, but also let people know that authorities do not want to pay any more "those who do not do anything" (out of the 380 families who were supposed getting the allowance more than 300 were Roma). Or in November-December 2005, when, again, the mayor decided to pay them the so-called "hitting benefit" (*bani de încălzire*, which everybody was supposed to receive under a certain income level) and less the welfare allowance. 20% from this community declare that they are collecting scrap-iron, almost 5% are collecting plants and 7% do receive pension. The majority of the latter are having sick-pension, because, even those who were working 30-35 years were not at the age of retirement when the socialist industries collapsed starting with the 1990s.

The whole community has only one source of clean water – put into function somehow illegally –, 80% of the houses do not have toilets of any kind, and the slop water is thrown out in the mound from the middle of the "street" or into the river together with the garbage (being a permanent source of infections and a cause of several illnesses).

90% of the houses are having electricity, and the big majority of the families (even the poorest ones) do invest in providing a television, while some also do have CD-, video, and DVD-players. Besides their practical utility, these objects are also part of people's symbolic status and prestige within the community. Obviously those who are working abroad are doing better in these terms. Television programs do transmit to local people cultural models that they may not implement into their everyday life because the huge economic gap between their condition and the material status of those representing those patterns. However they do like to discover similarities between, for example, their life and the destinies of the soap opera characters, discovering that they might share some universal human problems with others despite the shortcomings of their particular life. The tension between the messages transmitted by the cultural apparatus (which objectifies a certain standard of living and equalizes it with "normality"), and the life-styles and behavioral models that they are actually living out may translate into frustration or self-blaming, but also into anger and rebellion usually expressed verbally towards some persons (like the mayor) embodying the Romanian majority and the causes of Roma's failures.

### ***Work and the ambiguities of dependence***

During the socialist regime the majority of Roma from this community (both men and women) was employed in one of the main factories of the city, out of which, after 1990, but mainly during the 2000s all collapsed, leaving them partially or totally unemployed for a long period of time (with very few changes

for reemployment) and without state pensions. Many of people's current illnesses were due to the pollutions to which they were exhibited while working in the chemical industry (*Întreprinderea "Chimica"*), or metal works (*Uzina "Mecanica"*) or the leather and fur-coat factory (*Vidra*). Due to the pesticides used in the nearby plant factory (*Întreprinderea "Fares"*), which is still functioning, the water from the few existing fountains became also polluted.

Work and paid labor seemed to be a central concern for the *băieși* Gypsies whom I have met. Their memories about the socialist past – when they all were employed and were having a secure income – was a reference point in their current self-perception. Life under the conditions of today's long-term unemployment forced them to find short-run strategies of *making it* from one day to another. Up to all this, during socialism they could not practice their traditional jobs, and under the circumstances of the new market economy would be impossible for them to make a living from those, for example from the traditional brick-making. On the other hand they expressed their desire to integrate into the broader society – *to become like Romanians* – but were and are constantly rejected by the majority, who practice towards them mechanisms of exclusion and not of inclusion.

Nevertheless, usually they do not treat unemployment and poverty as something that is their individual failure, but have the power to criticize the system for what is happening (embodied by the mayor or by the new employers, or others) and eventually are ending up by losing their feelings of attachment to it. However, today their attitudes and practices towards state institutions and authorities are full with ambiguites, which is, of course, a reaction to their condition: they are dependent on the welfare provisions, and do wait for some help from above but, at the same time, they do find on their own on a daily basis strategies of survival.

The apparent conflict between dependence and independence is treated by them through the following arguments: they are getting welfare benefits, but in exchange they are obliged to do and they really do work on the behalf of the “community” (meaning by this not their immediate community, but the whole city). Because they do work for the “others”, for the Romanians, they do wipe “their” streets, they do clean “their” dirtiness, the welfare benefit they get is not experienced by them as a “gift”, but as a payment for their work. They also feel that it is unfair to be punished if they are looking for other jobs on the “black market” or other-where around. Almost at the same time they stress repeatedly that *“we should be helped out, but no one helps us”*, expressing that they are like some neglected children (the term *“necăjiții”* stands for this), while they also proudly tell stories about how they manage to sustain themselves even if this is about begging. One may interpret this as a reaction to the fact that they are living in an encapsulated social space and are looking for strategies of survival on the

margins of the society, where, nevertheless, they have to build up their self-confidence and sense of living properly, inverting in a way necessity into virtue.

### ***Social bonds and the negotiation of Gypsiness***

Relationships within this community are structured by several factors, among them by economic differences. Poor people (defining themselves as desperate ones, “*necăjiți*”) are taking loans from the wealthier families (named “*cămătarii*”) and have to pay back the double of the credited amount. Those who are doing better – the families of the very few employed, of the retired people with pension and of workers abroad – are proud of being Gypsies, of having a relatively acceptable life despite the fact of being Gypsies and of proving for everyone that *a Gypsy is a good worker and a honorable man*. They try to isolate themselves from the rest of community and do sustain at their turn the belief in the system of meritocracy within which, as they say, *those who are lazy and do not want to work deserve to live in misery, “like a Gypsy”*. Moreover, they recognize the fact that one of the main obstacles of their inclusion into the Romanian society is rooted in the prejudices that treat them as members of a stigmatized community, and not as individuals who are different than the “*stereotypical Roma*”. They are critical towards Romanians for this reason, among whom, – as they say – one may also find criminals and thefts and people living in misery. One man was telling me that he is Gypsy for twice: once because he is of Gypsy origin and second because he was born in Romania. In the second part of his statement he was using the category of Gypsy as a general stigma in order to denigrate what’s happening in Romania today.

One may observe that the meaning of Gypsiness is shifting from a proudly assumed identity to a stigma, so it functions as a category of classification even within one Romani community and also in the relationship between two different Romani groups. These multiple meanings of Gypsiness probable result from the parallel existence of the desire of self-respect and of the internalized stigmatization, from the ambivalence of identifying with a community and taking a distance from it at the same time, and from the latent will to find always an Other relative to whom one may feel “properly”. This explains why someone self-identifying as a Gypsy, at the same time blames Gypsies for being dangerous, or dirty, or lazy, and so on and so forth. While being there, we were warned from different directions about the “dangerousness” of the Other: this was stressed by “*corturari*” about “*băieși*”, and vice-versa, and within the “*băieși*” community by “*necăjiți*” about “*cămătari*”, and vice-versa.

### ***Education and experiences of discrimination***

People from this community do report acts of discrimination experienced whenever they apply for jobs and are declaring their address from *Digului* street,



and/or discriminatory acts encountered by their school children. It happens very often that Roma children are let failing an elementary grade for three times, or are negatively "evaluated" by a psychologist after the fourth grade in order to be sent to a special school, which, in a hidden way, reproduces segregation, but actually is even worth because it functions as a school for mentally disabled, where normal children accumulate more and more disadvantages. Or it happens that Romani children with high performances are undervalued in the grading process in order to be excluded from the group of the leading pupils of their class.

These phenomena, together with the dropout of girls and boys at a younger age from school definitely maintain the disadvantaged position of Roma and increase the already existing social inequalities between them and the majority population. Dropouts are having different reasons: there is a need for the help of the bigger children for taking care of the youngsters or helping in housework or going for wooden in the forest or collecting medical plants on the surrounding plains or collecting scrap iron or doing other types of works on a daily basis (among them begging) for a living. Up to this for girls the early marriage and the early birth are among the most frequent causes for dropout.

The value of education is interpreted paradoxically within this community: on the one hand both women and men face the fact that job announcements (including those from abroad) require at least eight grades from the applicants, but on the other hand they observe how even those who graduated ten grades during socialism are not having secure jobs and are not employed because of their "darkness". These factors are related to the social conditions of Romani communities, but also to the cultural values dominant within, developed and fixed at their turn also as a response to the exclusionary practices of the broader environment. Some families might not place sufficient emphasis on school education or even more might not have the material conditions for doing so. The employment-related failures of the schooled people may, again, reinforce the lack of believe in the value of the formal education. Moreover, the "culture of living in presence"<sup>24</sup> might not be compatible with long-term planning among others with preparing for an unimaginable future secure employment by learning in a sustained way during a long period of time. Because families have to survive on a daily basis, this is the concern that they need to pass over to their children, who – under these conditions – need first of all to be taught that life is tough and have to always find solutions right here and right now. This might have a bigger

---

<sup>24</sup> As scholars argue (*Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment*, edited by S. Day, E. Papataxiarchis and M. Stewart, Westview Press, 1999), living in the present (which characterizes very many communities around the world who live in enclaves at the margins of society) "is an active, not passive response to conditions of marginalization and social exclusion" (p. 7). It might be "a source of joy and satisfaction" (p.2.), but also "an effective cultural and political critique" (p. 7), and it could be a way of avoiding dependencies, of feeling free, but also a "form of resistance", but definitely "a strategy for dealing with encapsulation" (p.9.).

value than long-term education because it is about the means of providing elementary resources from a day to another, but for many people whom I talked with, both seemed to be important. The former because of its immediate results, and the later due to its still hoped long-term benefits. Otherwise, living in the present goes hand in hand with long-standing planning in any people's life. The former might be a source of satisfaction and sense of freedom for everybody, and the later a foundation for a lasting security, however dependent on institutions of social control, so "a commitment to the here and now can belong to mainstream values and behavior as well as to the margins, the difference is one of degree".<sup>25</sup>

### ***Representatives***

Nonetheless, this community has an informal representative and in the recent past did benefit from some supportive projects assuring different community services. Their representative was a candidate at the last local elections, but unfortunately did not receive enough votes. Moreover – even if he is recognized both by the community and by the local administration as a Roma expert, and even if according to the governmental strategy for the improvement of Roma's situation a Roma expert should be hired by the local government – he is only used by the later as an informant about the community and as a mediator in several cases, but is not hired on a paid position and is not involved into decision-making.

His wife is hired as a school mediator and the two of them together are committed to make a change in the situation of their community, and would like to get more support in terms of information and empowerment from Romani organizations distributing resources. They are convinced that Romani identity should be assumed proudly, that is why he is teaching the youngsters Romanes language, culture and history, collects money from selling scrape-iron for making them traditional costumes and takes Romani kids to several festivals where they are appreciated due to their dancing and singing abilities. Both of them consider that integration of Roma into the Romanian society should start with their inclusion, and that is why they cannot agree with any phenomenon of segregation wherever it occurs (schooling, housing, etc.). However, they consider that special programs and even affirmative action should be directed towards improving Roma's life conditions and empowering them by strengthening their self-esteem and cultural pride.

### ***Conclusions***

Learning about how identification processes are going on and how the category of Gypsiness is structuring social relations I realized again that one of the main obstacles for Roma of constructing a positive self-identity is the

---

<sup>25</sup> See the volume cited above, p.4.

"Romanization" of negative social phenomenon (like poverty, criminality, lying, stealing, dirtiness, laziness and so on and so forth) and the internalization by them of the practices that are blaming the victim and are naturalizing/legitimizing acts of discrimination against them. In the case of Rom and Romni the processes of social exclusion are not only functioning through class differentiation and social stratification, but also due to their culturally devalued ethnicity marked by a darker skin color on the base of which they are discriminated and excluded from vital resources (like education and employment) that – according to the dominant norms – are crucial for living in dignity and providing a self-respect needed for making future plans.

When I am referring to "Romanization" I am referring to the mechanisms by which many features that are considered as bad and deviant are labeled as being Gypsy-related, and accordingly are excluded from "normality". But I am also thinking about the fact that – due to the described structural discrimination – Roma are much more exposed to the risk of impoverishment on the base of being defined as "Gypsy" (a category referring to, as mentioned above, all the negative features one may have including the "dark skin"), and – on the extreme – to the "choice" of assuring their survival by illegal means, which, at its turn, re-enforces their social exclusion and cultural devaluation: *one may stay hungry a day or two, but cannot see his family suffering of hunger so on the third day he goes out and stills something and buys a piece of bread; it is not acceptable that if under these conditions Roma still some scrap-iron, they are imprisoned for years, how could they ever start another life after that; you can not await from Roma to do work for nothing, you should at least give him something to eat, because when his stomach is empty he has to go to provide something in an illicit way; we are also having our bad guys (uscăturile noastre), but usually Roma like to work, they just want to have an opportunity to work and not to be forced to look for something illegal.*

One of their greatest losses experienced during post-socialism is related to their former sense of internal solidarity and brotherhood. Envy and each others denunciation weakens the community. These phenomena are also rooted in their huge economic dependence, so, for example, those who are employed as street sweepers by the city hall might be used by the local leadership in order to inform about illicit activities performed within the community, or some may receive construction materials or wood during wintertime in the exchange of information about others.

As stressed in this chapter, their attitudes towards education and employment is ambiguous, because their self-perception includes on the one hand memories of socialist times when they had access to school and secure jobs considered to have a value, and on the other hand the current experiences of making a living from a day to another. Their paradoxical situation is also due to the fact that the broader society left them somewhere in the middle of the road:

promised them to integrate them if they accept the values of the majority, but, at the same time, continued and continue to make their integration impossible by always reminding them that they are going to remain always "Gypsies" (meaning something inferior or non-modern or un-acceptable). Under these conditions one may expect to the appearance of attitudes that reject the "values" that they anyway cannot attain, and start to identify with other values that really help them to make it on a daily basis. This is how the already mentioned "living in the present", or the culture of living in the present is developing, but not as an ethnically shaped solution, not even as a totally free choice, and for sure not as the extension of some "Gypsy essence", but as a reaction to what one may define as being "the processes of encapsulation".<sup>26</sup>

#### **4.2. ROMA WOMEN'S CONCEPTIONS, FEELINGS AND PRACTICES RELATED TO REPRODUCTION**

During my fieldwork I could observe that besides the social and economic conditions and the cultural devaluation of Roma described above, Romani women's reproductive health (and choice to have a control on this) was also shaped by the (gendered) cultural conceptions dominant within their own communities. As it always happens, in this case too, the "structural factors, including the distribution of economic, political and institutional resources" do not only act in themselves, but are "both experienced directly by individuals and interpreted and made meaningful through cultural processes."<sup>27</sup> These include views on gender relations, on women's role in family and in public life, on their role in sexual relations and their body, on the proper number of children, girls and boys, but also religious beliefs that might criminalize not only abortion, but the use of any contraceptive method and sexuality altogether.

Moreover, views and conceptions do not function alone while shaping women's choices regarding reproduction. Feelings do have their own role in decision-making, because – especially regarding issues that belong so much to intimacy and privacy – women cannot make abstraction of their emotional ties, which link them to their children, spouses and other kin whom they consider as significant others of their life. Furthermore, the economic conditions in which they live, or more properly said, the ways in which they think that they might cope with poverty do shape Romani women's decision-making regarding reproduction, its control, and implicitly, their reproductive health. One may conclude that eventually "social, emotional and economic issues are linked in

---

<sup>26</sup> *Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment*, edited by S. Day, E. Papataxiarchis and M. Stewart, Westview Press, 1999, p. 7.

<sup>27</sup> C. H. Bowner: "Situating Women's Reproductive Activities", in *American Anthropologist*, December 2000, Volume 102, Issue 4

women's desires, claims and practices related to reproduction",<sup>28</sup> so Romni do not conceptualize their thoughts regarding reproduction in terms of rights, but mostly in the terms of their material conditions, social relations and feelings.

### ***Women's status***

It looks paradoxical how women's status is shaped within this community: under the regime of a male dominance (or of an order, which favors the occupants of masculine roles), they do have power and look not to be materially dependent on men. But this power might have no authority. And their independence might have no value under the conditions of living in severe poverty and within large families, where everybody is relying on the other and, as a community, is dependent on the socio-economic conditions where they are pushed into by factors that they cannot control.

Women do all kinds of works besides giving birth to children: childrearing, shopping, cooking, cleaning, washing, taking care of elders, going out for wood. They also perform remunerated labor: mainly medical plant collection during the summer and/or domestic work during the whole year (having their "*ladies*", *femeia mea*, as they say, where they mostly do the cleaning), and – as usually happens today when they are not employed any more – they do community work for the welfare allowance they receive. At the same time they seem to be the "experts" of the family's external relations, taking the children to the school or to the doctors, and making claims at the city hall and so on and so forth. If they would only need to sustain themselves they seem to be able to survive easily. But there are always the children there whose material support cannot be assured only by one "income" *especially if you are not supported by your parents*.

Moreover, a woman's value symbolically is strictly linked to *her man* and is even greater if *she is dedicated during her whole life to only one man*. One may hardly find single women and even single mothers in the community. The law is: *you should bear all the difficulties near him, even if he beats you, you have to accept this as he probably hits you only under the influence of alcohol*. However, I have met single mothers, like the widows considered by their children with whom they lived too old (even in their forties!) to "marry" again, or like the girls whose partners did not recognize the newborns as being their children, or the ones whose men were imprisoned, or the ones who were abandoned by their men and decided to live on their own with their children mostly in the houses of their parents asserting that they *do not need any man from now on* (*nu îmi mai trebuie bărbat*). Being alone is totally impossible under the conditions in which there is hardly any free space within the ghetto where to live as such. And

---

<sup>28</sup> M. Unnithan-Kumar: "Reproduction, health, rights. Connections and disconnection", in *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*, ed. by Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, Routledge, 2003, 183-209, p. 184

additionally, if a woman wishes to be considered as a grown up has to find a man for herself.

The idea of male dominance is maintained through the moral rule according to which *a woman should respect her man*, moreover, *should serve him also by giving him money for drinks or cigarettes*. Usually people trace this idea from the remote past, saying that *this is how it was and still it is* (adding: fortunately or unfortunately depending on the speaker), but for sure this idea could not have survived if would not have its social function in the contemporary community life. A man is supposed to have the force to protect his family and community, and to provide his parents' house or, in better case, the house of its own, for his family. He may fail on the latter, because housing arrangements do depend on many factors, and this is why people in this community cannot afford to sustain a strict rule regarding this, they rather adjust their immediate solutions to the given situation. This is a mechanism, which generally shapes what is acceptable and not in that context. The case observed under similar conditions is applicable here, too: "the community seems to have evolved a certain measure of tolerance for certain non-conformity as compared to the mainstream ideal... and the ghetto-specific culture provides some degree of socially recognized release from certain mainstream norms."<sup>29</sup>

### *Marriage*

As I was told, in the community from *Digului* district girls usually marry early and give birth at an early age, abandoning school at the age of 13-15: *there is no girl in our district who graduated high school, and at the best they had ten grades during Ceausescu, but after revolution is good if they graduate eight grades, usually dropping out after the fourth or even never enroll*.

They do not marry officially (nevertheless this is a recent development), giving many reasons for this, among them the following: *I do not like to change my name; we do not have our own home, he stays with his parents and I am staying together with my children at my mother's house; if we do not marry, I may receive the social allowance, while he might find all kinds of works on a daily basis without being blamed for also taking the social allowance; this is how is happening here; he can abandon me anyway if he wants*.

However, women refer to their partner as *my husband*, or even more often as *my man (bărbatul meu)*. As a rule, the family and the community consider them married (due to what they name *credință* or *legămînt*) after having slept with their partner in one of the parent's house. Before "marriage" they meet and are together during the nights on the dark corners of the streets, so one may observe many young couples near each other kissing or even making love. Also due to the

---

<sup>29</sup> U. Hannerz: *Soulside. Inquiries into ghetto culture and community*, The University of Chicago Press, 1969, p. 104

material reasons mentioned above, the cultural definitions of marriage as an institution shape people's relationships, which – as a result – do not depend on "official papers" nor when they are constituted or when they are broken.

Girls feel free of choosing their husband, so they are entering freely into relations of love. However there are more rules regarding a women's sexual behavior than a men's: *she needs to be a virgin; it is a shame to leave your husband and to look for another and having children of two kinds; women who change their husbands are blamed by their community together with their whole family*. It happens more often that a man leaves her woman for another one, and in this case the first "wife" moves back to her parent's house and the "new wife" moves in the men's or the men's parent's house. But it also happens that a woman *tries to run away* (usually due to the frequent acts of domestic violence), but her attempt is much more difficult to fulfill: she might be accepted back by her mother but risking to be labeled negatively by the community; or might try to leave from the district and even from the city, but each time being afraid of being followed, founded and returned back by the angry man who cannot accept to be abandoned.

### ***Children***

Usually in a year after marriage – even if at an early age – girls give birth to their first child. And after that moment, children continue "to come" yearly: *the year and the child*, they say. Breastfeeding creates a huge dependency between the mother and her child. It goes on for many years, even up to three or four. Even if this means that the mother always have to carry her child after herself, this is part of her proudly assumed identity: *I am giving breast (tîță) wherever I am going, whenever it is needed, when my child is hungry, or nervous, or cannot fall asleep, on the street, on the bus or in the shop, it's no shame about this*.

Being a mother, altogether, is a prestigious role in the community, and it is actually the way by which a girl starts to be recognized as an adult person. Up to this, if she gets her own home or at least her own bad that has not to be shared with her little brothers or sisters but with her husband she may experience the increase of her status. Having many children is considered a sign of the powerfulness of the family and masculinity of a Rom is judged according to the number of the children he made during a lifetime. Women who have to take care of their family and household, but also of the relationship between family and public institutions (being in charge with taking children to school, to doctor, or to make the necessary arrangements at the mayor's office) might have other opinions about the "proper" number of children. But in the cases of communities where tradition is strongly shaping people's life and choices, their voice is hardly heard. They might have power to decide (and they do it secretly), but this power lacks authority and is considered an illegitimate one.

The responsibility of having children is assumed actually for the whole life: *anything would happen to me I need to take care of my children; I just feel wonderful when I am together with all of mine six children in the bed; I need to give him first to eat and see him well; if my daughter wants to come back in my house, she is always welcomed, but I told her that it is wrong to leave her husband till the children are small; you have to stay near your man and suffer if you need to, even if he beats you when he is drunk, for the sake of your children... anyway, where would you think you could go together with them; children gave me the strength of going further on and survive; I take them to the doctor whenever they are sick, but I am not really going there for myself.* Responsibility is expressed also in the terms of not desiring to have more children: *I wanted to have these four kids, especially during Ceausescu when we had where to work and we had a stable income, but now I cannot afford to make more, I cannot support to watch them being hungry.*

### ***Contraceptives***

Almost every woman whom I met from this community was having information about the modern contraceptive methods, but – due to many reasons – they made several abortions during their life-time. The sources of information were the family doctors, the gynecologists, or women friends and neighbors.

There was no open and public talk about contraceptives, abortion or, generally, about reproduction and sexuality, nor even among women themselves: *I'm ashamed to discuss about this; if I suddenly get fat or to the contrary become thinner the community starts to whisper that this was due to the pills; if they would find out that I am using condoms would blame me of being a prostitute (traseistă); they say that I give myself airs (mă dau mare) if they hear that I am doing this.* The "public opinion" which was mostly whispered and not openly expressed, but still, as such, was having the function of a community control was having a huge importance in shaping the opinion about the "proper" contraceptive method: *my friend got fat from using the pills; when I took those pills I lost weight; there was someone who died after the injection; my neighbor made cancer after she used the intrauterine device (sterilet).* All these rumor-type information were having some kind of truth on their base: some got fat, others lost weight, a woman who made injections died (but for other reasons) and the cervical cancer was there, but caused by other medical factors.

The mixture of all of these knowledge – under the conditions of which woman do not dare to talk about these problems openly and doctors for many times do not listen to them or do not answer to their doubts – turns the whole issue of contraceptives into a mystical topic. Into a problem that one needs to face if she wishes to avoid having more children or abortions, but also one which – due to the related stress – she wants to forget altogether.



The connected frustration is even bigger because of the contradictory "messages" a woman receives from different authorities and the experiences she lives out regarding reproduction: *the community would expect women to give birth to as many children as they can; it is said that you are more powerful if you have more children; if God wants you to remain pregnant, you have to give birth to the child; it is said that you, as a woman, have to respect your parents and your man, so, if for example he wants to have many children, you have to make them; how can I make more children in this booth?; it is unbearable for a mother to watch their children freezing or hungry; once you have children you have to labor and to worry all the time, you see, I have to carry all my four children after me all the time; it is a sin to make abortion and to use contraceptives so even now, in my forties I would give birth to a child if he would come.*

### ***Abortion***

Under the conditions of this limited and quite complicated access to contraceptive methods (having all kinds of uncontrollable side effects) abortion remained for very many Romani "the best", or at least the "most practical" solution for unwanted pregnancy. The majority of women whom I talked stressed that making an abortion is a practical decision: *I could not have raise more children; if you don't want him, because you don't have the material conditions, it is better not to give birth, it is more acceptable to make an abortion, because it would be far worse to torture him afterwards.* Almost everybody considered it a sin: *you kill a soul, and this will affect you all along; God will not give you to eat after you die; you feel like a murderer.* Nevertheless, abortion was requested as a last resort: *it is like a war inside your body, it is difficult to decide, but finally you opt for it if there is no other way.*

Otherwise, the "option" for this intervention harmonizes with the dominant strategy of visiting to doctors. As going to doctor (and especially for reasons related to reproductive organs) is an unpleasant event linked to several taboos regarding body and sexuality, and thinking and acting preventively is not really part of the dominant health culture generally in our society (and not only within Romani communities) abortion (as a concrete intervention in the case of an emergency) is more "favored" than the use of contraceptive methods (which impose, among others, a regular control and supervision, involve more costs, and, as I discussed above, are full with several tensions and unknown aspects): *as far as now I did only one abortion, I can still make two or three, I'll just go to the doctor, now it is allowed and it is cheap at the state hospital, and make a request for it.*

The act of making an abortion sometimes is considered to be the manifestation of women's power, a moment that is controlled by her, which might be done secretly: *I do not tell him about this, this is my problem, and I have to deal with it.* Paradoxically, this kind of power is "achieved" by a woman after her man *failed to take care, as he was supposed to do.* It is a kind of ironically

taking back the control from the hands of a man who proved to be unsuccessful, or who let her woman pregnant without her will. Under the conditions of a shortage micro-economy within which they live, or of a bad social relation that threatens even their bodily safety and does not offer emotional pleasures making an abortion is about escaping from further troubles. If this is the case, its side effects are less or not at all considered, are a luxury topic that is far behind the elementary survival. This again proves that – due to several factors – Romani women do not take care of their bodies and do not consider reproductive health a crucial issue of their life till they do not really get sick.

The case of women who together with their family join some sort of neo-protestant church (and this is a phenomenon that becomes more and more usual within the Romani communities and implies a very strict community control) is totally different in these terms. From their point of view not only abortion, but also the use of any contraceptive method is a sin and – due to cultural reasons – contraception for them is not an available tool for controlling reproduction.

### *Conclusions*

What is happening with Romani women living under the conditions of severe poverty in terms of reproductive health looks to be a vicious circle from which one may not easily escape. On the base of their material conditions they do not want to have many children. But men are not really preoccupied with not letting their wives pregnant (they do not accept to use condoms) and women – if they rely on their partners – do need to make abortions in the case of any unwanted pregnancy. Not being married officially and hardly having their own home (sometimes on the one hand men and on the other hand women with their children stay separately in their parent's houses) women cannot rely on their husband's help in raising children. Nevertheless, women do know about contraceptives, but their information are not necessarily medically based and – due to the existing taboos – they hardly talk about this openly nor even among each other, not to speak about how they feel talking about this in the presence of strangers. Doctors are more than willing (we are going to talk about this in Chapter 4.3.) to administer to Romni for free the contraceptives that are at their disposal (mostly injectables, whose secondary effects are only very vaguely known). Under these conditions women "choose" to use the contraceptives that are for free because they do not afford buying others (which might be more proper for their health) and they better take something/anything that is available for free (despite its negative consequences) than making more children under their given material conditions (that they do not even imagine to change).

The prevalence of abortion over the use of modern contraceptives could be also seen as part of the already mentioned culture of "living in the present". The later would suppose a long-time planning and, as such, looks to be incompatible with a life lived from a day to another. On the other hand, Roma cultural values

put on women the burden of having as many children as they can, so remaining pregnant seems to be – on the side of the woman – a "strategy" of corresponding to social expectancies. Under these conditions abortion remains a woman's freedom to escape from control, or, more properly said, an alternative by which she "chooses" to live in the present, i.e. to decide according to her immediate material conditions, social relations and emotional ties if she is keeping her pregnancy or not.

Romani women take decisions regarding reproduction according to their views, feelings but also to the social expectations that they wish to fulfill as wives and mothers. This is why it might look odd to discuss in their context about reproductive health as a human rights issue. Nevertheless, one may make – as I do this paper (see Chapter 5.3.) – recommendations by using the language of human rights. The reasons for this are multiple: this is discourse that is legitimate in the realm of policy-makers and, as such, should be used as an advocacy tool for making them aware about Romani women's needs and about the social, economic, cultural and political processes that turn them into one of the most underserved categories; this is a language, which emphasizes Romani women's rights as humans regardless of their gender, ethnicity and class, while being conscious about the fact that gender, ethnicity and class as systems of power and socially constructed identities do shape their destinies by excluding them, as individuals and groups from the *de facto* access to resources (example to reproductive health); eventually this a discourse that claims the right of Romni to be entitled to decide (among others on reproduction) on the base of their material conditions and emotional ties regardless of the pro-natalist or fertility control policies that try to subordinate them to "higher instances", like those of family, community, nation or God.

The majority of the women whom I have met within the Romani communities expressed a powerful desire towards taking their destiny in their hands (or acting as agency), nevertheless were having very limited choices for doing this. On the base of what they considered to be a right decision under the given material conditions and within the social relations in the context of which they were living they felt (and were) morally entitled to decide, for example, on the number of children, on making abortion or using contraceptives. Their desire might have been to act as powerful individuals and they did make moral claims on the base of which they took their decisions regarding reproduction, but this decision-making was strongly limited by structural factors, social expectations and cultural conceptions witch they could not control. In this way their choice was not totally theirs among others due to the fact that they were excluded on the base of their gender, ethnicity and class from the resources that could ensure their reproductive health (an aspect which is going to be discussed in the terms of medical services in the following chapter). But also because it was always

important for them to be accepted and respected individuals within their group and their autonomy was limited by very strict community expectations regarding femininity and motherhood.

### **4.3. HEALTH CARE PROVIDERS' ATTITUDES TOWARDS ROMANI WOMEN**

As part of my research I conducted individual and group interviews, but I was also having informal discussions with those local health care providers who had to deal with women's reproductive health: family doctors, gynecologists, their medical assistants, but also staff of the County Health Directorate, including the community medical nurses.

#### ***Medical community nurses***

It is to be mentioned that in the city of Orăștie there was no Roma health mediator and no centre for family planning. In a way the role of the Roma health mediator was played by a community medical nurse, but she was a woman not belonging to the community (as a Roma health mediator should be supposed to be). She did not have much authority nor in the eyes of the community, or in the eyes of the family doctors and gynecologists, and Roma were the few among her large number of patients (almost 2.000) whom she had under her supervision. She was directly subordinated to the County Health Directorate, possessed an office belonging to the city hall, and was in good relations of cooperation with its department of social work. When I met the (female) director of this public service she got very excited about the fact that my research was linked to the issue of reproduction and use of contraception. She exposed very quickly her ideas – otherwise shared with the mentioned community nurse – about the need of making a “campaign of fertility control” among Roma women (*campanie de injectare*) using the injectable contraceptives, being convinced that the main causes of Roma poverty (and of the troubles that the city hall and she personally has to face day-by-day due to them) were rooted in the Roma “over-population”. During the formal interviews done with them, none of them was mentioning this idea any more, so they proved that they knew it was not politically correct to use such a language.

Moreover, this was not an “officially sustained” position, so I may not assume that such a campaign is going to be announced as such. Nevertheless, these hidden opinions might be very harmful and dangerous, as far as they are held by persons who are in a position from where they might manipulate Romani women and might not serve their reproductive health, but some other causes. The lack of real communication between health care providers and Romni symbolically is well illustrated by the following story. When the Society for Sexual and Contraceptive Education planned to publish some advertising materials

regarding contraceptives, whose information might have been understood also by Romani women, the latter were asked by the community nurse about the photo that they would like to see on the cover page of such a booklet. The Romni with whom I talked remembered that they were expressing their desire of having both a Romani and a non-Romani woman, but eventually the local organizers said that women and accordingly they too opted for the picture of a blond hair middle class woman.

### ***Family doctors***

Out of the thirteen family doctors of the city of Orastie in 2004 four were part of the network through which contraceptives were distributed for free, but (due to the training organized by the above mentioned S.E.C.S.) in 2005 the coverage with family planning services reached more than 90% of the medical services available at primary health care. The Romani families were allocated to those family doctors who did belong to this network. But due to the huge number of their patients, to the administrative work related to the distribution of free contraceptives and to the fact that they do all this work on a voluntary basis, they do not really have time to offer a serious consultation in family planning. As already mentioned, they mostly advised Romni to take injectables. On the base of my discussion with them, but also with their patients, I may conclude that besides the material conditions under which these women are living, there are many cultural beliefs and attitudes, which prevent women from the use of contraceptives, such as: the fear of becoming fat (resulting in the rejections of pills); the fear of cancer (resulting in the rejection of intrauterine devices); the fear of the deregulation of menstruation (rejection of injectables); the sexual taboos within the community (and the resulting fear of family and community control); the shyness in the front of medical doctors as strangers; the lack of confidence towards the health care system as part of the un-friendly state authority; the disregard of health under the harsh conditions of poverty; the dominant religious beliefs; the passive role of women in sexual relations (as a result of which men are supposed "to take care", but if they fail to do so, women are supposed to find a solution).

Among the family doctors I could encounter attitudes that were having some sort of racist implications (*I am having too many Roma patients, and this happened because I was a newcomer in this city, so I had to take what it was left by my colleagues; they do come very often to my cabinet and are always claiming something; it is very hard to work with them because they do not listen to you; they do make to many children*). But there were also opinions that recognized: *Roma women do take care well of their children, they bring them in for shots; Roma children are healthier because their mother breastfeed them for a long period of time.*

### *Gynecologists*

The three gynecologists of the city were working both at the public hospital, and at their own private clinics. Their prestige within the former location was quite reduced both materially and symbolically. Their private enterprises went pretty well, but obviously Romani women – due to their financial conditions – could not benefit from the services of a better quality offered by this sector. At the public hospital the gynecology section was downsized to a compartment (the number of beds was drastically reduced due to the reduced number of births after 1990) and its material infrastructure was very old: *here we are the looser of the transformations process, totally devalued and mistreated, even if, theoretically, for example the Ministry of Health talks about the need to take care of maternities.*

Due to the marketization of the public health care gynecologists were paid according to a strictly defined norm, which did not include, for example, family planning consultation, the administration of intrauterine devices and the abortion on the patient's request as if these would not have been medical services. All these were done on voluntary base, and there was a lot of work in these terms during the 1990s. As Romni wanted to benefit from abortion services at the state clinic (because these were more expensive in the private sector) among these physicians one could encounter even an anti-Roma attitude based on cultural prejudices about their "*dirtyness*", "*excessive fertility*" and "*stupidity*": *they cannot do anything but children, they do not have the will and the intelligence and the education for using properly the pills.* These were the reasons why a decision was taken in 2004 about the re-localization of the abortion-on-request-service, whose site was moved from the hospital to the policlinics and practically entered into the responsibility of one of the gynecologists out of the three. The price of this intervention went higher and the free access to abortion in the case of women having four children or in the case of minor girls was eliminated. The moving took three months and meanwhile no abortions were made on women's request, those who could afford approached the private cabinets, others probably gave birth to the unwanted child, but fortunately no cases of complications related to induced abortions were reported during this period of time.

In the attitudes of doctors towards Romani women I could discover a double talk. Their gestures, the words used for characterizing them (as those quoted above) and their informal confessions (about the "fact" that mainly Roma women are requesting abortion at the state clinics, or about the "need" to segregate them in order "*to protect our Romanian patients*", or about the "*immorality of abortions*") revealed the existence of mechanisms which aimed to exclude Romni on the base of their ethnicity from particular locations, but also from certain rights like the right to make a request for abortion at a state clinic under safe

conditions. Complains about the "fact" that "*mainly Roma women do give birth our-days*" were maintained even if they ran counter to the figures used with the aim to sustain this opinion: *last year 17% of the births were given by Roma women, and this year is even more, around 26%*. These statements prove to be more biased and prejudiced than they seem if we put them together with the complaints of having "*too many*" Roma women demanding abortion at the public hospital. There are no figures on this, no statistics is permitted to be done in these terms. But in the realm of feelings about and fears from "Roma overpopulation" these affirmations clearly express a deep aversion against Roma suggesting that even if they have more abortions, they still give more birth, but anyway, they are disturbing altogether, they are "*too many everywhere*".

### **Conclusions**

One of the conclusions I could make regarding what was happening in the relationship between Roma patients and medical doctors was the phenomenon of "Romanization" of particular services. Obviously, there were not only Romni, but also impoverished majority women who were looking for abortion services in the public hospital. But as usually poverty and all the related and assumed characteristics ended up being considered as a sign of Gypsiness, in this case abortion on request, the problems with the use of pills on a daily basis and the phenomenon of too-many-births was Romanized as well, Roma women started to symbolize these issues and moreover these problems tended to be defined as "Romani issues".

All the mentioned characteristics of the local medical system were obstacles in the real access of Romani women to a health care of a good quality and, as a result, to the opportunities of *de facto* using their legally assured reproductive rights. They constituted the factors of structural discrimination of women on the base of their sex. In the case of Roma this discrimination became a triple one, produced at the crossroads of their ethnicity, gender and social position. In a broader context, the downsizing of the gynecology section at the state hospital and its under-developed infrastructure illustrated the mechanisms of devaluing women's concerns, in particular reproductive health. Even if theoretically the society and the state recognize the role of women in biological reproduction, they do not invest much money into and do not confer much symbolic prestige to this domain of health care. As discussed in Chapter 4.5., foreign investment and assistance were crucial for raising awareness about women's reproductive health, but – by mainly focusing on the provision of contraceptives – they reduced the public consciousness about reproductive health to the issue of fertility control. One should recognize that all this was happening under the post-ceausist conditions of the abolishment of the anti-abortion law and of – willingly-or-not – celebrating abortion "as a gift of democracy". Under these circumstances there was indeed a need to relocate the emphasis from women's

right to abortion to their right of controlling reproduction by the means of modern contraceptives. But it would be always important to stress: the aim of this change is the increase of women's access to reproductive health and not fertility control of any kind.

#### **4.4. ROMA POLICIES. FROM GENDER-BLINDNESS TO PRO-NATALIST CONCERNS**

In Romania, in the 1992 census 401.087 people (1.8%) out of a total population of approximately 22,6 million identified themselves as Roma, and in the 2002 census the number of those self-identifying as Roma increased to 535.250 (2.5%), but unofficial estimates of the actual figure of Roma in Romania range between 1.8-2.5 million. Due to the large Romani population in Romania and the extremity of the situation of Roma there, many international organizations are focusing their attention on this issue. For example the European Roma Rights Centre has made Romania a priority country since beginning activity in 1996, and the European Union has been strongly critical of Romania's treatment of its Romani population. In its Regular Report on Romania's Progress towards Accession of November 8, 2000, for example, the European Commission stated that, "Roma remain subject to widespread discrimination throughout Romanian society. However, the government's commitment to addressing this situation remains low and there has been little substantial progress in this area since the last regular report."

The current situation of Romani communities should be viewed in the context of the socialist and pre-socialist legacy, too. Roma were enslaved for a long period of time (the first records of their enslavement in the provinces of Wallachia and Moldavia date from the mid-fourteenth century and they were liberated only by the second half of the nineteenth century) and afterwards continued to live on the margins of rural and urban communities. During the communist regime they were not recognized as national minorities, half of the Romani workers were employed in rural areas, the practice of their traditional jobs was on the limit of legality, and a state decree from 1970 identified them with the "dangers of social parasitism, anarchism and deviant behavior" being followed by measures aiming to eliminate nomadism. All these transformed Roma people (living in approximately forty "nations", some of them keeping old cultural traditions and speaking Romanes) into a culturally undervalued and socially excluded category, whose "problems" – on the top of all these – were identified as problems of social underdevelopment, of "culture of poverty" and not as issues resulting from forced de-ethnicization and related structural racism and discrimination.



### ***Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma***

As many reports on the situation of Roma present, after the collapse of the Ceaușescu regime in December 1989, anti-Romani sentiment broke out in a wave of collective violence against Roma. Under the pressure of international organizations and internal Roma activism the “Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma” was published on April 25 2001, by the Ministry of Public Information. Since then the Strategy went through monitoring process both at the central and local level, and reports were emphasizing the following.<sup>30</sup>

The document included a commitment to ensuring the conditions necessary for Roma to have equal opportunities in obtaining a decent standard of living, as well as a commitment to the prevention of institutional and societal discrimination against Roma. The Strategy included as “sectorial fields” of action “community development and administration”, “housing”, “social security”, “health care”, “economics”, “justice and public order”, “child welfare”, “education”, “culture and denominations” and “communication and civic involvement”. The overall time-frame of the Strategy is ten years (2001-2010), with the medium-term plan of action having a target of four years. While the general aims of the Strategy were for the most part noble in sentiment, there was a considerable lack of detail in the plans. For example, the goal of “including the Roma community leaders in the local administrative decision-making which affects the Roma” is to be welcomed, but the means of realizing this aim are not stated. The sections of the program on “Justice and public order” and “Education” are particularly weak. Revealed is the image of a passive state, viewing discrimination as solely the effect of laws, unwilling to act to address discriminatory acts, content to “observe” human rights without acting to guarantee that they are respected by all. Other measures implicitly rehash the prevailing view that Roma are to blame for the unsatisfactory human rights situation in Romania. Provisions on

---

<sup>30</sup> Materials of the Strategy and its evaluation might be read in: *Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma*, at [http://www.riga.lv/minelres/NationalLegislation/Romania/Romania\\_antidiscrim\\_English.htm](http://www.riga.lv/minelres/NationalLegislation/Romania/Romania_antidiscrim_English.htm); *O necesară schimbare de strategie. Raport privind stadiul de aplicare a Strategiei guvernamentale de îmbunătățire a situației romilor din România* (A necessary change of strategy. Report regarding the application of the Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma, by the Resource Centre for Ethnocultural Diversity, 2004, at [www.edrc-ro](http://www.edrc-ro); *Monitorizarea implementării la nivel local a Strategiei pentru Îmbunătățirea Situației Romilor din România* (Monitoring the implementation at local level of the Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma), by the Resource Centre for Ethnocultural Diversity, the Open Society Institute Budapest and EUMAP, 2004, at [www.edrc-ro](http://www.edrc-ro), <http://www.romacenter.ro/noutati/index.php?page=8>; *Report on the Implementation of the Strategy for the Improvement of the Situation of Roma Community from Romania*, 2002, <http://www.eumap.org/reports/2002/content/07>.

education are basically flawed. Similarly, the development of a family planning and contraceptive program within the set of targets to be achieved in health care suggests a lack of sensitivity in approaching the issue of Romani women and health care (see Action nr. 112, p.23). Another fundamental question raised by the Strategy in its present form is the question of resources. Nowhere in the Strategy document is the issue of funding addressed.

### ***Decade for Ethnic Roma Inclusion***

The “Decade for Ethnic Roma Inclusion” (an initiative of eight Governments in Central and Southeast Europe started as a joint initiative of the World Bank and the Open Society Institute) was launched in February 2005. Its activities are focusing on increasing the access to education at all levels and to basic medical services, on the valuation of the Roma cultural heritage and on the improvement of living conditions in areas populated mainly by ethnic Roma. Starting with July 2005 Romania has the first Presidency of the Decade of Roma Inclusion, and obviously the National Agency for the Ethnic Roma of the Romanian Government plays a major role in this. Its aim is to give substance to the concept of Roma inclusion, and, among others, to coordinate the process of sharing the best practices in terms of Roma policies. At this point Romania is given as an example due to its program on Roma health mediators.<sup>31</sup> But debates about its efficiency, results and limitations – related to broader debates about the advantages and disadvantages of affirmative action (in Romania called “positive discrimination”) – are becoming more and stronger.

The National Agency for the Ethnic Roma – also on the base of the difficulties encountered by the implementation of the already mentioned Strategy – considers that its time to link the mainstreaming and targeting strategies, and even more, to emphasize mostly the former as the proper one for ending the isolation of Roma. They consider that they do not need special treatment, because special treatment reinforces dependency and isolation, and re-produces the prejudice according to which Romani issues are a set of problem separated from the rest of the society. Instead, they propose for the Decade to develop the concept of mainstreaming. The resulting policies are supposed to be based on the conviction according to which the role of promoting inclusion belongs to all state authorities. The mentioned agency is supposed to have a coordinating role making sure that Roma are taken into account in each areas of public policy.

---

<sup>31</sup> The results of a recent policy research coordinated by Marta Schaaf were just published under the title *Mediating Romani Health. Policy and Program Opportunities*, Open Society Institute, Network Public Health Program, New York, 2005

### ***Conference on Roma health***

The Conference on Roma Health organized in December 2005 in Bucharest – on which I participated due to my International Policy Fellowship grant – proved that central Romani agencies consider that they should not overemphasize the issue of women’s reproductive health as international agencies do mostly due to the forced sterilization cases in Slovakia. I realized again that, obviously, reproductive rights are a highly sensitive issue within the Romani communities and movement. However, this is not only because they might be instrumentalized for the sake of actions against Roma reproduction and, misused, might be transformed into an alibi for a racist fertility control. But this is also due to the fact that some Roma leaders interpret them in the terms of an attack against Romani traditions regarding the “proper” number of children or to women’s role and sexuality, or, moreover, as an assault against the unity of the movement. The fears regarding the assimilation of reproductive rights with fertility control are completed by the suspicions around the risk of treating family planning (alongside with sexual disease) as a Romani issue and around the reproduction of the negative prejudices about Roma.

In this context a Romni leader affirmed: *it is not acceptable that if Roma families are having four children, the latter are considered to be unwanted ones. We should not forget that infantile mortality within Roma communities is of 16% and Roma could survive due to the fact that we dared to make five or six children, or more.*<sup>32</sup> Basically there were no discussions around this issue, it became clear for everybody, Roma and non-Roma that this is too sensitive to be discussed. Suspicions regarding the need of statistics disaggregated on the grounds of ethnicity (not to talk about gender) were formulated in the same context.

From the side of the international organizations the following perspective was formulated: *The reaction to the so-called “overemphasis” of women’s reproductive health was probably due to the fact that in the first part of the day the participants discussed this issue. It is not that reproductive health would not be important, because, for example maternal mortality in the case of Roma women is of 28 %. The problem is that this is discussed in wrong terms, due to which reproductive health is associated with family planning, and with forced*

---

<sup>32</sup> As a comparative report on Roma in Central and Eastern Europe shows, the health status of Roma populations is another area that is negatively impacted by the lack of statistical data, which are disaggregated by ethnicity. Still, the report suggests that "there is much evidence that life expectancy, infant mortality, morbidity, and other major health indicators are substantially worse for Roma than for majority populations in CEE countries". Making a reference to the Romanian Reproductive Health Survey from 1999 regarding to children born between July 1994 and June 1999, the report observes that the infant mortality rate in the case of Romani children is of 80.0 by 1000 live births, being 3 to 4 times higher than those for the Romanian or Hungarian population (*The Roma in Central and Eastern Europe: Avoiding the Dependency Trap. A Regional Human Development Report*, United Nations Development Program, <http://roma.undp.sk/online.php>)

*sterilization and fertility control. We should define reproductive rights more broadly and consider them alongside the right to work, the right to non-discrimination, and the right to have decent living conditions.* Again, there was no serious discussion about this at the conference, especially because it seemed that two "camps" were formed and there was no third position from where to talk, or there was no one who wanted to take the courage of talking from this position: on the one hand there were the non-Roma international representatives talking about women's reproductive health and rights, and on the other hand the (mostly male) Roma representatives stressing the traditional family values and warning about the un-appropriateness of this issue altogether.

Even if – as discussed in Chapter 4.6. – there are some Romani women's initiatives in Romania that militate for women's rights, their voice was not heard at this meeting. The issue of reproductive health as reproductive right was formulated as such by representatives of international organizations. They were those who also emphasized: *Roma health mediators are a way to empower women.* But seemingly there was no consensus on this among the participants of the conference. However, initially, when this institution was established, the decision regarding the sex of Roma health mediator was taken on the base of the following arguments:

- woman is the one who maintains contacts with the *gadje* world (city hall, school, doctors), she takes the children to doctors and send her husband as well, even if she is not taking care so much of herself, and when she would think about buying contraceptives, she would better think about using that money for the sake of her children;
- in terms of health issues one may enter most successfully into the community through women, because they take care of their families; due to the fact that health mediators are supposed to inform the community about their rights and their access to medical information and services it is good if they are women, because in this way they may contact women easier;
- through health mediators it is possible to identify women's needs, and also to promote women in public roles, while recognizing their role in the family, in the community and in the broader Roma movement.

However, many sensitive issues were not talked about at the conference, the debate about Roma health mediators was important because at least potentially it might be linked to a series of other issues, like: women's role in Romani communities, women's presence in the Romani movement, advantages and disadvantages of affirmative action, negotiations between and within governmental agencies and Roma non-governmental organizations, the governmental involvement into solving the problems of Romani communities. That is why this topic should continue to be within the focus of policies regarding Roma women's reproductive rights.

### ***Conclusions***

Neither the Strategy, or other documents reflecting the basic orientation of Roma policy in Romania were taking seriously the issue of gender relations and of the unequal power relations between women and men within the Romani communities, and did not reflect on the multiple discrimination experienced by Romni. That is why the need for a gender aware Roma policy should be strongly emphasized. This should address the Romni-specific types of discriminations, both those coming from the outside of Romani communities, and those generated within them. For sure, issues like those related to childbearing, mothering, abortion, use of contraception and reproductive health are ones through which the hardships of Romni are lived out as particular experiences which are required to be addressed explicitly. The recent orientation towards mainstreaming mentioned above could be used within the Romani movement to argue for the need of another mainstreaming, that of gender into policies for Roma. But I would say that this does not replace altogether the policy of targeting Roma women's special needs with affirmative action measures, mainly because the implementation of mainstreaming policy would take a very long time and because women militating for women's rights are hardly involved into policy making.

The discourses that characterize the above presented policies and views about Romani women reveal the fact that they are driven in the best case by a gender-blindness, which refuses to recognize the importance of their issues, and, in the worst case, by pro-natalist versus fertility control concerns, which, at their turn, reproduce the subordinated position of Romni from which it is very difficult to act as autonomous subjects trying to *de facto* use their reproductive rights. One may try to understand that in the case of a vulnerable community which, on the top, aims to construct its identity on the base of culturally valued traditions, pro-natalist concerns may have their functions in this attempt. They might be used as an instrument of defense in the front of the racist prejudices and practices directed against the community. This is why the issue of reproduction control is sensitive in the case of Roma (but in fact it is sensitive in the case of any social group during times when it wants to prove its strength through demographic indicators). Moreover, this is why it is important to stress that my paper considers reproductive rights as women's rights and makes recommendations in Chapter 5.3., in this sense. At the same time it emphasizes that this issue might not be treated separately from the general problem of women's status within Romani communities and should be linked to the empowerment of Romni within the mainstream Romani movement.

#### 4.5. REPRODUCTIVE HEALTH POLICIES. FROM ETHNIC-BLINDNESS TO RACISM

The abolition of the Ceausist anti-abortion law (a law that conferred, among others, the specificity of Romania among the by-then socialist states) was amid the very first issues on which, in December 1989, the new political leaders were focusing their attention. Abortion became legal if performed by a medical doctor upon a woman's request up to 14 weeks from the date of conception, no spousal consent, no mandatory counseling, no waiting period was required. One could suppose that – through this – “women's issues” were to be included among the priorities of the new regime. But this was not going to happen.

It was true that through this change women gained the formal right of controlling their body and reproduction. The fact that women really used this right is reflected by the following figures. In 1990 the number of registered abortions increased to 992.300 (from 193.100 in 1989), but the number of maternal death resulted from abortion decreased to 181 (from 545 in 1989). But it was also true that – through it – the new power achieved high popularity and for many years to come had not improving the medical system in a way in which this could have increased the access of women to modern contraceptive methods that might have assured their reproductive health. In 1993, when the first Reproductive Health Survey was made in Romania, only 57% of the married women were using contraceptive methods. 43% were using traditional methods (*coitus interruptus*, calendar) and only 14 % used modern methods. Repeated in 1997, the survey showed a change, the percentage of women using modern contraceptive methods increased to almost 30%.

A real concern with women's interest would not have turned the respect of women's right to control their body into the celebration of abortion as the gift of democracy. Instead it should have mean the development of a whole health care and educational system within which women – as responsible and accountable individuals – could decide on the most proper contraceptive method that might assure their own wellbeing. So, the very first change on this domain (which wanted to be recuperative) was actually a sign of excluding women as reproducers from those priorities of the new regime which were considered to be solved in a way that was concerned with the real interests of the involved individuals. Viewed from this point of view (too), the social order of the post-socialist Romanian “transition” was showing signs of exclusionary practices on the base of gender, which moreover were observable from other perspectives as well (like their presence on the labor market and politics, for example).

Eventually the international pressure (like the loan agreement between World Bank and Romanian government in 1991, the financial support coming from the United Nation's Population Fund in 1997, and the need to harmonize the national legislation with the European one), and the local civic initiatives

structured around forced the Romanian national governments to introduce on their agenda the issue of reproductive health. As a result, some formal structures were constituted across the health care system and (but only in 1999!) family planning was integrated into the basic package of services provided to the population. The Strategy of the Ministry of Health on the domain of reproduction and sexuality (developed with the technical assistance of the World Health Organization and supported by the United Nations Fund for Population) was launched in 2003, as a result of which courses on family planning for family doctors and the distribution of free contraceptives started. The Strategy provided the framework within which the related legislation could have been developed. An important role in this process was and still is played by the Society for Sexual and Contraceptive Education (SECS), a nongovernmental organization with a centre in Bucharest and with several focal points across the country such as that from Cluj covering many Transylvanian counties. SECS is currently involved in training the medical staff from primary health care level to become family planning providers, and offers technical assistance for Local Health Authorities to implement the national family planning program. This program aims to create an expanding network of medical providers in order to ensure the access to free of charge contraceptives for a large segment of population. SECS recognizes that the use of contraceptives among the population living in smaller towns and rural areas continues to be low, abortion remaining the main method of fertility regulation for this population segment.

SECS was involved in 1996 in the creation of the Coalition for Reproductive Health that – as part of its POLICY project – published a booklet entitled “*Sănătatea Femeii – sănătatea națiunii*” (The Health of Woman – the Health of the Nation), a title which suggests that a public talk in today’s Romania on women’s (reproductive) health is not treated explicitly in the (feminist) terms of women’s rights but in the context of the well-established national discourse. The latest booklet published by SECS entitled “*Fiecare mamă și copil contează*” (Each Mother and Child Counts) is aiming to make available information about contraceptive methods for a large segment of population, but – at least according to its title – is not addressing (and empowering) women as autonomous subjects located in particular social conditions, but as human bodies centering on their reproductive function.

Ultimately, in 2004 the Law proposal regarding reproductive health and the medically assisted human reproduction was elaborated in Romania, which defines the issue of reproductive health and health of sexuality as a priority of the public health system, and discusses about these issues in terms of rights, but its discourse is mostly couple (family) than women-centered. As stated, these new regulations would aim to reduce the number of unwanted pregnancies, of illegal abortions, of maternal mortality and abandoned children. In the spirit of this

proposal each woman who decides to make an abortion has to be informed appropriately in order to take a decision, doctors have to prove that they did this informing and women have to express their decision in a written form, and free provision of post-abortion contraception should be provided. This part of the proposed law (which restricts women's free decision on abortion by trying to convince them that this is actually wrong and giving birth to their children could have many benefits), but mostly the articles referring to the medically assisted human reproduction were highly contested by many civic organizations. Voted by the lower-house, the proposal still did not pass through the senate.

The liberalization of abortion, the establishment of the family planning network, the provision of free contraceptives through the family doctor's system, the above mentioned Strategy and Law proposal, and the Law on violence against women, reflects the progresses achieved since 1990 in Romania. But still a lot should be done till all these formal provisions would function in reality and make a change in the reproductive health situation of women.<sup>33</sup> Furthermore, none of the mentioned documents and underlying policies are considering the particular situation of Romani women, so one may conclude that they are not aware (or do not care) about the existing ethnic inequalities, and about the social and cultural factors that transform Romni into underserved category regarding the access to reproductive health, too. That is why my recommendations presented in this paper are structured – among others – around the recognition of the need for a change in this domain.

Nevertheless, the problem of access of Roma to healthcare was addressed in a way in Romania, but in a broader context. The counselor of the minister of health and a representative of Romani Criss developed and presented in 2004 a strategy entitled the National Health Policies Relevant to Minority Inclusion. This program aimed to develop and strengthen a network of community nurses and Roma health mediators in order to improve Roma's health condition and to involve different Roma representatives in finding solutions for these issues. Its goals were: "to implement the National Health Programs in 100% of the Roma communities, with special focus on preventive programs, health promotion, and health of child and family"; "to guarantee the access of 100% of the Roma communities to the primary medical, and pharmaceutical services, corresponding to the EU standards"; "to promote intercultural education among all categories of medical personnel nationwide"; and "to facilitate the including in the health insurance system of the Roma not meeting the current legislative

---

<sup>33</sup> Indicators on this are provided among others in the *Summary Report* made in 2005 on the *Reproductive Health Survey made in Romania in 2004* as an outcome of the cooperation between the Romanian Ministry of Health, the United Nations Population Fund, the United Nations Children's Fund, the United States Agency for International Development, the JSI Research and Training Institute, the Swiss Agency for Development and Cooperation, the World Health Organization and the Institute for Mother and Child Care 'Alfred Rusescu'.



criteria due to objective reasons (lack of ID, poverty)". The rules regarding the sex of the health mediator are promoting Romni, but no emphasis is put on Romani women's particular health problems, in particular on the obstacles of their access to health services, however they are recognized on the international scene. For example, the Organization for Security and Co-operation in Europe, the European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, and the Council of Europe was coordinating a joint project in 2003 that was arguing for the need of involving Romani women in developing policies specifically for women and to build better access to healthcare for Romni and their communities alongside the principle of equality, non-discrimination, and participation.<sup>34</sup>

Scholars and activists addressing the access to healthcare of Roma<sup>35</sup> – besides the high rates of illness, lower life expectancy, and higher infant mortality – are also emphasizing that Romani women begin childbearing at a young age, and are having less access to preventive sexual and reproductive health information and care (including gynecological care, family planning and natal care). Among others, they stress the following reasons for this situation: Romni tend to postpone attention to personal well-being in the interest of attending family care and the home (so obtaining contraception for themselves is among the last on their list of medical priorities); they are dominated by a feeling of shame when seeking help, especially if this requires a break in social codes of modesty; there are Romani customs that prevent women to seek care during or after pregnancy; under the circumstances of unequal gender relations women feel little power to choose when, with whom and with what form of protection, if any, to have sex; women are having fear of seeking medical care because they fear violence, abandonment or ostracism from their partner, family and community; and last, but not least, the stereotypical view that Roma women do not think of future, and other gender and ethnic stereotypes might cause health care workers not to offer family planning information and services, or provide information only on certain type of contraception.

Recognizing that the effects of discriminatory healthcare are felt disproportionately by women (because it's women who typically bear principal

---

<sup>34</sup> The outcomes of this research was published under the title *Breaking the Barriers – Report on Romani women and access to public health care*, by OSCE, The European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, and Council of Europe, 2003. The project was administered by the Council of Europe and overseen by an advisory group consisting of representatives of the Council of Europe, OSCE HCNM, OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights, the European Union's European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), and the World Health Organization Regional Office for Europe. In the course of this study, two independent experts were engaged to conduct country visits and individual interviews, Anna Pomykala assisted by Mariana Buceanu

<sup>35</sup> Corinne Packer wrote largely on this issue. See, for example: *The Health Status of Roma: Priorities for Improvements*, in *Human Rights Tribune*, Volume 11, N° 1; or: *Roma Women and Public Health Care*, in *Sexual and Reproductive Health in a Multicultural Europe*. The European Magazine for Sexual and Reproductive Health, No. 55/2003, at <http://eumap.org/journal/features/2002/sep02/romwomenprior>

responsibility for family health care and maintain the contact between Romani communities and public health services) it is urgently needed to include Romani women's perspectives and experiences into policies devised on the behalf of Roma, and – I would add – into policies devised on the behalf of women.

### ***Conclusions***

The ethnic-blind reproduction policies maintain Romani women's underserved status, because do not consider the differences between the socio-economic condition of Romani and non-Romani women and do not care about the lack of equal opportunities in *de facto* using the formally assured reproductive rights. This means, among others, that – also due to this – Romni continue to be disposed "to choose" abortion as a method for the control of reproduction, and if they decide to use modern contraceptives they are obliged "to choose" the ones that are available for free and not the ones, which might be indicated according to their medical condition. Still, one may say that reproduction policies are in the best case ethnic-blind, for it might happen that they might be "ethnically aware", although not in a positive but in a negative sense. More precisely, reproduction policies might not be like that in themselves, but they might be used for racist purposes, following the aim to control the unwanted Roma "overpopulation".

The following story already mentioned in this paper reveals the possibility of this development. During my fieldwork, while trying to solve some issues for a Roma family at the city hall in Orăștie, in the labyrinth of local administration one day I could meet – among others – the (female) director of the Public Service for Social Work. She got very excited when learned about the fact that my research was linked to the issue of reproduction and use of contraception. She exposed very quickly her ideas about the need of making a "campaign of fertility control" among Roma women (*campanie de injectare*) using the injectable contraceptives, being convinced that the main causes of Roma poverty (and of the troubles that the mayor's office and she personally has to face day-by-day) were rooted in the Roma "over-population". Her discourse and attitude made me aware again of the fact that reproduction policy needs to delimitate very clear the issue of women's reproductive rights from the issue of fertility control, and has to have mechanisms that prevent the transformation of the policy for reproductive rights into a racist policy of controlling population growth (or of excluding some from the right to procreate). At the same time, this experience convinced me once again about the need to address the issue of women's (reproductive) rights in the context of the general Roma policy in a way, which reflects a clear standpoint on the relationship between reproduction and Roma's harsh life condition and makes explicit the fact that the latter could not be improved through restricting the growth of population because it has other causes than this.

#### 4.6. ROMA WOMEN'S ORGANIZING

Besides the aspects discussed in the previous chapters the analysis of Romani women's access to reproductive rights needs also to reflect on the extent to and way in which this issue is present in the country's Romani movement. The state of affairs in reproductive rights is reflecting on the one hand the status of Romni within their communities, and, on the other hand, is strongly shaped by the attention which is accorded generally to women's rights within the movement and within the broader social environment. That is why my policy recommendations need to refer to this dimension, too.

The rights based Roma discourse started to explore the gender dimension of racial discrimination and Romani women's situation quite recently. All this begun when the Specialist Group on Roma/Gypsies decided at its 7<sup>th</sup> meeting in Strasbourg (29-30 March 1999) to request a consultant to prepare an introductory report on this issue, but it was preceded by Romani women's organizational efforts at local levels. The report was made by Nicoleta Bițu.<sup>36</sup> By then she worked at the Roma Centre for Social Intervention and Studies (Romani CRISS) in Bucharest and acted as an independent consultant on Romani women issues for the Network Women Program of the Open Society Institute. Now she is a senior policy consultant of the **Roma Women's Initiative** launched by the Network of Women's Program in 1999 (see at [www.romawomensinitiatives.org](http://www.romawomensinitiatives.org)).<sup>37</sup> If in 1999 it was true that Romani women's associations were not having access to information at international level (as she observed), this is not the case any more. Moreover, the participation of Romani women in different international organizations empowered them to organize at national level. Some young women activists ended up working within international women's agencies, others were getting positions within international women's networks while keeping their local institutional affiliations, and again others entered into national Roma

---

<sup>36</sup> She wrote many reports and policy papers related to Romani women, the most recent ones were: *Romani women in the European Union: Realities and Challenges* (November 2005); *National Action Plans and Equality for Roma Women. A Report to the International Steering Committee of the Decade of Roma Inclusion* (January, 2005). In the latter she observes that "we asked for the mainstreaming of Romani women's issues, not for separation, but instead of gender awareness within all sectors of the action plans, we see nothing but superficial and token mention of women's issues. Our recommendations ... were ignored". Bițu called the attention of the Steering Committee to work with the Roma Women's Initiative to figure out how to address issues of women and gender before the Decade launch

<sup>37</sup> The report entitled *The Situation of Roma/Gypsy Women in Europe, 1999* stresses that their life is often characterized by a conflict between the traditional culture and modern developments, but one always has to consider the particular Roma group to which women belong to. It gives an overview of the international activities related to Romani/Gypsy women issues and of state policies in favor of them, and she concludes that Spain has the most advanced policy on this domain. The paper talks also about the participation of Roma women in the public and political life and observes: women have to work three times more than the others in order to gain respect from the males, which is even worse when they are single

organizations while being also involved into gender-related programs or even separate NGOs dealing with women-specific issues. But my paper is not aiming to analyze the developments of Romani women's movement, so I am not going to focus in details on it, there are other efforts that are doing this.<sup>38</sup> However, I mentioned these models due to the fact that during my research I encountered cases that represent them. Nicoleta Bițu (whom I could not met) is one who fits into the first model, Violeta Dumitru and Letiția Mark into the second one, and Mariana Buceanu, Magda Matache and Ioana Neagu into the last one. In the following paragraphs my paper will show how they organized and how the issue of Romani women's health entered into their attention.

Anyway, it is important to observe that organizing at international level was and remains crucial in terms of fighting for women's rights, and in particular for reproductive rights. This is so because the former is having the potential to empower those local women who might not have enough legitimacy and authority within their own societies, respectively male-dominated Romani movements. And if this is true in general terms, it might be even more so in the case of reproductive rights, because this is a domain that affects very closely women's condition within their communities, where sexual taboos, virginity cult, arranged and early marriages, and domestic violence shape their position and opportunities.

Altogether, for example, the **Roma Women's Forum** organized by the Open Society Institute's Network Women's Program and the Roma Women's Initiative in 2003 in Budapest (preceding the conference "Roma in an Expanding Europe: Challenges for the Future", which concluded endorsing the "Decade of Roma Inclusion") had a huge importance in giving Roma women a place at the policy table.<sup>39</sup> The out coming paper expresses very clearly the agenda of Romani women activists: "[they] do not want to create a separate movement of Roma women but rather seek to mainstream Roma women's issues into all levels and structures for both women and Roma". The recommendations of my policy paper are also formulated in this spirit.

The first women's organization in Romania concentrating on Roma was founded in September 1996 in Bucharest. The **Roma Women's Association**

---

<sup>38</sup> See for example the analysis of Isabela Mihalache *Romani Women's Participation in Public Life*, 2003, at [www.errc.org/rr\\_nr4\\_2003/womens2.shtml](http://www.errc.org/rr_nr4_2003/womens2.shtml), who talks about "the process of the emergence of a 'consciousness' among Romani women about the realities of a patriarchal culture", but also about the fact that "it is extremely difficult for Romani women activists ... to embark on a road full of risks and insecurities – the road of activism against oppression from within the community." Very recently (2006) an important report assisted by Mihalache was published under the auspices of the Roma Participation Program entitled *Broadening the Agenda, The Status of Romani Women in Romania*, by Laura Surdu and Mihai Surdu, presented as an outcome of a research conducted by Roma about Roma.

<sup>39</sup> The out coming report was entitled "*A Place at the Policy Paper*" Report on the Roma Women's Forum, Budapest, June 29, 2003., and included a series of recommendations related to women's education, economic empowerment, sexual and reproductive rights, and grassroots leadership and political participation.

**from Romania** (RWAR at [www.romawomen.ro](http://www.romawomen.ro)) is a nongovernmental, non-profit association directed by Violeta Dumitru. According to the RWAR statute, the main objective and mission of the organization is “to defend the rights of Roma women and support the development and expression of ethnic, cultural, linguistic, and religious identity of its members.” The RWAR addresses the following issues: improve women’s access to job opportunities; ensure the quality of educational opportunities; provide health care and reproductive health for women; provide social assistance; protect Roma women and children. It sees a possible balance between developing social programs that benefit the Roma community in general and between helping the emancipation of women. Concretely till now it run literacy programs, a program to teach Roma women skills which would enable them to find better paying jobs in the future, and health-related projects. Among the latter the one entitled "Information on contraception and familial planning in Roma communities", and the publication and distribution of the brochure “Information about Birth Control and Family Planning”. RWAR is member of the Coalition for Health – Romania, and, as such, it promotes family planning as a strategy for reproductive health and partnership actions with governmental representatives and mass media.

In December 1999 RWAR organized the international conference "**Public Policies and Romani Women in Central and East European Countries**" with the support of the Open Society Institute. This brought together in Bucharest more than 20 Romani women from Bulgaria, Croatia, Hungary, Macedonia, Yugoslavia and Romania. The conference addressed the participation of Romani women in public life, and issues related to health and education. The discussions focused on the status of Romani women at different levels of society, the existing resources on national and international level for promoting the rights of Romani women, and elements of a future strategy for Romani women in civil society, governmental and international organizations. Participants stressed the issue of discrimination and racism confronted by Roma women. They identified the following priorities for future work: a broader study and inventory of the projects addressing Romani women; integrating Romani women's issues into the Romani movement, women's rights movement, ecumenical movement, and the agendas of governments and international organizations; lobbying for the inclusion of Roma women's issues into the national strategies concerning Roma, and in the state policies concerning women's rights; increasing the participation of Romani women in decision-making bodies related to public policies concerning Roma and in political life; improving the level of leadership skills amongst Romani women; promoting policies that create more individual choices in relation to migration, family planning, culture and education; strengthening already existing Romani women's organizations, and supporting the creation of new organizations throughout the region. The participants recognized the need

for specific measures to ensure equality between men and women and for creating more choices in relation to questions of family planning, domestic violence and prostitution. In order to implement these priorities, the participants decided to create a European network. The document presenting these aims was also signed by Roma activists from Romania: Violeta Dumitru and Mihaela Zătreanu from the Association of Roma Women in Romania, Letiția Mark from the Association of Gypsy Women for their Children, Mariana Buceanu and Nicoleta Bițu, by then working at Romani CRISS (Roma Center for Social Intervention and Studies), Lavinia Olmazu from Aven Amentza SATRA ASTRA, Salomeea Romanescu, school inspector, and Petre Florica, Cristea Mihaela, Osar Mariana, Gheorghe Marinela, Dinca Maria (community health mediators).

The **Association of Gypsy Women for our Children** was funded in 1997 in Timisoara by its president, Letiția Mark, and it functions as a grassroots organization very much integrated into the life of local Roma communities. She has a long history of Roma activism (started in 1993, when she was among the first militants for the education-related rights), characterized by a permanent struggle in-between local successes and lack of central recognition, and in-between important accomplishments and marginalization. This was probably due to the fact that she was always critical towards the dominant elite, but also due to her “white” appearance, which made many activists not accepting her as “proper” Roma, and – as she said – to being a divorced woman and a single mother, and not belonging to any of the dominant clans within the Roma movement. She never received any support from the national Roma organizations. In October 2005 Letiția Mark was elected as one of the three representatives of the International Roma Women Network ([http://advocacy.net.autoupdate.com/resource/view/link\\_366.html](http://advocacy.net.autoupdate.com/resource/view/link_366.html)) into the European Roma and Travelers Forum. The Network was created in November 2002 to review the health of Roma women in Europe. At the first meeting in Vienna The Advocacy Project worked with the participants to develop their advocacy capacity and brainstorm what networking role they wanted to play at both a regional and international level. This was jointly sponsored by the Council of Europe, the Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE) and the European Union's Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC).

As far as her local activism is considered, the Association led by her aims “to promote the Roma people in Romania’s social-political life with pride, without prejudices, by providing educational and cultural activities for Roma women and children”. Its biggest accomplishment was the establishment between 2000 and 2004 of the Roma Women’s House as a result of a Phare project and a partnership with the City Hall of Timișoara. The team coordinated by Letiția Mark transformed four walls into a warm space where women (and

their children) from the local Roma communities might meet, discuss and benefit of professional support in very many problems, including obtaining legal documents, jobs, health insurance, health education, information on reproduction and contraception, psychological counseling, social assistance and others. Education remains one of the central issues on which the Association is focusing, aiming, among many other things, to empower women by teaching them how to get self-confidence and how not to interiorize prejudices coming both from their own communities and from the larger society.

**Romani Criss – Roma Center for Social Intervention and Studies** was established in Bucharest in 1993 as a human rights organization, but also as one which campaigns for the design and implementation of public policy for the benefit of Roma communities. As far as our topic is considered, it should be emphasized that through its (by-then) executive director, Mariana Buceanu Romani Criss had a crucial role in developing the policy for the improvement of Roma's access to health services and for implementing one of its major components, the occupation of Roma health mediator, which, in 2002 was introduced into the Romanian classification of occupations. Buceanu had an important role in promoting women into these jobs by defining the criteria of choosing the proper person for this position. Connected details are also discussed in Chapter 3.A. of this paper. My interviews at Romani Criss revealed many problematic aspects of dealing with reproductive health, there were even voices there, which considered that this issue came out as a result of an international pressure.

Magda Matache, the present executive director of Romani Criss was convinced about the fact that changes within Roma communities are going on slowly, and non-Roma, but also modernized Roma should not enforce so rigidly the agenda for change in the traditional communities. According to her opinion there is no Roma women's movement in Romania, but there are charismatic individuals who do a very important work on this domain. This is also due to the fact that women do not really believe in these things, and they do what they do in everyday life not because they like to do that, but because they assume that this is correct. She recognized that there were some pilot projects in Romania, which aimed to teach Roma women about contraceptives, but observed that many women did not want to go to gynecologists, they were ashamed, and the physicians might have been treating them in an embarrassing way, while others did not have financial resources for making such visits to doctors, and overall people did not have the culture of thinking preventively about their health. She stressed: *"But anyway, women are open-minded, and we need to continue with making information campaigns both for them and for men. Still, should not forget about the great value that is put within Roma communities on having many*

*children. So the issue of contraceptive methods should be put as an alternative to abortion and not as an alternative to making as many children as they want”.*

Daniel Rădulescu, in charge with the health department of Romani Criss emphasized that the health problems of Roma women did not differ so much from the health problem of non-Roma women, so they did not need special measures. He considered that the positive discrimination measures were not effective, because they reinforced the existing prejudices. By this he wanted to say that there were no specific Roma illnesses, and the Roma population was not more vulnerable in front of illnesses than the non-Roma one due to its „origins”. However, he recognized that Roma did not have a proper level of health education, and this was a specific problem, which needed to be explained by considering many factors, including racism and discrimination. Rădulescu also considered that the issue of reproductive health was a delicate and difficult one. They had a project on this in 2003, but it was difficult to implement it, because in the community of traditional male leaders this was a taboo subject. They realized that women do talk about this among them in secret, but without the acceptance of the community one could not just enter and open up the discussion, so everybody should be careful about not enforcing these projects on communities that are not ready to accept them. He considered that the biggest problem was that if a Roma woman went to the family doctor he or she would not have been informing her about her choices, but would have make her an injection, while nobody knew about its consequences and about its risks of leading to sterility.

The **Association for the Emancipation of Roma Women** was constituted in Cluj in 2000 mostly by young women enrolled into higher education. As its current president, Ioana Neagu mentioned, they encountered all kinds of attitudes among their male fellows, some of them even ridiculized the effort of establishing a women’s organization. They knew about the existence of other Roma women’s organizations in Bucharest and Timisoara, but had no contact with them, did not even know if they were really functioning, or what were they doing.

They had a campaign on family planning in several communities from the whole county and their strategy was that of presenting the use of modern contraceptives as an alternative to abortion, and aimed to make women understand that they were free to choose on the base of their information. As she said, women recognized the fact that they did not have the financial resources and the personal energies to sustain a big family, but they usually did this after becoming pregnant, so had to make recourse to abortion. On the base of her experiences, Ioana Neagu was reluctant in defining the main cause that made Roma women not using contraceptive methods. Was that tradition, or religious belief? In any case, she observed that even in communities where women used contraceptives before, after the influence of neo-protestant churches became stronger, they gave this up. Most importantly she stressed that one might not



make general affirmations about the use of modern contraceptive methods by Romani women, but might observe that they might have problems in using them correctly, respectively in having the chance of using the most proper ones.

She considered that there would be a need for making an education campaign within the community of health care providers who have Roma patients, in order to make them aware about the conceptions Roma have about the female body, in particular about the fact that they associate its bottom part with dirtiness, or about male virility, or about the value of numerous children who make a family stronger. More information campaigns should be done within the Roma communities as well, involving both women and men. She strongly affirmed that Roma do not need special laws, but a mentality change, which would eliminate discrimination and internalized prejudices.

### ***Conclusions***

My research recognized the potential empowering ability of international organizations towards local women's organizing. However, it should be mentioned that there is a gap between the discourse and practices of international organizations, and those of the local ones, so the latter are still having huge difficulties in implementing these ideas within their national movements, and also within the communities where they work. The lack of financial resources, the lack of primary researches on which policy-making from below should be based, the reduced number of projects dealing with women-related issues, the resistance of central Romani organizations towards deconstructing traditions that subordinate women, the lack of cooperation between Romani and non-Romani women's organizations, and many other factors are responsible for the marginalization of Romani women's organizations. At its turn, at the level of NGOs, this phenomenon is reproducing women's discrimination on the base of their sex and ethnicity within their community and the broader society.

Eventually it reflects the fact that while many Romani organizations are addressing issues of racism, fail to touch the topic of internal sexism, moreover do not dare to open up discussions about Romani women's reproductive rights. This might be so because they consider that this would be a back-door through which racist fertility control might intervene into their communities, or because they are not able to think about this as such due to their patriarchal ways of thinking. Otherwise patriarchy might work in the same way in the case of any ethnic group, but in the case of Roma – or in the case of any disadvantaged community whose identity is threatened – women tend to be used more strongly as markers of community identity and as bodies through which community survival should be ensured. Under conditions like these even discourses and practices regarding women's rights are interpreted as threatening.

## **5. REPRODUCTIVE HEALTH OF ROMANI WOMEN AS A POLICY MATTER**

### **5.1. THE POLICY PROBLEM**

My initial project defined the policy problem as the lack of real access of Romani women to reproductive health, asking how a gender conscious policy for Roma and an ethnic aware reproductive policy might serve it better. But now, in the light of my fieldwork experiences I would like to emphasize another aspect of this issue. Since last year, when I visited for the first time the same settlement, the access of Romni to free contraceptives increased, the injectable became the most wide-spread fertility control method that is “suggested” and administered to Romani women by family doctors.

I am observing here the risk of turning the women-centered reproduction policy (which aims to assure that women, including Romani women, are really using their reproductive rights as a right to control their own life and body, including the right to decide on the contraceptive method that is the most proper for their health and lifestyle) into an instrument of structural (and hidden) racism by which one may “prevent” the Roma “over-population”.

In my original research proposal I was emphasizing that the policy recommendations to be made are going to have a contribution to the development of a (reproductive) health policy aware of ethnic differences and inequalities as produced by the social and cultural system, and able to overcome the effects of discrimination in relation to access to healthcare for Roma. Now I would like to add to this that this policy would need to function in a way that excludes the risk of becoming a mechanism, which reproduces racism by practicing and hiding it under the surface of a “humanitarian aid” (claiming that it provides Romani women with reproduction control methods while actually is concerned with “preventing Roma over-population”).

### **5.2. THE CONTEXT OF THE PROBLEM**

The context of the real access of Romni to reproductive health understood as reproductive right is composed by several social, economic and cultural factors, among them the following:

- The general life conditions of Roma (including a whole set of social and economic problems, starting from the lack of proper housing, through the non-access to education, to unemployment), under the conditions of which the concern for Romani women’s reproductive health is defined as a luxury and non-important issue even by women themselves and under

which circumstances even Romani are internalizing the “explanation” according to which population growth is the casual determinant of poverty.

- The mistreatment of Romani communities as a cultural group by the majority population, using “culture” and “cultural difference” to legitimate discrimination and negative prejudices against Roma (women) as if these would be the “natural” consequences and not the structural causes of Roma’s life circumstances.
- The gender regimes dominant within Romani communities, including power relations between women and men, and cultural conceptions about Romani women’s role in family and larger community, about women’s body, sexuality, childbearing, abortion, contraception and so on and so forth.
- The ethnic-blind reproductive health policy (including the National Strategy of Reproductive Health and Sexuality adopted by the Ministry of Health in 2004) and the actual functioning of the medical healthcare system which turns Roma women into an underserved social category, and/or, moreover, exposes them to the risk of being treated as instruments for a racist “Roma fertility control”.
- The actual functioning of the gender-blind Governmental strategy for the improvement of the situation of Roma from Romania (adopted in 2001), which, generally speaking has many insufficiencies and which, in particular, neglects Romani women’s needs and interests, reproducing their status of minority within a minority group. And as related to this, the pro-natalist concerns of Romani communities and their leaders, which prevent considering women’s reproductive health and rights as a priority.
- The malfunctions of the communication and cooperation between central and local Romani organizations and experts, as a result of which local people might not be supported properly in their efforts to get information and resources for their activities on the behalf of their immediate communities.
- The marginalization of Romani women’s activists within the larger movement for Roma rights, the lack of authority and prestige of women’s issues, including women’s reproductive rights within the mainstream policies for Roma.

### **5.3. POLICY RECOMMENDATIONS**

#### **5.3.1. Principles guiding my policy recommendations**

- Women’s right to reproductive health (as part of reproductive rights) is a human right, so every woman must be able to use this right regardless of her ethnicity, age, social position and sexual orientation.
- The application of the principle of equality between women of different ethnicity in terms of access to reproductive health is not enough in order to counter-balance the structural discrimination to which Romani women are exposed, so there is a need of affirmative action measures that could really assure equal opportunities and equal outcomes in this domain (too).
- The medical services provided must be based on the respect of human dignity and individual choice of those seeking for (reproductive) healthcare regardless of their ethnicity, and – as far as Romni are concerned – healthcare providers must avoid racist practices that subsume contraception to the aim of “preventing Roma over-population”.
- The well-being of Romani communities is part of the welfare of the larger community within which they live, so it is not only the responsibility of the former to “integrate”, but also the duty of the later to change its discriminatory attitudes towards Roma.
- The principle of equity and participation should guide the involvement of Romani women (and not only activist Romni) on decision-making at different sites (including family, doctor-patient relation, different central and local governmental institutions, Roma organizations, and so on and so forth).
- Even if concerned with the prevalence of abortion and use of modern contraceptives, the policy that would improve Romani women’s reproductive health should not be reduced to these issues and should not be confused with fertility control or family planning, because, if it would be so, it could easily be expropriated by other interests than women’s health (like pro-natalist concerns on the side of the Roma or racist fertility control on the side of the majority).

#### **5.3.2. Expected changes**

- The improvement of the (reproductive) healthcare policy and system in order to respond to the needs of the underserved Romani women (including the anti-racist cultural education of healthcare providers and of other authorities whose jobs are linked to Romani communities, ex. of

those working at the Public Service for Social Work of the local government).

- The treatment of the issue of access of Romani women to reproductive health as an integral and important part of the conditions under which Roma are living and on which strategies of improvement should be applied.
- The avoidance of explaining poverty through population growth but instead – while respecting Romani women’s reproductive rights – identifying the social and cultural factors (including racism), which exclude Roma from elementary resources necessary for a decent life.
- The empowerment of Romani women as a result of which they might be enabled to claim their (reproductive) rights within their own communities and within their broader social environment (among others, empowering their self-organizing capacities, increasing their participation on decision-making at different levels, and eventually mainstreaming their activities within the larger Romani movement).
- The elimination of practices of "convincing" Romani women to have more or fewer children as they desire according to their material conditions, social relations and emotional ties.

### **5.3.3. Policy recommendations**

My policy recommendations might be subsumed under a larger heading, which refers to the need of mainstreaming ethnicity and gender into the Romanian public policies. This idea reflects the recognition of the fact that Romani women’s issues (among them their reproductive health understood as reproductive right) are an integral part – on the one hand – of the broader problems faced by Roma and – on the other hand – of the larger issues faced by women from Romania.

Romani women’s issues should be treated as such because otherwise their solutions would be only partial and not efficient enough. That is why there is a need for mainstreaming ethnicity into public policies, which means the necessity to analyze each public policy (including reproductive health policy) from the point of view of its impact on different ethnic groups living under different social conditions. On the other hand, there is a need for mainstreaming gender, meaning that public policies (among them policies for Roma) should be gendered, or, differently put, should be assessed from the perspective of their impact on both women and men.

Subsumed to these broader aims, I am formulating the following policy recommendations related to Romani women’s reproductive health understood as a human right.

**GENERAL RECOMMENDATIONS** (for governmental agencies, for non-governmental organizations working on the domain of Roma rights and reproduction/sexual education/contraception, for donors)

- The reproductive health policy should be aware of ethnic differences and of the inequalities between women of different ethnicity, in particular of the social and cultural factors that turn Romani women into underserved categories. This links the issue of reproductive health of Romni to rights regarding proper housing (including satisfactory sanitation infrastructure), education and employment, and to the right of living in dignity, of not being exposed to different forms of cultural devaluation and social exclusion.
- The reproductive health policy should include mechanisms of self-control in order to eliminate those factors that expose Romani women to the risk of becoming the subject of racist manipulations, and in order to avoid the transformation of the free distribution of contraceptives among Roma women into an instrument of institutionalized “Roma fertility control” governed by the “fear of Roma over-population”. A clear and explicit distinction should be made at each time between fertility control and reproductive rights.
- The policies responding to the health needs of Roma should be mainstreamed into national health strategies and services, which, at their turn should be gender sensitive.
- The policies responding to the needs of Romani women should be mainstreamed into the national strategies of promoting Roma rights and women’s rights, including reproductive rights. These rights should be also respected by Roma organizations and women’s perspective should be introduced into the discussions concerned with demographic issues.
- A balance between policies of mainstreaming and targeting should be assured in order to guarantee equal opportunities for Roma (women). For this there is a need to integrate the special measures intended to reach equal access to health care (and reproductive rights) of the underserved categories into the policies, which generally aim to ensure equal access to well-being on each domain of life.
- The position of Roma mediators, including health mediators (who should be sensitive towards the particular needs of Romni, too) needs to be strengthened within the institutions of local authorities (including medical institutions), in order to not being used only as sources of information about the community, but to act as empowered individuals able of taking decisions and controlling the available human and financial resources needed for the community development projects.

- More primary research (both quantitative and qualitative) should be done on Roma (women) with the involvement of Roma (women), in order to produce more data on which effective policy-making should be based. The advantages and risks of the disaggregated statistics by ethnicity, sex, rural/urban should be considered from this point of view, too.

### **SPECIAL RECOMMENDATIONS FOR GOVERNMENTAL AGENCIES**

#### **For the Committee of Anti-Discrimination and Committee for Equal Opportunities:**

- should enforce the application of the Law of Equal Opportunities and of the Law of Anti-Discrimination in the domain of health care and in particular in the domain of reproductive rights;
- should give attention to the field of health care for Roma in their monitoring and recommendations;
- should consider how discrimination works at the crossroads of ethnicity and gender, in particular how Romani women, for example, are prevented from their access to a (reproductive) health care of a good quality and how they might become victims of racist fertility control;
- implementation of complaint mechanisms and provision of legal assistance to those in economic need should be assured.

#### **For the National Agency for Roma of the Romanian Government:**

- a bigger attention should be paid to permanent contact and communication with Roma NGOs at local levels, in order to assure effectively that they really have access to information, services and funds needed for different community development projects;
- a stronger support should be given to Romani women's organizations and initiatives as a proof of *de facto* recognizing the role of women in the community and within the Romani movement;
- the participation of Romani women in the decision-making processes regarding Romani's rights (including the right to reproductive health) should be increased, and generally speaking the needs of Romani women should be included into the mainstream Roma policies;
- the recognition of Romani women's reproductive rights within the strategies regarding Roma rights and the revisiting of pro-natalist concerns from the perspective of women who are morally entitled to choose on the number of children they desire to have.

**For the Ministry of Health and public health care providers:**

- a culturally sensitive and anti-racist curriculum should be introduced into the education of physicians, including knowledge about taboos within Romani communities regarding women’s body and sexuality;
- a bigger emphasis should be put on the permanent education of health care providers in the domain of contraceptives;
- material and symbolic support should be given to physicians involved in family planning counseling;
- mechanisms that would enforce the cooperation within the community of health care providers (between family doctors, gynecologists, medical assistants, health mediators) should be implemented;
- a stronger commitment of physicians towards patient’s rights should be assured, in particular towards the rights of vulnerable and underserved groups, including Roma and, of course, Romani women, for example related to their right to choose the contraceptive method most appropriate for their medical condition;
- efforts should be done to train medical professionals belonging to Romani communities, an objective that links the issue of reproductive health of Romni to the issue of access to education at all levels (including medical high schools and universities);
- besides the ethnic perspective, the gender perspective should be also introduced into the development and implementation of national health strategies.

**SPECIAL RECOMMENDATIONS FOR  
NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS**

Cooperation between Romani and non-Romani women’s organizations, local Roma experts and mediators, and NGOs working on sexual/contraceptive education should be strengthened. Together they should coordinate at local levels several programs, aiming to break the barriers between Romani women and health care providers, while considering the particular social and cultural background of the communities within which they work. Their aim should be the empowerment of Romani women, both as caregivers and as patients. They could provide, for example:

- health and sexual education for both women and men within Romani communities in a way that respects women's morel entitlements and rights to decide on reproduction-related issues;
- information on patient’s rights and reproductive rights;
- culturally sensitive education of health care providers and authorities.



## 6. CONCLUSIONS

### 6.1. MAIN RESEARCH FINDINGS

My analysis of reproductive health was focused on the prevalence of abortion and use of contraceptives neglecting its other aspects. I am aware of the fact that it is dangerous to reduce reproductive health to these issues, because this – willingly-or-not – might favor the assimilation of the former with fertility control that I would like to avoid. Especially because during my fieldwork I encountered both on the side of Romani organizations and on the side of health care providers this tendency due to which one claimed pro-natalist, and the other racist fertility control aims forgetting about the main issue that is supposed to be served by reproductive health policies, i.e. about women's health. Still, under the conditions of post-socialist Romania, the analysis and public talk about the prevalence of abortion and contraceptive use is important, because these are circumstances where abortion was celebrated as "a gift of democracy" and the predominance of abortion was very slowly changed through sustained campaigns focused on the use of contraceptives. This paper showed that even if this change is welcomed, unfortunately it does not serve properly Romani women's health due to several reasons which turn them into a social category excluded from qualitative medical services on the base of their gender, ethnicity and class. Romani women's multiple discrimination is produced and maintained by several mechanisms as presented below.

#### **6.1.1. Romani women's discrimination in the context of reproductive health care policies and services**

The abolition of the Ceausist anti-abortion law (a law that conferred, among others, the specificity of Romania among the by-then socialist states) was amid the very first issues on which, in December 1989, the new political leaders were focusing their attention. Abortion became legal if performed by a medical doctor upon a woman's request up to 14 weeks from the date of conception, no spousal consent, no mandatory counseling, no waiting period was required. One could suppose that – through this – "women's issues" were to be included among the priorities of the new regime. But this was not going to happen. It was true that through this change women gained the formal right of controlling their body and reproduction. But a real concern with women's interest would not have turned the respect of women's right to control their body into the celebration of abortion as the gift of democracy. Instead it should have mean the development

of a whole health care and educational system within which women – as responsible and accountable individuals – could decide on the most proper contraceptive method that might assure their own wellbeing. Viewed from this point of view (too), the social order of the post-socialist Romanian “transition” is showing signs of the exclusionary practices on the base of gender.

The Strategy of the Romanian Ministry of Health on the domain of reproduction and sexuality was launched only in 2002, as a result of which courses on family planning for family doctors and the distribution of free contraceptives started (but very timidly!). Ultimately, in 2004 the *Law proposal regarding reproductive health and the medically assisted human reproduction* was elaborated, which defines the issue of reproductive health and health of sexuality as a priority of the public health system, and discusses about these issues in terms of rights. Leaving aside the fact that its discourse is mostly couple (family) than women-centered, one should also expect that – as it was in the case of each gender-equality-related law – for quite a time a gap is going to be there between the legal provision and its actual implementation. Altogether, the proposal was criticized by many human rights groups.

The downsizing of the gynecology section at the state hospital of the city where I did my fieldwork and its under-developed infrastructure illustrated the mechanisms of devaluing women's concerns, in particular reproductive health. Even if theoretically the society and the state recognize the role of women in biological reproduction, they do not invest much money into and do not confer much symbolic prestige to this domain of health care.

At the local level health care providers looked to be more than willing to administer to Romani women for free the contraceptives that were at their disposal (mostly injectables, whose secondary effects are only very vaguely known). Under these conditions women had "chosen" to use the contraceptives that were for free because they did not afford buying others (which might have been more proper for their health) and they better took something/anything that was available for free (despite its negative consequences) than say making more children under their given material conditions, or having another abortion. However, linked to the "culture of living in the present" developed as a reaction to encapsulation and for many other reasons explained throughout the paper, abortion remains among their most "favored" and accessible fertility control methods.

The ethnic-blind reproduction policies maintain Romani women's underserved status, because do not consider the differences between the socio-economic

condition of Romani and non-Romani women and do not care about the lack of equal opportunities in *de facto* using the formally assured reproductive rights. This means, among others, that – also due to this – Romni continue to be disposed "to choose" abortion as a method for the control of reproduction, and if they decide to use modern contraceptives they are obliged "to choose" the ones that are available for free and not the ones, which might be indicated according to their medical condition. Still, paradoxically, one may say that reproduction policies are in the best case ethnic-blind, for it might happen that they might be "ethnically aware", although not in a positive but in a negative sense. More precisely, reproduction policies might not be like that in themselves, but they might be used for racist purposes, following the aim to control the unwanted Roma "overpopulation".

### **6.1.2. Romani women's marginaliyation within the mainstream Roma policies and movement**

The discourses that characterize policies for Roma and the views about Romani women reveal the fact that they are driven in the best case by a gender-blindness, which refuses to recognize the importance of Romani women's issues, and, in the worth case, by pro-natalist concerns, which, at their turn, reproduce the subordinated position of Romni from which it is very difficult to act as autonomous subjects trying to *de facto* use their reproductive rights. One may try to understand that in the case of a vulnerable community which, on the top, aims to construct its identity on the base of culturally valued traditions, pro-natalist concerns may have their functions in this attempt. They might be used as an instrument of defense in the front of the racist prejudices and practices directed against the community. This is why the issue of reproduction control is sensitive in the case of Roma (but in fact it is sensitive in the case of any social group during times when it wants to prove its strength through demographic indicators).

International organizations are having a potential empowering ability towards local women's organizing that started to have important initiatives since the 2000s. However, it should be mentioned that there is a gap between the discourse and practices of international organizations, and those of the local ones, so the latter are still having huge difficulties in implementing these ideas within their national movements, and also within the communities where they work. The lack of financial resources, the lack of primary researches (whose first results, nevertheless, are starting to be seen) on which policy-making from below should be based, the reduced number of projects dealing with women-related issues, the resistance of central Roma organizations towards deconstructing

traditions that subordinate women, the lack of cooperation between Romani and non-Romani women's organizations, and many other factors are responsible for the marginalization of Romani women's organizations. At its turn, at the level of NGOs, this phenomenon is reproducing women's discrimination on the base of their sex and ethnicity within their community and the broader society.

### **6.1.3. Romani women's social exclusion on the base of their ethnicity, gender and social position**

In the case of Romani men and women the processes of social exclusion are not only functioning through class differentiation and social stratification, but also due to their culturally devalued ethnicity marked by a darker skin color on the base of which they are discriminated and excluded from vital resources (like education and employment).

The ethnicization/racialization of the negatively valued social phenomenon (like poverty, criminality, lying, stealing, dirtiness, laziness, abortion on request, too-many-birth and so on and so forth) and the internalization by Roma of the practices, which are blaming the victim and are naturalizing/legitimizing acts of discrimination against them are having a contribution to the discrimination of Romani men and women.

What is happening with Romani women living under the conditions of severe poverty in terms of reproductive health looks to be a vicious circle from which one may not easily escape. On the base of their material conditions they do not want to have many children. But men are not really preoccupied with not letting their wives pregnant (they do not accept to use condoms) and women – if they rely on their partners – do need to make abortions in the case of any unwanted pregnancy. Not being married officially and hardly having their own home (sometimes on the one hand men and on the other hand women with their children stay separately in their parent's houses) women cannot rely on their "husband's" help in raising children. Nevertheless, women do know about contraceptives, but their information are not necessarily medically based and – due to the existing taboos – they hardly talk about this openly nor even among each other, not to talk about in the presence of strangers. In terms of modern contraceptives they "choose" what is available for free and not what is necessarily proper for their medical condition.

Romani women expressed a powerful desire towards taking their destiny in their hands (or acting as agency), nevertheless having very limited choices for doing this. On the base of what they considered to be a right decision under the

given material conditions and within the social relations in the context of which they were living they felt (and were) morally entitled to decide, for example, on the number of children, on making abortion or using contraceptives. Their desire might have been to act as powerful individuals and they did make moral claims on the base of which they took their decisions regarding reproduction, but this decision-making was strongly limited by structural factors, social expectations and cultural conceptions which they could not control. In this way their choice was not totally theirs among others due to the fact that they were excluded on the base of their gender, ethnicity and class from the resources that could ensure their reproductive health. But also because it was always important for them to be accepted and respected individuals within their group and their autonomy was limited by very strict community expectations regarding womanhood and motherhood.

My research proved that Romani women were situated at the crossroads of several contradictory subject positions, basically "between two fires". These positions were prescribed for them by different discourses and institutions (like state policies, Roma policies, their own communities, health care providers), so they might have been quite confused in their effort of identifying with one or another position while also following their own interests and desires as autonomous human beings. How did they feel, think and act under these circumstances? My paper discussed this aspect of women's reproductive health in the context of their lived experiences (as revealed by the interviews) observing their paradoxical situation created due to the fact that they belonged to different communities, and, as such, were subordinated to different regulations at the same time.

As Romanian citizens, since December 1989, formally they were entitled to make use of their reproductive rights, but – as culturally devalued and socially excluded Roma – they were subjected to racial discrimination which made them unable to really use their reproductive rights (transforming them into underserved categories, or even exposing them to racist fertility control). On the other hand, Romani were viewed by the mainstream Romani movement (that expressed and legitimated patriarchal community values) as life-givers and caretakers who were obliged to carry the burden of the biological and cultural reproduction of Roma. This position prescribed to them might also have become an obstacle (at this time constructed from within) of their *de facto* access to reproductive health as far as it culturally imposed to them to marry and give birth at an early age, and give birth to as many children as they could in order to ensure the survival of the community.

The issue of Romani women's status is a newcomer one on the agenda of the Romani movement from Romania so one may not expect to find a public debate, for example, on Romani women's reproductive rights (this is also due to the fact that this is a taboo topic within the Romani communities). But my interviews, my observations and my lectures on analysis made by Romani women intellectuals allow me to assume that there is an implicit and hidden tension around this issue, which, in other contexts, is felt by Romani women in their everyday life, however they find strategies dealing with these conflicts and tensions on a daily basis.

I consider that Romani women's organizations might play a huge role in empowering Romni within their own communities, and – at their turn – the mainstream Romani organizations should have the responsibility to support them in this endeavor. That is why my recommendations do refer to this aspect of policymaking, too. Only the empowerment of women could turn them into individuals able of taking decisions about their reproductive health and of really using their reproductive rights regardless of the requirements of different (patriarchal and/or racist) authoritarian discourses and institutions that put a pressure on them for example wanting them or to make more, or to make fewer children.

## **6.2. REPRESENTING ROMA WOMEN'S RIGHTS AND ENTITLEMENTS**

In its analytical part my paper used a descriptive discourse and interpreted data in the context of the anthropological and feminist literature on reproduction, but in the context of policy recommendations it turned towards a language of human rights. The reasons for this are related to the fact that this language:

- is legitimate in the realm of policy-makers and, as such, should be used as an advocacy tool for making them aware about Romani women's needs and about the social, economic, cultural and political processes that turn them into one of the most underserved categories;
- emphasizes Romani women's rights as humans regardless of their gender, ethnicity and class, while being conscious about the fact that gender, ethnicity and class as systems of power and socially constructed identities do shape their destinies by excluding them, as individuals and groups from the *de facto* access to resources (example to reproductive health);
- claims the right of Romani women to be entitled to decide (among others on reproduction) on the base of their material conditions and emotional ties regardless of the pro-natalist or fertility control policies that try to subordinate them to "higher instances", like those of family, community, nation or God.

By doing this I am confronted with many dilemmas inherent in the relationship between sciencing and social activism, and between the universal language of human rights and the commitment of the anthropological discourse towards cultural particularism. Eventually I am handling them by the means of a feminist anthropology, which is aware about the need to address both issues of cultural differences and gender differences, and is conscious about the internal diversity of any community, within which cultural beliefs might be shared but are mediated by gender, age, education, social position. In my whole paper I was committed to this idea while trying to consequently represent Romani women's perspective in the analytical discussions about their reproductive health and in my policy recommendations. Most importantly, my interpretations and normative statements were subsumed to the recognition and respect of their right to be morally entitled for taking decisions regarding reproduction under the conditions in which some would like them to make more, and others to make less children as they would desire on the base of their material conditions, social relations and emotional ties.

### ***Feladatok***

- Elemezd a Protestáns Teológiai Intézet felvételirendszerében észlelt nemi diszkrimináció körüli vitát, kiemelve azt, hogy milyen kulturális elképzelések húzódnak meg a különféle álláspontok mögött.
- Saját környezetben keress példát arra, hogy miként működik a kulturális különbségek és a társadalmi egyenlőtlenségek összefonódása a *gender*, az etnicitás és/vagy az osztály-identifikációk tekintetében.





## BIBLIOGRAFIA

- \*\*\* *A Place at the Policy Paper*, Report on the Roma Women's Forum, Budapest, June 29, 2003
- \*\*\* Beijing Declaration, 1995
- \*\*\* *Breaking the Barriers – Report on Romani women and access to public health care*, by OSCE, The European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, and Council of Europe, 2003
- \*\*\* *Country Profiles for Population and Reproductive Health* (2003)
- \*\*\* *Men and Women in Romania*, published by the United Nations Development Program and the National Committee on Statistics, Bucharest, 2000
- \*\*\* *Monitorizarea implementării la nivel local a Strategiei pentru Îmbunătățirea Situației Romilor din România* (Monitoring the implementation at local level of the Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma), by the Resource Centre for Ethnocultural Diversity, the Open Society Institute Budapest and EUMAP, 2004, at <http://www.romacenter.ro/noutati/index.php?page=8>
- \*\*\* *O necesară schimbare de strategie. Raport privind stadiul de aplicare a Strategiei guvernamentale de îmbunătățire a situației romilor din România* (A necessary change of strategy. Report regarding the application of the Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma, by the Resource Centre for Ethnocultural Diversity, 2004, [http://www.riga.lv/minelres/NationalLegislation/Romania/Romania\\_antidiscrim\\_English.htm](http://www.riga.lv/minelres/NationalLegislation/Romania/Romania_antidiscrim_English.htm)
- \*\*\* *Report on the Implementation of the Strategy for the Improvement of the Situation of Roma Community from Romania*, 2002, <http://www.eumap.org/reports/2002/content/07>
- \*\*\* *Summary Report on the Reproductive Health Survey made in Romania in 2004*, 2005
- \*\*\* *Strategy of the Government of Romania for Improving the Condition of the Roma*, Abu-Lughod, Lila: *Writing Women's World. Bedouin Stories*, University of California Press, 1993
- Back, Les: Gendered participation: masculinity and fieldwork in a south London adolescent community, in D. Bell, P. Caplan and W.J. Karim (eds.): *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*, Routledge, 1993, 215-234
- Barrett, Michele: *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Encounter*, London: Verso, 1988 (1980)
- Barth, Fredrick : *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Co., Boston, 1969
- Beauvoir de, Simone: *La Deuxième Sexe*, 1949
- Behar, Ruth and Deborah A. Gordon (eds.): *Women Writing Culture*, University of California Press, 1995

- Bell, Diane: Yes Virginia, there is a feminist ethnography: reflections from three Australian fields, in D. Bell, P. Caplan and W.J. Karim (eds.): *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*, Routledge, 1993, 28-44
- Bițu, Nicoleta: *Romani women in the European Union: Realities and Challenges* (2005)
- Bițu, Nicoleta: *National Action Plans and Equality for Roma Women. A Report to the International Steering Committee of the Decade of Roma Inclusion* (2005)
- Bițu, Nicoleta: *The Situation of Roma/Gypsy Women in Europe* (1999)
- Bordo, Susan: Reading the Slender Body, in Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller, Sally Shuttleworth (eds.): *Body/ Politics. Women and the Discourses of Science*, Routledge, 1990, 83-113
- Bowner, C.H.: "Situating Women's Reproductive Activities", in American Anthropologist, December 2000, Volume 102, Issue 4
- Braidotti, Rosi: Theories of Gender or 'Language is a Virus', in *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, 1994, 258-280
- Brown, Wendy: The Impossibility of Women's Studies, in Differences, Volume 9, Nr. 3
- Cace, Sorin and Cristian Vlădescu (coord.): *Starea de sănătate a populației Roma și accesul la serviciile de sănătate* (The health situation of Roma and their access to health services), 2004
- Callaway, Helen: Ethnography and Experience: Gender Implications in Fieldwork and Texts, in J. Okeley and H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*, Routledge, 1992, 29-50
- Clifford, James – G. Marcus (eds.): *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986
- Connell, R.W.: The State, Gender and Sexual Politics: Theory and Appraisal, in Radtke H. Lorraine (ed.): *Power/Gender: Social Relations in Theory and Practice*, London: Sage, 1994
- Day, Sophie – Evthymios Papataxiarchis – Michael Stewart (eds.): *Lilies of the Field. Marginal People Who Live for the Moment*, Westview Press, 1999
- Delphy, Christine: Rethinking Sex and Gender, in Women's Studies International Forum, Vol. 16, No.1, 1993, 1-9
- Einhorn, Barbara: *Cinderella Goes to Market. Citizenship, Gender and Women as Movements in East Central Europe*, London: Verso, 1993
- Engels, Friedrich: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, 1886
- Fischer, Mary Ellen and Doina Pasca Harsanyi: From Tradition and Ideology to Elections and Competition, in M. Rueschemeyer (ed.): *Women in the Politics of Postcommunist Eastern Europe*, New York: M.E.Sharpe Inc., 1994
- Fischer, Mary Ellen: Women in Romanian Politics: Elena Ceaușescu, Pronatalism, and the Promotion of Women, in S.L. Wolwick and A. G. Meyer (eds.): *Women, State, and Party in Eastern Europe*, Durham: Duke University Press, 1985
- Gal, Susan: "Gender in the Post-Socialist Transition: The Abortion Debate in Hungary", in East European Societies and Politics, 8:2 (1994), 256-286
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973
- Ginsburg, Faye and Rayna Rapp (eds.): *Conceiving the New World Order: the Global Politics of Reproduction*, Berkeley: University of California Press, 1995
- Golde, Peggy: Introduction, in P. Golde (ed.): *Women in the Field. Anthropological Experiences*, second edition, University of California Press, 1986 (1970), 1-15

- Grant, Judith: Feminism and epistemology, in *Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*, Routledge, 1993, 89-127
- Grewal, Inderpal and Caren Kaplan: Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Postmodernity, in I. Grewal and C. Kaplan (eds.): *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, London, 1994, 1-29
- Gullestad, Marianne: Cultural Sharing and Cultural Diversity. Doing Interpretative Analysis in a Modern Complex Society, in *Ethnologia Europaea*, 1991, 21: 87-96
- Gullestad, Marianne: Home decoration as popular culture. Constructing homes, genders and classes in Norway, in Teresa del Valle (ed.): *Gendered Anthropology*, Routledge, 1993, 128-162
- Hall, Stuart : "The Question of Cultural Identity", in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds.): *Modernity and its Futures*, Cambridge: Polity Press, 1992: 273-327
- Hall, Stuart: The Question of Cultural Identity, in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds.): *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press, 1992, 273-327
- Hall, Stuart: Who Needs 'Identity'?, in S. Hall and P. du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*, London: Sage, 1996
- Hannerz, Ulf: *Soulside. Inquiries into ghetto culture and community*, The University of Chicago Press, 1969
- Haraway, Donna J.: 'Gender' for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word, in *Simions, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Routledge, 1991, 127-148
- Haraway, Donna J.: Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in *Simions, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, Routledge, 1991, 183-201
- Harding, Sandra: Conclusion. Epistemological Questions, in S. Harding (ed.): *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Open Univ. Press, 1987, 181-191
- Harvey, Penelope: Feminism and Anthropology, in S. Jackson and J. Jones (eds.): *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgh University Press, 1998, 73-86
- Hastrup, Kirsten: Writing Ethnography. State of the Art, in J. Okely and H. Callaway (eds.): *Anthropology and Autobiography*, Routledge, 1992, 116-134
- Hekman, Susan J.: *Gender and Knowledge. Elements of a Postmodern Feminism*, Basil Blackwell, 1990
- Kessler, Evelyn: *Women: An Anthropological View*, Harcourt, 1976
- Kligman, Gail: *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*, Los Angeles: University of California Press, 1998
- Kligman, Gail: *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*, Los Angeles: University of California Press, 1998
- Kuhn, Annette and Anne-Marie Wolpe (eds.): *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, London: Routledge, 1978
- Lamphere, Louise, Helena Ragone, and Patricia Zavella: Introduction, in L. Lamphere, H. Ragone, P. Zavella (eds.): *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, Routledge, 1997, 1-23
- Leonardo, Micaela di: Introduction. Gender, Culture and Political Economy: Feminist Anthropology in Historical Perspective, in Leonardo (ed.): *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Univ. of California Press, 1991, 1-51

- Lorber, Judith: *Gender Inequality. Feminist Theories and Politics*, Roxbury Publishing Company, Second edition, 2001
- Lovenduski, Joni: Sex Equality and the Rules of the Game, in F. Gardiner (ed.): *Sex Equality Policy in Western Europe*, London: Routledge, 1997
- Magyari-Vincze, Enikő (ed.): *Femei și bărbați în Clujul multiethnic*, Volumul I-III (Women and Men in the Multiethnic City of Cluj, Volumes 1-3), Cluj: Desire, 2001
- Magyari-Vincze, Enikő: *Diferența care contează. Diversitatea social-culturală prin lentila antropologiei feministe* (Difference Matters. Socio-cultural Diversity through the Lenses of Feminist Anthropology), Cluj: Desire, 2002
- Marcia, Inhorn: *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994
- Marnard, Mary and June Purvis: Doing Feminist Research, in Mary Marnard and June Purvis (eds.): *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, Taylor & Francis, 1995, 1-10
- Martin, Emily: Science and Women's Bodies: Forms of Anthropological Knowledge, in Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller and Sally Shuttleworth (eds.): *Body/ Politics. Women and the Discourses of Science*, Routledge, 1990, 69-83
- Martin, Emily: The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles, in Janet Price and Margrit Shildrick (eds.): *Feminist Theory and the Body. A Reader*, Edinburgh University Press, 1999, 179-190
- Mihalache, Isabela: *Romani Women's Participation in Public Life*, 2003, [www.errc.org/rr\\_nr4\\_2003/womens2.shtml](http://www.errc.org/rr_nr4_2003/womens2.shtml)
- Moore, Henrietta: *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press, 1994
- Moore, Henrietta: *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press, 2000 (1988)
- Morgen, Sandra: Gender and Anthropology: Introductory Essay, in *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, American Anthropological Association, 1989, 1-21
- Oakley, Ann: A Brief History of Gender, in A. Oakley and Juliet Mitchell (eds.): *Who's Afraid of Feminism? Seeing Through the Backlash*, Penguin Books, 1997, 29-55
- Ortner, Sherry: : Is female to male as nature is to culture, in *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974, 67-88
- Ortner, Sherry B.: Gender Hierarchies, *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*, 1996, 139-173
- Ortner, Sherry B.: Making Gender, in *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*, 1996, 1-21
- Packer, Corinne: *The Health Status of Roma: Priorities for Improvements*, in Human Rights Tribune, Volume 11, N° 1
- Packer, Corinne: *Roma Women and Public Health Care*, in Sexual and Reproductive Health in a Multicultural Europe. The European Magazine for Sexual and Reproductive Health, No. 55/2003, <http://eumap.org/journal/features/2002/sep02/romwomenprior>
- Pateman, Carole: *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press, 1988
- Poovey, Mary: Speaking of the Body: Mid-Victorian Constructions of Female Desire, in Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller and Sally Shuttleworth (eds.): *Body/ Politics. Women and the Discourses of Science*, Routledge, 1990, 29-47

- Rahman, Momin: *Sexuality and Democracy: Identities and Strategies in Lesbian and Gay Politics*, Edinburg University Press, 2000
- Rapp, Rayna: "Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory", in Medical Anthropology Quarterly, new series, 2001, 15 (4): 466-78
- Rene, Devisch: *Weaving the Threads of Life: The Khita Gynecological Healing Cult Among Yaka*, Chicago: University of Chicago Press, 1993
- Robinson, Victoria: Introducing Women's Studies, in V. Robinson and D. Richardson (eds.): *Introduction into Women's Studies*, second edition, MacMillan, 1997 (1993), 1-26
- Rohrlick-Leawitt, Ruby – Barbara Sykes – Elizabeth Weatherford: *Aboriginal woman: male and female anthropological perspectives*, in Rayna Reiter (ed.): *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, 1975, 110-127
- Rosaldo, Michelle: *Woman, culture, and society: a theoretical overview*, in *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974
- Rubin, Gayle: *The traffic in women: notes on the „political economy“ of sex*, in Rayna Reiter (ed.): *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, 1975, 157-210
- Sacks, Karen: *Engels revisited: women, the organization of production and private property*, in Rayna Reiter (ed.): *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, 1975, 211-235
- Schaaf, Marta: *Mediating Romani Health. Policy and Program Opportunities*, Open Society Institute, Network Public Health Program, New York, 2005
- Scott, Joan W.: Gender. A Useful Category of Historical Analysis, in American Historical Review, no.91, 1986, 1053-1075
- Slocum, Sally: *Woman the gatherer: male bias in anthropology*, in Rayna Reiter (ed.): *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, 1975, 36-51
- Soheir, Morsy: *Gender, Sickness, and Healing in Rural Egypt: Ethnography in Historical Context*, Boulder: Westview Press, 1993.
- Stanley, Liz: Methodology Matters!, in V. Robinson and D. Richardson (eds.): *Introduction into Women's Studies*, second edition, MacMillan, 1997 (1993), 198-220
- Stolcke, Verena: Is sex to gender as race is to ethnicity?, in Teresa del Valle (ed.): *Gendered Anthropology*, Routledge, 1993, 17-38
- Strathern, Marilyn: An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1987, vol. 12, no.2, 276-300
- Strathern, Marilyn: *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester: Manchester University Press, 1992
- Surdu, Laura and Mihai Surdu: *Broadening the Agenda, The Status of Romani Women in Romania*, by, 2006
- Unnithan-Kumar, Maya: "Reproduction, health, rights. Connections and Disconnections," in *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*, edited by Richard Ashby Wilson and Jon P. Mitchell, Routledge, 2003, 183-209
- Valle, Teresa del: Introduction, in T. del Valle (ed.): *Gendered Anthropology*, Routledge, 1993, 1-17

- Verdery, Katherine: From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe, in K. Verdery: *What was Socialism, and what Comes Next*, Princeton: Princeton University Press, 1996, 61-83
- Visweswaran, Kamala: Defining Feminist Ethnography, in *Fictions of Feminist Ethnography*, University of Minnesota Press, 1994, 17-39
- Walby, Sylvia: *Patriarchy at Work. Patriarchal and Capitalist Relations in Employment*, Cambridge, 1986
- Whelehan, Imelda: *Modern Feminist Thought. From the Second Wave to 'Post-Feminism'*, Edinburgh University Press, 1995
- Woodward, Katherine: "Concepts of Identity and Difference", in K. Woodward (ed.): *Identity and Difference*, The Open University and Sage, 1999, 7-63
- Wollstoncraft, Mary: *Vindication of the Rights of Woman*, 1792