

**GENUSFORSKNING INOM
SOCIALANTROPOLOGIN**

– ANTROPOLOGISKA BIDRAG TILL GENUSFORSKNINGEN

Av Britt-Marie Thurén

**GENUSFORSKNING INOM
SOCIALANTROPOLOGIN**

– ANTROPOLOGISKA BIDRAG TILL GENUSFORSKNINGEN

Av Britt-Marie Thurén

Högskoleverket • Birger Jarlsgatan 43 • Box 7851, 103 99 Stockholm
tfn 08-563 085 00 • fax 08-563 085 50 • e-post hsv@hsv.se • www.hsv.se

**Genusforskning inom socialantropologin
– antropologiska bidrag till genusforskningen**

Producerad av Högskoleverket i november 2002

ISBN 91-88874-97-4

Författare: Britt-Marie Thurén

Grafisk form: Högskoleverkets informationsavdelning, Alexander Florencio

Tryck: Alfredssons Offset AB, Bollbygd, december 2002



INNEHÅLLSFÖRTECKNING

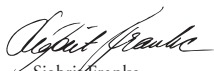
Förord	5
Inledning	6
!Kung-folket	8
Vad är antropologi?	12
Genusantropologins första två decennier	14
Genussystem	19
Kring 1990	21
Aktuella teman på senare tid	22
– om postmodernism och relativism	22
– om motstånd	24
– om kropp och performativitet	27
– om mångfald	28
– om globalisering; exempel med malaysiska fabriksarbeterskor	30
– om maskulinitet	32
– om genusbegreppet, debatten fortsätter	34
– många andra teman	36
Hua-folket	38
Svensk genusantropologi	43
Genusantropologins bidrag	46
Avslutande ord	50
Att läsa vidare	54
Referenslista	59

FÖRORD

”Genusforskning inom socialantropologin” är skriven av Britt-Marie Thurén, socialantropolog och professor i genusvetenskap vid Umeå universitet. Det är den fjärde skriften i en serie om genusforskning som ges ut i samarbete mellan Högskoleverkets jämställdhetsråd och Nationella sekretariatet för genusforskning. Krav på genusperspektiv i utbildning och forskning möter ofta en motfråga: vad är genus och vad är genusforskning? Något givet och entydigt svar kan inte ges, eftersom det bland dem som ägnar sig åt genusforskning inte finns någon enighet om hur begreppen skall definieras. Syftet med den här skriftserien är att ge en orientering om genusforskning inom olika discipliner.

Britt-Marie Thurén beskriver hur genus konstrueras i olika slags samhällen och genusantropologins betydelse för förståelsen av relationerna mellan könen på olika platser i världen, både nära och fjärran.

Vår förhoppning är att skrifterna skall väcka ett intresse för genusforskning inom olika områden.



Sigbritt Franke
Universitetskansler, Högskoleverket



Gunnel Karlsson
Föreståndare, Nationella sekretariatet för genusforskning



Bengt Westerberg
Ordförande i Högskoleverkets jämställdhetsråd

INLEDNING

Segregation och dess konsekvenser i en jordbruksbygd i norra Indien ... Äktenskap och individuellt självbestämmande hos Quechua ... Stora och små hus – matrilineäritet på västra Sumatra ... Kvinnoföreningar i en sydindisk stad ... Genus och häxeri i norra Marocko ... Vietnamesisk familjeplaneringspolitik ... Motståndsrörelser: hur beduinkvinnor omvandlar makt ... Slöjor och video: unga kvinnor på Kenyas kust ... Sexualitet, äktenskap och ras i den nordamerikanska faderskapsrörelsen ... Varför mbumkvinnor inte äter kyckling ...

Så kan de se ut, några titlar på genusantropologiska texter, lite fritt översatta. Kan sådana ting vara intressanta för svensk genusforskning eller svenska feminister? De flesta svenska genusforskare studerar svenska företeelser och strävar efter att förstå till exempel hur välfärdsstaten påverkar kvinnors och mäns liv eller hur svenska språket behandlas av kvinnliga och manliga författare. Under sådana konkreta frågor finns dock oftast en önskan om att bidra till förståelsen av fenomenet genus som sådant. Vad ÄR detta med kvinnligt och manligt? Varför är det så viktigt för oss? De flesta genusforskare ställer också feministiska frågor, det vill säga frågor om makt.

Vill man teoretisera om fenomenet genus som sådant räcker det inte att undersöka hur det ser ut nu. Det har inte alltid sett likadant ut. Historien, tiden, måste in i bilden för att den skall bli begriplig. Fenomenet genus ser inte heller likadant ut överallt. Lika viktigt som det är att ta hänsyn till variationer i tiden är det att ta hänsyn till variationer

i rummet. Världen slutar inte vid Sveriges gränser, eller vid Europas gränser, eller vid den så kallade Västvärldens gränser.

Vad kan vi lära oss av det faktum att genus ser olika ut i världen? Vad bidrar antropologin med till den tvärvetenskapliga genusforskningen, vilka frågor har ställts, hur har debatterna gått?

Genusantropologi handlar om att beskriva hur genus konstrueras i olika slags samhällen och att teoretisera om hur olika aspekter av genusförhållanden relateras till varandra, hur genus relaterar till andra förhållanden vid en viss tid på en viss plats, och söka belysa de svåra frågorna om varför genusrelationer ofta är så laddade. Denna text börjar med några ord om vad antropologi i allmänhet är. Därefter skall vi ta en snabb titt på de feministiska frågor antropologer började ställa kring 1970, och hur de debatterades under hela 1970-talet och in på 1980-talet. Större delen av artikeln handlar om vad som skett efter cirka 1990. Den är alltså en genomgång av den teoretiska utvecklingen. Jag kan inte erbjuda en översikt av hur kvinnor och män lever i olika delar av världen. Den samlade empiriska kunskapen är alltför omfattande för att sammanfatta i en artikel.¹ Jag skall däremot ge några exempel att tänka kring och börjar med ett samhälle ganska annorlunda vårt eget.

1. En bra antologi, som ger översikter ordnade efter både teman och geografiska områden, är Morgen 1989. Se vidare i avsnittet Att läsa vidare, s. 54.

!KUNG-FOLKET

I Kalahariöknen, i södra Afrika, bor !kung-folket.² Det brukar nämnas som exempel på att inte alla samhällen är mansdominerade.

!Kung-folket bor³ i små läger, oregelbundna cirklar av hyddor byggda, på ett par timmar, av grenar och flätade blad, alla med öppningen vänd inåt, mot varandra. Inuti cirkeln håller man marken fri från växter och skräp, så att man lätt kan se om det skulle komma ormar eller andra farliga kryp, och barnen kan leka där utan fara. Invid eldarna framför hyddorna sitter män och kvinnor och pratar och sjunger. Frammot kvällningen kommer de som varit ute och jagat eller samlat under dagen. Männerna kommer kanske med jaktbyte. Kvinnorna kommer med tunga bördor av rötter, frukter och bär. Om männen har kött med sig, delar de med sig till alla. En del av det kvinnorna samlat fördelas också. Männerna bestämmer över sin produkt, kvinnorna över sin. Inuti hyddorna finns enkla redskap samt sovfiltar och skinn från djur. Ibland kan det finnas lite sparad mat, men inte mycket. Maten håller sig inte och det är ingen idé att ha skafferi, det är stäppen runt omkring som är skafferiet. Dessutom *kan* man oftast inte spara, för det man har

-
2. Utropstecknet markerar ett av flera klickljud som finns i bushfolksspråken. Det första ljudet i ordet är alltså inte ett k utan ett klickljud.
 3. Eller: bodde. Huvudkällan till min beskrivning bygger på ett fältarbete av en amerikansk antropolog. Att det utfördes på 1970-talet gör det inte mindre relevant. Varje mänsklig livsform är ett exempel på något mänskligt möjligt. Idag finns det drygt 90 000 personer som talar något bushfolksspråk. Av dessa är det omkring 1 500 som lever ute i markerna vid varje enskild tidpunkt. De är inte desamma hela tiden, vilka som ger sig ut skiftar med regnen och med politiska förändringar i Botswana och Namibia. Jfr Östberg 1993.

delas vidare till andra. Och det går inte att fuska, alla kan se om man har något eller inte.

Som de flesta jägare och samlare rör sig !kung mycket i landskapet. Efter en tid tar det slut i det lokala skafferiet. Där !kung bor är det dessutom mycket torrt vid vissa årstider, då måste man flytta till de få permanenta vattendragen. Men när det börjar regna igen flyttar man därifrån, för kring vattendragen samlas under den torra årstiden ganska mycket folk och då blir skafferiet där väldigt urplockat. Dessutom kan det uppstå tvister, men de blir sällan allvarliga. !Kung har ord om sig att vara ett sällsynt fredligt folk. Männen tycks inte ha något större behov av att tävla med varandra. De slår inte sina fruar och föräldrar slår sällan sina barn. Somliga män är bättre jägare än andra, men det ger dem inga särskilda privilegier.

När de blir osams är standardlösningen att någon tar sina tillhörigheter och flyttar till en annan grupp. Det är enkelt, dels för att de har så få saker, dels för att nya medlemmar i en grupp lätt accepteras.

De gifter sig unga, flickorna har oftast inte ens fått första menstruationen. Och redan dessförinnan leker de sexuella lekar. De första äktenskapen brukar inte hålla. Både kvinnor och män har rätt att bryta upp. Varken föräldrar eller andra gruppmedlemmar lägger sig särskilt mycket i vem som är gift med vem, vilket är ovanligt om man jämför med de flesta samhällen.

Detta är alltså ett samhälle där kvinnor och män verkar vara sällsynt jämställda. Kvinnorna bidrar mest till försörjningen; deras produkter utgör upp till fyra femtedelar av födan. Men kött är nödvändigt, anser de, så det männen

kommer med uppskattas. På olika sätt jämnas skillnader ut, både ekonomiskt och politiskt. Det finns inga hövdingar, knappast några specialister. När något beslut skall fattas, eller en tvist avgöras, så sätter sig de vuxna vid ett boställe, kvinnor och män, och pratar tills alla är överens.

Arbetsdelning mellan kvinnor och män finns förvisso, men även kvinnor jagar småvilt och alla män samlar ibland. Kvinnorna har huvudansvaret för att ta hand om barnen, men det är inte särskilt betungande och männen hjälper till. När en mor går ut för att samla kan hon lugnt lämna sina barn kvar i lägret, där finns alltid folk som ser efter dem. Man arbetar nämligen inte särskilt mycket, i medeltal är var och en ute och jagar eller samlar cirka tre dagar i veckan. Män och kvinnor arbetar ungefär lika mycket. Resten av tiden passar de barn, sysslar med något hantverk, besöker andra grupper eller umgås vid bostället, män och kvinnor tillsammans.

Ändå. !Kung har en uppfattning att män är bättre på något sätt. Att de har rätt att bestämma mer än kvinnor. Detta har hittills inte fått särskilt stora konsekvenser, men det kan komma att få det. Idag är de flesta !kung bofasta. De bor i permanenta hus, har kanske husdjur och börjar odla. Då kommer det upp staket runt odlingarna för att hindra djuren från att äta upp allting. En kvinna, Nisa, berättade att det numera finns män som slår sina hustrur, och hon tror att det beror på att husen har dörrar, så att det kan ske utan att grannarna ser det. Dörrarna gör det också möjligt att gömma mat och annat utan att dela med sig.

Nisa var en medelålders kvinna som berättade om sitt liv för antropologen Marjorie Shostak (Shostak 1990). Hon

giftes bort mot sin vilja första gången. Hennes första man bedrog henne och hon förstod det inte. Men sedan lärde hon sig att säga ifrån och ta för sig. Hon har varit gift fyra gånger och har haft många älskare. I boken om Nisas liv inleder Shostak varje kapitel med de förklaringar som behövs för att förstå sammanhangen. Shostak resonerar också runt vad Nisas berättelse visar vad gäller genushierarkin. Är kvinnor och män jämställda hos !kung eller inte? Nisa tycker det, i den mån hon alls funderar i sådana banor. Shostak menar att !kung kommer närmare jämställdhet än de flesta andra samhällen, men det väger ändå inte helt jämnt.

VAD ÄR ANTROPOLOGI?

Som alla ämnen förändras antropologin över tid och ser olika ut i olika länder, och givetvis har dess utövare också skiftande åsikter om hur den skall definieras. Jag vill lyfta fram fyra egenskaper, som jag ändå tror de flesta antropologer skulle hålla med om.

För det första handlar det om hela världen, alla människor. Antropologi har ibland definierats som den vetenskap som studerar "de andra" eller "primitiva samhällen". Men de flesta antropologer idag anser att kunskapsmålet är de mänskliga villkoren i stort, och då måste man ta alla samhällen med i beräkningen, inte bara någon viss typ.

För det andra är syftet med antropologin teoretiskt och stort: Vad gör vi människor när vi lever tillsammans, i samhällen? Hur går det till? Finns det *universella drag*, något som alla människor gör likadant överallt? Vilka är variationerna och vad kan de tänkas bero på?

För det tredje använder antropologer huvudsakligen kvalitativa metoder, särskilt deltagande observation, en metod som uppfanns av antropologer och av många ses som ämnets kärna. Det innebär att man stannar tillräckligt länge på den plats man valt för att lära känna människorna där och, i den mån det går, uppleva deras villkor. Detta kallas fältarbete och är vanligtvis minst ett år långt. Man skall lyssna så förutsättningslöst som möjligt. Man skall iaktta så mycket som möjligt. Man skall helst också delta i det som sker runtomkring och knyta relationer till människorna. Det kan innebära att slita hårt med jordbruksarbete eller sitta tyst i timmar i någon ritual. I mitt fall, i spanska

storstäder, brukar det innebära att sitta barnvakt, springa på föreningsmöten, skvallra med kvinnorna i matvaruaffärerna, skura trappan när det blir min tur, gå med i demonstrationer, stå på barer och diskutera politik ... Denna kombination av utifrånblick och inlevelse ger möjligheter att tolka, förstå sammanhang, se sådant som man inte ens kunde föreställa sig i förväg. Man frågar och intervjuar också, men frågorna formas vartefter man upptäcker vad man behöver veta.

I ett samhälle som inte är ens eget är ingenting självklart. Man kan aldrig veta om något som ser ut att vara "samma sak" som "hemma" faktiskt betyder detsamma eller "är" något helt annat. Därför är antropologer vana att sätta det egna inom parentes och sträva efter att ställa förutsättningslösa frågor. Vill man ändra på grundläggande för-givet-tagande, som till exempel vad som anses vara kvinnligt och manligt, behövs mentala bräckjärn för att få fram nya vinklar, nya frågor. Det kräver kvalitativa metoder.

Det fjärde kännetecknet är betoningen på sammanhanget. Alla frågor, alla data, allt man hör, ser och tror sig förstå måste *kontextualiseras*. Detta är antropologin inte ensam om. Men betoningen på kontext har att göra med de andra kännetecknen. För att förstå något som är främmande måste man sätta in det i sitt sammanhang. Och när man gör det ser man kanske överraskande mönster. Det lärde sig antropologerna i studiet av främmande samhällen – och upptäckte att det var en lärdom som gick att ta med sig "hem". Med antropologiska metoder kan man upptäcka nya samband i det egna samhället också.

GENUSANTROPOLOGINS FÖRSTA TVÅ DECENNIER⁴

Man brukar räkna med att kvinnoantropologin, som denna inriktning kallades till att börja med, kom igång på allvar kring 1970. Men det fanns mer eller mindre feministiska studier inom ämnet långt tidigare. Margaret Mead är ett namn som är känt utanför antropologernas egna kretsar. Antropologin har varit ovanligt mottaglig för kvinnoforskning för att vara ett akademiskt ämne. Det har också funnits relativt många kvinnliga antropologer genom tiderna. Men majoriteten av antropologerna var män och liksom inom andra ämnen koncentrerade de sig på mäns förehavanden. Kunskapen om kvinnor var liten, marginaliserad och skev.

Kvinnantropologin började därför med att studera kvinnor. Men det stod snart klart att det inte gick att säga särskilt mycket om kvinnors förhållanden, framför allt inte om maktförhållanden, utan att ta män med i bilden. Det handlade inte bara om att synliggöra kvinnor utan om att synliggöra en särskild aspekt av samhällslivet. Därför blev genusantropologi en bättre beteckning.

De som utvecklade detta slags antropologi var feminister, så namnet feministisk antropologi förekom och förekommer parallellt. Om man vill kan man definiera genusantropologi som alla antropologiska studier av genusförhållanden, och feministisk antropologi som den underavdelning som studerar genusförhållanden på ett kritiskt sätt. Men i praktiken går det inte att dra någon tydlig skiljelinje. Nästan all ge-

4. Lite mer om denna historia berättas i Thurén 2002. Se även avsnittet Att läsa vidare, s. 54, särskilt översiktstexterna.

nusantropologi är kritisk mot den rådande genusordningen, och det var den feministiska ansatsen som skapade det nya studieobjektet.

Den omvälvande frågan i all samhällskritik är: Måste det vara som det är, eller kan man tänka sig något annat? Att det faktiskt inte ser likadant ut överallt är ett svar på den frågan vad gäller genus. Det måste inte vara som det är, för på andra platser är det på andra sätt.

Vi människor är en mycket fantasirik art, vi bygger samhällen på alla möjliga sätt. Vi kan förstås inte göra precis vad som helst. Men i dagligt tal har vi en stark tendens att tro att gränserna för det möjliga är mycket snävare än de faktiskt är. Antropologin kan vidga våra referensramar och befria vårt tänkande från en del av de vanliga hjulspåren, och det är särskilt viktigt när det gäller genusföreställningar som ju oftast är mycket djupt inpräntade i oss.

Av samma skäl som inom andra ämnen måste den tidiga feministiska antropologin allra först ta itu med det egna samhällets dominerande uppfattningar. Det var nödvändigt att påpeka att det behövdes kunskap om kvinnors liv, att kvinnors förehavanden också var intressanta, och att de inte automatiskt kom med i bilden när mäns aktiviteter beskrevs.

Det gällde också att argumentera mot de traditionella teorier som framställde mansdominans som något nödvändigt. Med hjälp av kunskap om olika slags samhällen gick det att visa att de flesta traditionella västerländska argumenten helt enkelt inte stämde med verkligheten. Det stämmer till exempel inte att kvinnor alltid är mer känslomässiga än män (kvinnor och män visar ofta känslor på olika sätt, men mycket skiftande olika sätt) eller att vissa sysslor alltid är

kvinnors eller mäns ansvar (inte någon enda syssla verkar vara uteslutande manlig eller uteslutande kvinnlig). Det är långt ifrån sant att männen alltid bidrar mer till försörjningen än kvinnorna. Och så vidare.

Men det verkade onekligen som om en sak var universell, nämligen att män alltid hade mer makt än kvinnor. Det krävde en förklaring. Flera hypoteser utvecklades snabbt. En faktor kunde tänkas vara åtskillnaden av det offentliga och det privata (Rosaldo 1974), en annan tolkningen av kulturen som överlägsen naturen (Ortner 1974), en tredje att kvinnor för det mesta tar hand om små barn (Chodorow 1974). Icke-biologiska faktorer, inte ofrånkomliga, men ändå så gott som universella.

Jag sammanfattar inte dessa teorier nu, det har gjorts i många andra texter (till exempel Moore, 1988, Mukhopadhyay och Higgins 1988, Quinn 1977, Thurén och Sundman 1997, Thurén 2002). Dessutom höll de inte i längden. Men jag nämner dem ändå, för de är skolexempel på hur vi lätt återskapar just de gamla idéer som vi försöker överskrida. Alla genusforskare borde titta lite på debatterna om dem.

Så småningom kom man fram till att det inte går att hitta en universell förklaring, eftersom det föreligger alltför stora variationer mellan samhällen, inte bara i genusförhållanden utan i alla förhållanden som skulle kunna fungera som förklaringar. Och det som skulle förklaras var inte heller universellt. När noggranna studier av genus började publiceras, gick det inte längre att se kvinnoförtrycket som ett enda fenomen.

Förutom sökandet efter orsaker till det (eventuellt) universella förtrycket, sökte den tidiga genusantropologin också efter orsaker till variationerna. Varför har kvinnor det bättre

eller sämre, vilka omständigheter kan det tänkas bero på?

Mängder av tänkbara faktorer undersöktes: olika försörjningssätt (jakt-samlande, jordbruk, industri), kapitalism och kolonialism, förändringar i försörjningssätt eller produktionsätt, kvinnors deltagande i produktionen liksom deras kontroll över produktionsmedlen, eller över de färdiga produkterna och distributionen, andra stratifieringsprinciper som kast och klass, bosättningsmönster, hur arv fördelas, vilka former för äktenskap som finns eller dominerar i ett samhälle (monogami, polygyni, polyandri) eller hur sociala grupper etablerar relationer med varandra. Man fann att ingen faktor utgör en tillräcklig förklaring, men de flesta verkar ha *viss* betydelse. Det är kontexten i sin helhet, hela det komplexa sammanhanget, som måste undersökas.

Det fanns också de som ställde frågan om det fanns samhällen där kvinnor hade mer makt än män. Något renodlat matriarkat hade inte hittats, det var nog alla överens om, men det fanns samhällen som åtminstone närmade sig en maktbalans mellan kvinnor och män. De nordamerikanska indiansamhällena hopi och irokeser nämndes ofta som exempel, liksom !kung och några till. Men bilden var otydlig. Det var inte så enkelt som pionjärerna antagit att avgöra vad som *är* ett maktförhållande.

Amerikansk antropologi, som även inkluderar arkeologi och primatologi, intresserade sig också för evolutionistiska teorier (Morgen 1989). Feminister utmanade de teorier som förklarar mycket av människans sociala och kulturella utveckling med hänvisning till de krav jakt ställer (tillverkning av vapen, lagarbete), den så kallade man-the-hunter-bilden, och talade i stället om woman-the-gatherer (Linton 1975). Kvinnors vanligaste sysslor krävde utvecklad

kommunikation, samarbete och tillverkning av verktyg i lika hög grad som männens.

Kring 1980 kom några intressanta försök till teoretiska sammanfattningar av den dittills uppnådda kunskapen (Ortner och Whitehead 1981, Sacks 1982, Sanday 1981). Därefter talade man annars sällan om universella aspekter på genus. Orsaksförklaringar över huvud taget tonade bort ur bilden. Bygget av hypoteser måste vänta medan man utförde vetenskapskritik.

Kvinnor från minoritetsgrupper, kvinnor från icke-västerländska länder och lesbiska kvinnor kritiserade tidigt alla antaganden om universella ”kvinnliga” erfarenheter och omständigheter. Även den inomantropologiska utvecklingen ledde till höjda krav på noggrann etnografi och noggranna specificeringar i tid och rum och alla sociala dimensioner. Man kan säga att det inom genusantropologin tidigt fanns frön till tankegångar som idag kallas postmodernistiska (Moore 1994:11, Lamphere 1987).

Så småningom blev verkligen beskrivningarna allt mer nyanserade. Det växte fram en övertygelse om att kvinnoförtryck inte är *ett* fenomen utan *många*. Genusantropologi handlar inte heller bara om huruvida kvinnor underordnas eller inte och i så fall varför. Det handlar också om vad genus är *för slags kategorisering*, vilka *aspekter* av livet som organiseras med hjälp av genus, vad det *betyder* för en individ att tillhöra en viss genuskategori, för vilka *andra skillnader* genus används som metafor, *vilka genuskategorier* det finns och vilka *kriterier* folk använder för att skilja dem åt ... Allt sådant varierar mycket mer än vad man insåg från början, och det måste beskrivas för att frågor om hierarki skall kunna formuleras på givande sätt.

GENUSSYSTEM

Mycket av denna utveckling vilade på begreppet *genussystem*. Begreppet *genus* hade använts sedan slutet av 1960-talet, men det slog igenom med kraft efter 1975, då Gayle Rubin publicerade en artikel som blivit en klassiker.

I alla samhällen finns något som har med kön att göra men som inte är kön i biologisk mening utan sociala relationer, sade Rubin. Det var inte originellt. Det var vanligt i de feministiska diskurserna på den tiden att göra en åtskillnad mellan ”det naturliga” och ”det socio-kulturella”. Men det som inte var givet utan konstruerat av människor kallades vanligen för patriarkat. Rubin visade att det döljer sig två idéer i patriarkatsbegreppet: för det första att kvinnors ställning inte är naturgiven, och för det andra att kvinnor är underordnade män.

Rubin ville skilja denna *aspekt* av samhällslivet från de *olika former* den kunde ta sig. På samma sätt som alla samhällen har ett produktionssätt, för på något sätt måste produktionen organiseras, så har alla samhällen ett *kön/genussystem*, för på något sätt måste sexualitet och fortplantning organiseras. Patriarkat eller mansvälde är ett sorts kön/genussystem, det kan tänkas finnas andra. Att blanda ihop två olika idéer i en term gör det svårt att tänka klart.

Termen kön/genussystem förkortades så småningom till genussystem (och numera säger nog de flesta genusordning). Genusförhållanden är ju inte direkt grundade i det biologiska könet, alltså bör kön och genus inte kopplas samman i ett och samma begrepp. Sedan dess har dock diskussioner pågått kring hur det skall gå till att skilja det ena från det

andra, och om det alls är möjligt, eller om detta begreppspar också är en västerländsk dualism som man hellre bör tänka *om* än *med*.

I stora drag blev ändå Rubins artikel ett teoretiskt genombrott. Det som blev helt klart var att feministisk antropologi inte handlar enbart om kvinnor, utan om *relationer* mellan kvinnor och män, att detta är en särskild aspekt av samhällslivet, och att det är denna aspekt som är genusantropologins studieobjekt.

KRING 1990

För att periodisera genusantropologin på ett ungefär, kan vi säga att efter 1970-talets svepande generaliseringsförsök kom 1980-talets debatter om dem, kritik av dem, och ivrigt insamlade av mer empiri, så småningom parallellt med debatterna kring postmodernismen.

Genusantropologin blev under 1980-talet en erkänd specialitet inom antropologin. Kring 1990 hade den vuxit och förgrenat sig så att det blivit omöjligt att identifiera forskare eller texter med inflytande på genusantropologin som helhet. Den teoretiska utvecklingen gjorde likaså att teman och debatter mångfaldigades. Att försöka säga något om genusordningen i allmänhet i något visst samhälle framstod nu som riskabelt stort. Istället har genusantropologer tenderat att specialisera sig på någon särskild aspekt av genusproblematiken. Det har till exempel publicerats antologier om genus och; rum, ägande, sexualitet, släktskap, menstruation, alkohol och droger, maskulinitet samt sexualitet och våld.

Efter 1990 går det alltså inte att skriva en samlad historia om genusantropologin. Istället fortsätter jag nu med en genomgång av de teman som framträtt som mest centrala, med reservation för att urvalet av teman och sättet att presentera dem – som allting annat – är en fråga om perspektiv och åsikter.

AKTUELLA TEMAN PÅ SENARE TID

Under de senaste tio till tolv åren har genusantropologin varit upptagen av liknande teman som genusforskare inom andra ämnen. Makt är givetvis fortfarande det mest centrala temat. Det finns inbyggt i de flesta frågeställningar. Men det behandlas på ett mindre direkt sätt än tidigare, och maktbegreppet har problematiserats som alla begrepp. Sociala strukturer kan hänvisas till som bakgrund men beskrivs i allmänhet inte lika utförligt som kulturella processer. Nyckelordet är diskurs.

Låt oss se på några av 1990-talets teman.

– om postmodernism och relativism

Det största temat är postmodernismen. Dess centrala tes är att det inte finns några allmängiltiga teorier (metaberättelser); ur varje perspektiv uppstår olika tolkningar (lokala berättelser); forskningen bör bygga på dialog, reflexivitet och självreflektion; allt är representation och därför är experimentellt skrivande viktigt.

På sätt och vis var detta något antropologer länge sagt: Det finns inga universellt giltiga tankesystem. Varje försök till teoretisk generalisering måste prövas mot lokala data och lokala berättelser. Om detta, och bara detta, är postmodernism, innebär den att en relativiserande inställning till egna uppfattningar spritt sig utanför antropologin och påverkat allt västerländskt tänkande. Det vore välkommet.

Men många postmodernister går längre. Enligt dem finns ingen sanning bortom perspektivet, eftersom det inte finns något sätt att avgöra vilka berättelser som är "bättre" än andra. Våra teorier är myter i antropologisk mening, alltså

meningsskapande historier som får oss att handla på vissa sätt. Därför skall vi givetvis forska om dem. Det som inte kan accepteras är stora teorier med ambition att knyta ihop olika kontexter.

Postmodernismen gjorde sitt intåg i antropologin mot slutet av 1980-talet. Dess relativism mötte ett redan tämligen relativistiskt ämne. Resultatet blev en speciell mix, där själva skrivandet och antropologens person hamnade i fokus.

Till en del blev utvecklingen positiv. Medvetenheten om de egna perspektiven växte. Nya frågor formulerades, ofta mycket subtila, och närmare individerna än de strukturalistiska resonemangen. Men samtidigt blev det svårare än tidigare att förespråka engagerad forskning, feministisk eller av vad slag det vara månne. Hur kan en tillräckligt relativistisk och självreflekterande antropolog någonsin hävda att någonting ”faktiskt” utgör förtryck? undrade skeptiker. Och om vi inte kan identifiera någonting som negativt, hur kan vi då verka eller ens vilja verka, för förändring?

Andra kritiker tyckte att mycket av det som ansågs revolutionerande i det postmodernistiska tänkandet redan fanns inom feministisk antropologi (Mascia-Lees, Sharpe och Cohen 1989, Gemzöe 1993, Wolf 1992). Mascia-Lees, Sharpe och Cohen (1989) påpekade ironiskt att det är lite märkligt att just när kvinnor, etniska minoriteter i rika länder och folk i fattiga länder eller före detta kolonier börjar kunna tala med egen röst och hävda sig som subjekt i egen rätt – just då finner filosoferna (mestadels medelålders vita män från rika länder) att subjektet inte finns.

Det är verkligen svårt att skapa allmängiltiga teorier. Men om studiet av maktförhållanden skall prioriteras måste vi våga generalisera. Hur kan vi forma våra verktyg så att vi

inte bygger in egna förförståelser i dem, och så att vi kan ta ställning samtidigt som vi tar hänsyn till varierande förhållanden? Den frågan hade antropologer redan brottats med i decennier, men postmodernismen gjorde den akut.

Postmodernismen – och hela svärmen av post-ismer – har skakat om forskningen och placerat nya och viktiga frågor på dagordningen. Kanske det idag inte är den renläriga ursprungliga postmodernismen som betyder mest, utan de tankegångar som vuxit upp i 1990-talsdebatterna och som betonar föränderlighet, mångfald och motsägelser. Flera av de författare jag strax skall nämna, som exempel på forskning om olika teman, brukar anses som postmodernister trots att de förvisso uttalar sig om både sociala och kulturella strukturer, maktförhållanden och orsaksprocesser.

– om motstånd

En viktig maktrelaterad fråga är: Vad är det som gör att individer lär sig de tankemönster som den egna kulturen erbjuder, lär sig dem så djupt att de oftast accepterar dem även när de ”objektivt” sett inte ligger i deras egna (individuella eller kollektiva) intressen? Hur kommer det sig att kulturen är så *effektiv*? Bourdieu ägnade en mycket stor del av sin teoretiska gärning åt den frågan. Ett exempel är moderlighetsideologier, som ofta i Europa, och alldeles särskilt i Spanien där jag själv arbetat, sätter upp omöjliga ideal för kvinnor. Att vara en god mor innebär hårt arbete, ingen fritid och ständigt dåligt samvete, eftersom det är omöjligt att till fullo leva upp till kraven. Men de flesta spanska kvinnor upplever inte detta som en förtryckande ideologi utan som något djupt och vackert, något som definierar deras personlighet. Det må vara tungt och svårt, men detta är *jag*.

Frågan går att vända på. Om dominerande tankemönster är så effektiva, hur kommer det sig då att det ändå finns protester, alternativa idéer, upproriska känslor? Detta är den ingång till problemet som feministiska antropologer varit mest intresserade av under 1990-talet. Var finns motstånd? Vad kan man mena med motstånd?

Ett exempel på sådan forskning är Aihwa Ongs (se nedan, under globalisering). Hon beskriver handlingar som kvinnorna ifråga själva aldrig skulle kalla för motstånd och som är effektiva just för att de inte heller av deras arbetsgivare uppfattas som motstånd.

Det har diskuterats om motstånd måste vara medvetet. Det är ett sätt att definiera motstånd, i motsats till diverse andra handlingar som inte följer rådande normer. Allt som passar dåligt in i en uppsättning normer eller diskurser fungerar inte nödvändigtvis så att det undergräver dem. Men många handlingar är oöverlagda eller kan inte uttryckas i ord eller blir möjliga att reflektera kring först efter det att de är genomförda, men kan ändå vara avsiktliga och strategiska (Moore 1994:82). Sådana handlingar bör forskarna också spåra upp, beskriva och tolka.

Låt mig ta ett exempel. Lila Abu-Lughod har forskat om beduinkvinnor i västra Egypten. Mätt med västerländska feministiska mått är de förtryckta: de arbetar hårt, de har inga egna pengar, de får inte gifta sig med vem de vill, och deras fäder och makar bestämmer över det mesta i deras vardag. Problemet är dock att det är svårt att veta om en beskrivning i sådana termer, formade i helt andra slags samhällen, verkligen kommer åt de förhållanden som avgör dessa kvinnors livskvalitet. Abu-Lughod menar att lösningen ligger i att söka efter motståndsytringar. Foucault säger

att där det finns makt finns det motstånd. Abu-Lughod vänder på saken och säger att där det finns motstånd, där kan man anta att maktrelationer föreligger.

Beduinkvinnorna hon studerat gör motstånd på flera sätt. De går emot männens önskningar i små vardagliga detaljer, som att röka i smyg, eller genom att hjälpa varandra att smita iväg på ärenden som männen ogillar. De motsätter sig ibland med alla krafter de giftermål som planeras för dem. Det är en strid som inte alltid går att vinna, men de berättar historier för varandra om kvinnor som har lyckats undvika giftermål de inte önskade; dessa historier berättas med glädje och iver, som om kvinnorna vill övertyga sig om att en sådan strid faktiskt är möjlig att föra och att man åtminstone ibland kan vinna den. De berättar också roliga historier där de skämtar om män, särskilt om deras genitalier, på ett sätt som förlöjligar den skillnad som männen grundar sin ställning på. De reciterar muntlig poesi om känslor som går emot hederskoden, vilket betyder att de uttrycker förbjudna känslor och utvecklar idéer om alternativ till de rådande normerna.

Detta kanske inte låter så märkvärdigt. Men Abu-Lughod menar att det går att säga att dessa kvinnor protesterar mot det som begränsar deras livsmöjligheter, utan att för den skulle begå kulturella övergrepp, som vi skulle göra om vi föraktade det som är viktigt för dem eller kallade deras värderingar för falskt medvetande. Vi kan inte säga att de medvetet försöker undergräva den maktordning de lever i. Men vi kan säga att de tar strid, och därför kan vi veta att det faktiskt är en maktordning.

– om kropp och performativitet

Ett annat exempel på motstånd är iscensättningar av lek, ironi och parodi kring genus. Judith Butlers teorier om performativitet har fått stort genomslag i antropologin liksom inom andra ämnen.

Butler menar att kön inte finns, allt är genus (1990). Även kroppar skapas, och framför allt skapas det sätt att tänka som fäster vikt vid vissa kroppsdelar och med hjälp av dem delar in människor i två kategorier. Att vi sedan tycker att dessa kategorier är givna och orubbliga beror på att vi iscensätter *perform* dem ständigt, i tusen detaljer, i ord och handling. Men eftersom genus skapas genom att iscensättas, går det också att iscensätta det på alternativa, subversiva sätt. Hennes favoritexempel är transvestiter.

Många antropologer har försökt tillämpa Butlers idéer. Don Kulick (1997) har till exempel beskrivit hur prostituerade transvestiter i Brasilien leker med glidande genuskategoriseringar. Andra har analyserat hur genus iscensätts i ritualer av många slag, särskilt kanske så kallade passageriter, där barn görs till vuxna kvinnor eller män. Inte sällan ingår något ingrepp i deras kroppar som markerar övergången till en ny status, till exempel någon mer eller mindre omfattande ändring av genitalierna eller att ärr skärs in på kroppen. Det är som om naturen inte anses tillräckligt pålitlig eller tydlig; genus och vuxenstatus måste markeras, kropparna måste fås att överensstämma med idéerna. Så är det ju också i europeiska samhällen, där vi arbetar hårt med smink, mode, bantning, kroppsbyggande med mera för att göra våra kroppar mer ”manliga” eller mer ”kvinnliga” än de är ”av naturen”.

Morris (1995) ser en klar linje från Bourdieus praktikteori till Butlers performativitet. Båda handlar om kroppsliga företeasers kulturella kraft. Det som görs med kroppen sätter starka spår i människors erfarenhet och blir därmed centralt i reproduktionen/förändringen av samhälle och kultur. Men där Bourdieu betonar det svåra i att åstadkomma förändring, betonar Butler det befriande i allt som iscensätter alternativa idéer.

– om mångfald

Begreppet mångfald har trätt i förgrunden i feministiska debatter på senare tid. Sedan 1970-talet har etniska minoriteter och feminister från tredje världen kritiserat västerländsk feminism, och så småningom har de dominerande feministiska diskurserna tagit till sig kritiken och blivit mindre etnocentriska. Och inom antropologin har givetvis mångfald och variation varit centrala forskningsteman, alltid; till och med i så hög grad att andra feminister ibland har tvivlat på antropologers feministiska engagemang – vi var för relativistiska. Under 1980-talet kombinerades rösterna från de nya feministerna med genusforskningens teoretiska utveckling, så att mångfald blev något som måste undersökas i varje genusforskningsprojekt.

Medvetenheten om social och kulturell mångfald avspeglas bland annat i vilka problem forskarna formulerar. Kring 1990 började man tala mycket om skillnader inom varje genuskategori. Det gällde att undersöka sådant som relationer mellan kvinnor (till exempel i föreningar eller mellan mödrar och döttrar) eller hierarkier bland kvinnor (till exempel beroende på ålder eller ekonomisk situation).

Mångfald innebär inte bara att olika kategoriseringar av människor korsar varandra, utan också att idéer och diskurser skiftar och glider. I kulturella motsägelser finns källor till motstånd och förändring (Bourdieu 1977, Thurén 1988) och motsägelser finns alltid. Det har blivit helt klart att ingen kultur har en enda modell eller ideologi kring genus. (Ett tydligt exempel kommer nedan, avsnittet om Hua.) Likaså är det ovedersägligt att ingen ideologi är perfekt koherent eller stabil. Det finns alltid många olika diskurser, som kan vara fördelade över olika kategorier människor på mer eller mindre tydliga sätt. Olika diskurser kan användas av samma individ i olika kontexter eller i olika faser av livet. I varje situation kan de olika diskurserna samverka, krocka, tala förbi varandra, förstärka varandra ...

Ett sätt att uttrycka mångfald och komplexitet är att säga att det alltid pågår *kulturella förhandlingar*. I varje situation finns olika perspektiv, olika diskurser, olika erfarenheter, som bryts mot varandra och påverkar varandra genom det människorna i situationen gör och säger (Thurén 1998). Återskapande och förändring är två sidor av samma mynt. Men för feministisk forskning är det idag mindre aktuellt att undersöka hur och varför genusordningen fortlever, och mer intressant att undersöka var den tycks spricka i kanterna, vilket utrymme för handling individer har inom givna normer och hur normerna kan förändras. Det finns just nu en förkärlek för att beskriva omständigheter där gränsdragningarna mellan kategorier är suddiga, mångtydiga, fragmenterade och fragmenterande.

Begreppet mångfald bör alltså inte endast tolkas som en blandning av människor med olika bakgrund. Det är en

sak man inte får glömma att ta hänsyn till i varje situation, visst, men det är inte de varierande bakgrunderna i sig som skapar mångfald utan det de kan föra med sig. Det är mångfalden av diskurser och pågående processer som producerar en skiftande och mångkolorerad väv.

– om globalisering; exempel med malaysiska fabriksarbeterskor

För genusantropologer, liksom för andra, uppstår frågor om globala strömmar av varor, mediebudskap och inte minst kapitalrörelser. Strömmarna måste beskrivas och analyseras på den globala nivån, men de kan inte förstås om de inte också undersöks på lokala nivåer. Hur tas de emot? Hur kopplas de in i de lokala processerna?

Aihwa Ong, som arbetat med dessa frågor framför allt i Sydostasien, menar att arbetarnas motstånd ofta tar sig uttryck i individuella och indirekta motståndshandlingar som har mer att göra med släktskap och genus än med klass (Ong 1991).

De unga kvinnor som dominerar bland de anställda i de transnationella tillverkningsföretagen, särskilt inom elektronik och textil, blir starkt exploaterade. Ong säger att deras ”dotterstatus” återskapas på arbetsplatsen. De förväntas vara ”feminina” och undergivna; det är vanligt att arbetsgivarna förutsätter att föräldrarna sätter press på flickorna så att de arbetar lugnt och pålitligt, långa arbetsdagar, utan att kräva höga löner. Det händer att företagen hänvisar till ”asiatisk” filosofi för att legitimera att företagsledningen går in i föräldrars ställning som moralisk auktoritet.

Men samtidigt är det så att de unga kvinnorna får större rörelsefrihet och större makt över sina egna liv än de hade

som hemmadöttrar, vilket var alternativet. De får större möjligheter att bestämma när de skall gifta sig och med vem. De får fickpengar att röra sig med. Somliga forskare har tolkat detta som att den patriarkala genusordningen undergrävs (exempel ges i Moore 1988). Men större delen av deras inkomster brukar gå in i familjens gemensamma kassa och där kan de användas till sådant som att bekosta bröders studier. Då återskapas genusordningens hierarki, om än i nya former.

Vilka konsekvenserna blir varierar alltså, bland annat beroende på släktskapsnormer. Den patrilineära kinesiska familjen kräver oftast starkare familjeloyalitet än Sydostasiens mer bilaterala släktskapsformer.

På arbetet övervakas kvinnorna ständigt, till och med toalettbesök kontrolleras. Det legitimeras med hjälp av tal om asiatiska kvinnors flinka fingrar och naturliga ödmjukhet. Samtidigt importerar en kapitalistisk bild av sexualiserade kvinnliga kroppar, som gör att kvinnorna använder sina fickpengar till kläder, smink och hygienprodukter.

I den mån kvinnorna har fått mer frihet, trots allt, har det givit upphov till bakslag. I Malaysia ansågs den massiva invandringen av unga flickor från landet till industriorterna förorsaka moralisk dekadens. Islamister fruktade att fabriksarbeterskorna var blivande avfällingar eftersom många sköt upp sitt giftermål. Det klagades på att de invaderade det offentliga rummet som borde vara manligt. Röster höjdes för att kvinnorna skulle kontrolleras ännu strängare, även på fritiden. Ong kommenterar ironiskt att dessa unga kvinnors arbete var oundgängligt men inte deras mänskliga rättigheter (1991:293).

Kvinnorna Ong träffade var inte omedvetna om att de blev orättfärdigt behandlade. Att deras kroppar kontrollerades effektivt skapade hos dem en känsla av att vara instängda, fångslade. De insåg att man försökte manipulera deras känslor. De hade inte stora möjligheter att göra medvetet motstånd, men de använde sig av de dominerande diskurserna om döttrars förpliktelser för att hitta skäl att vara frånvarande, för att till exempel ta hand om en sjuk far. De drabbades ofta av andebesättelse, en för dem verklig företeelse men också ett sätt att få en stunds andrum och ställa krav utan att riskera bestraffning (Ong 1987).

I detta exempel ser vi globala processer av olika slag: transnationella företag, västerländsk konsumtionskultur, migrationer, religiösa diskurser ... Och vi ser att dessa stora processer hakar i lokala förhållanden och får effekter genom interaktion mellan dem.

Andra teman som antropologiska studier av genus och globalisering tagit upp är konstgjord befruktning, prostitution, krig och handel med mänskliga organ. Sådana studier kanske inte direkt bidrar till en förståelse av fenomenet genus, men de ger kunskap om maktprocesser och maktresurser.

– om maskulinitet

Det manliga är lika intressant som det kvinnliga för att förstå genusordningens former. Det kvinnliga har studerats mer, men studier av män och manlighet blir allt vanligare. Kvinnor kan inte studeras som en given kategori. Detsamma gäller naturligtvis män. Vi behöver veta hur kategorierna konstrueras i varje enskilt fall. En sak som alltid är intressant är hur statisk kategoriseringen är. Hör en person alltid

och beständigt till en kategori eller kan det vara en gradfråga, kan hon/han vara mer eller mindre kvinnlig, mer eller mindre manlig, och kan en individs manlighet eller kvinnlighet variera över tid?

Om man frågar européer, brukar de svara att en person är antingen en kvinna eller en man. De menar alltså att det inte är en gradfråga. Men samtidigt handlar de ofta som om det vore en gradfråga. Här har vi alltså en kulturell motsägelse. I Medelhavsområdet betonas dualismen särskilt starkt, de dominerande diskurserna insisterar på att det inte finns några mellanting, att ingenting är mänskligt utan att samtidigt vara antingen kvinnligt eller manligt (Marías 1990). Men det finns också mycken kulturell osäkerhet och ängslan just kring graderna av kvinnligt och manligt. Kvinnorna anstränger sig att vara feminina, männen att vara maskulina. De handlar som om de löpte risk att förlora tillhörigheten till den kategori som sägs vara bortom allt tvivel.

Flera intressanta studier har genomförts i Spanien och Portugal av maskulinitetsmodeller så sprängfyllda av motsägelser att man undrar hur de kan fortleva. Men i dessa länder finns också helmanliga umgängesformer, där männen tar upp motsägelserna till offentlig diskussion och på så sätt handskas med dem, anpassar dem till de behov som uppstår. Manligheten är här för det mesta starkt kopplad till heterosexualitet, medan homosexualitet och feminisering är stigmat som används som avskräckande medel. Sexuella metaforer tillämpas på allehanda relationer, förmågor och händelser. Maskulinitet kopplas också till solidaritet och kollektivt ansvar, och det är slående att den perfekta mannen beskrivs på samma sätt som den perfekta ”personen”, medan kvinnor beskrivs på andra, ofta motsatta,

sätt (Brandes 1980, Driessen 1983, Gilmore 1990, Vale de Almeida 1997).

Hur kommer det sig att maktförhållanden så ofta uttrycks med hjälp av genusmetaforer i denna del av världen? Hur kommer det sig att maskulinitet fungerar som symboliskt kapital som ger män makt? (Vale de Almeida 1997:155)

Det behövs studier av hur manlighet konstrueras i alla slags samhällen. Det behövs också jämförelser mellan dem, men här fattas det kanske än så länge goda redskap. Ett tappert försök till överblick gjordes 1990 av David Gilmore. Tyvärr föll han i samma fälla som 1970-talsdiskussionerna om det universella kvinnoförtrycket. Han letade efter något universellt som skulle kunna förklara de universella drag han fann i manligheten, framför allt aggressivitet och riskbeteende, och han fann det i en biologisk omständighet: att män är det kön som arten lättast kan avvira. Därför är det män som placeras i farliga roller och uppfostras till att lockas av fara och tolerera våld. Ett så funktionalistiskt resonemang öppnar inte för förändring och säger ingenting om mångfald och komplexitet. Tills vidare lär vi oss nog mer av detaljerade beskrivningar av skiftande konstruktioner av manlighet på olika håll i världen.

– om genusbegreppet, debatten fortsätter

Under 1990-talet fortsatte debatterna kring genusbegreppet. Att skilja kön och genus åt var ett teoretiskt grepp för att *avnaturalisera*, men idag menar många att man *åternaturaliserar* om man skiljer kön från genus, eftersom man då gör samma antagande som vår kultur har gjort i sekler, nämligen att natur och kultur är olika ting. I själva verket är det ju så att det för människan som art är naturligt att

skapa kultur, det vill säga att bilda oss uppfattningar om det som finns runt omkring oss och att kommunicera med varandra om dessa uppfattningar.

Vi måste alltså inse att ”kön” är lika mycket en tankefigur som ”genus”, och att även kroppen är kultur. Det finns inget säkert givet, eller det är i varje fall mycket svårt att veta vad det är. Errington (1990) har föreslagit en tredelning som lösning: *sex*, *Sex* och *gender*. *Sex* med stor bokstav skulle då få beteckna det västerländska tänkandet om ”Kön”, medan *sex* med liten bokstav skulle stå för den materiella verklighet vi ändå måste anta utanför mänsklig tankeverksamhet, menar hon. Och *gender* skulle liksom tidigare vara de sociala och kulturella konstruktionerna. Men frågan blir då vad skillnaden är mellan *Sex* och *gender*. Är inte *Sex*, så som Errington definierar det, just precis en idé som ingår i den västerländska genusordningen?

Det blir snabbt väldigt svårt att tänka, när man skall kritisera alla begrepp man tänker med.

Själv vill jag se skillnaden mellan kön och genus som skillnaden mellan ett vardagligt inomkulturellt begrepp – kön, det ”vi” använder som etablerat begrepp i ”vår” kultursfär och där ”det biologiska” förstås som en viktig del – och ett vetenskapligt begrepp, genus, som skapats i syfte att göra det möjligt att tala om och jämföra allehanda relaterade idéer och företeelser, inklusive ”våra egna”.

Yanagisako och Collier (1987) jämför med släktskap, som de menar också är en västerländsk folkmodell som smugit sig in i antropologin. Den går inte att tillämpa överallt. Den västerländska idén om genus är att skillnaden mellan könen är biologisk, inte social. Även om man kan tänka sig att skillnaden *används* socialt, så är skillnaden *i*

sig given, tycker man. På samma sätt antar västerländskt tänkande att släktskap är något biologiskt givet som sedan kan utformas och användas på olika sätt, som antropologin visar. Men själva idén med de biologiska banden är en kulturell konstruktion, den är inte universell. Den västerländska kulturen förenar genus och släktskap i och med att den fäster så stor vikt vid, och så starkt naturaliserar, heterosexualitet och barnafödande. I andra samhällen kan idéerna om vilka ”fakta” som avgör vad se ut på andra sätt. Hur den typen av idéer ser ut på olika håll är ett viktigt tema för genusantropologin. Vi bör också forska om hur det blivit så att västerländsk kultur kommit att fokusera just på samlag och barnafödande som de centrala moment som skapar manligt och kvinnligt.

Hur som helst, två saker framstår klart: termen genus är användbar därför att den pekar på att det genusforskningen studerar är något vi människor har konstruerat och den tar därmed åtminstone ett första steg i ansträngningen att befria oss från våra kulturella tankeburar. Idén att det finns just två ”kön” och att de är klart åtskilda från varandra utan överlappningar och utan rest, är en specifik tankefigur som inte är universell och som bör studeras i jämförande perspektiv tillsammans med alla andra tankefigurer som gäller liknande företeelser.

– många andra teman

Många andra teman har behandlats av genusantropologin på senare tid. Några av dem som jag inte får plats att kommentera här är: begreppet erfarenhet, former för beslutsfattande, kvinnors organisationer, tid och rum, religion. Äldre teman

som äktenskap, släktskap, familj och barn, arbetsfördelning, kvinnors eventuella separata diskurser, begreppen privat och offentligt, har också fortsatt att undersökas, liksom diverse regionala teman, som matrifokalitet i Karibien och Afrika, heder-skam-syndromet i Medelhavsområdet, hackbruk och polygyni i Afrika. Nya teman i tilltagande är bland annat aids, virtuella verkligheter och datorkommunikation samt nya reproduktiva teknologier.

Queer-teorin har givit nya impulser till antropologisk forskning om genus och sexualitet, om normaliseringsprocesser och stigmatisering.

Intresset för både kollektiva och individuella identiteter är stort. Vad är en "person"? Är individer en universell företeelse eller kan vi tala om "dividuella" personer (Strathern 1993)? Vad är motsatsen till identitet – "*disidentification*" (Visweswaran 1997, 612)?

Genusforskning belyser genus, för det mesta. Andra faktorer undersöks för att se hur de påverkar genusförhållanden. Men det går att vända på saken och istället fråga hur genus påverkar andra förhållanden, och det kan också kallas genusforskning. Men, som alltid inom antropologin, inget tema kan avskärmats från de andra, skäras ut ur sin kontext. Låt oss se på ett exempel där många av de nyare genusantropologiska frågorna aktualiseras tillsammans.

HUA-FOLKET

Papua Nya Guinea brukar nämnas som ett område i världen med starka spänningar mellan kvinnor och män. Karibien och Amazonas är två andra. I alla tre är det ovanligt att kvinnor och män bor tillsammans. I Amazonasområdet och Papua Nya Guinea finns det ofta särskilda manshus dit kvinnor inte har tillträde och där män tillbringar sin mesta tid. I alla dessa tre regioner är det också vanligt med våldtäkt och kvinnomisshandel.

Men som vanligt visar etnografin på allehanda komplikationer och nyanser. Anna Meigs arbete med hua-folket (Meigs 1990), som bor i Papua Nya Guineas östra högländer, visar på vikten av att ställa olika kontexter inom ett samhälle bredvid varandra i analysen.

Hua-männen omfattar tre sinsemellan motsägelsefulla ideologier. En är manschauvinistisk, en uttrycker avundsjuka inför kvinnors reproduktiva förmåga, den tredje är egalitär.

Enligt den första ideologin är kvinnor äckliga, smutsiga och farliga. De är också dumma och okunniga, dåliga på att samarbeta, oförmögna att sätta gruppens intressen framför sina egna personliga. När pojkar initieras som unga män lär de sig att känna avsky och rädsla för kvinnor, särskilt för allt som har med sexualitet att göra.

Men männen anser samtidigt att den kvinnliga kroppen är överlägsen den manliga. I manshuset berättas att samhället ursprungligen styrdes av kvinnor. Det skall männen veta, men kvinnor och barn får absolut inte veta det. I olika ritualer försöker männen likna kvinnor, så till exempel låtsas de menstruera.

Enligt den tredje ideologin är kvinnors och mäns kroppar olika men av lika värde. Män är alltför hårda och torra, kvinnor är alltför mjuka och våta. Därför behöver de varandras kunskaper och egenskaper. I det praktiska vardagslivet är det denna ideologi man lever efter.

Här föreligger uppenbarligen ett kulturellt problem. Hur få ihop det hela? Hua gör det genom att fördela olika tolkningar dels över tid, över individens livscykel, dels i det sociala rummet, över olika kontexter.

Tankarna om kvinnors farlighet och osmaklighet uttrycks framför allt när unga män skall initieras. Då får de lära sig mängder av regler de måste följa för att inte riskera att feminiseras. De får inte ha heterosexuella samlag, de får inte äta mat som kvinnor odlat eller lagat eller någon mat som liknar någon del av en kvinnokropp, de får inte ens titta på kvinnor. Det finns hundratals regler att följa, så livet blir komplicerat. Detta tror Meigs hänger samman med att hua tills nyligen var ett krigarfolk. De unga männen skulle fostras till hårdhet och lojalitet med varandra.

Så småningom blir de dock familjefäder, och reglerna lättas upp och faller en efter en. Medelålders män anstränger sig inte längre att markera avstånd till det kvinnliga. Tvärtom är det nu som de i manshuset ägnar sig åt hemliga riter där de försöker efterlikna det för att få tillgång till egenskaper som uthållighet och långt liv, som de anser kvinnliga.

När en ung kvinna gifter sig flyttar hon till sin makes by. Där kommer många män, särskilt de yngre, att undvika henne och uttrycka förakt för henne. Men de män hon är släkt med – dels alla som hör till hennes mans släkt, dels alla som är gifta med kvinnliga släktingar till henne, vilka

är många, för släkter brukar gifta in sig i samma byar – kategoriserar henne som en syster och relaterar till henne som en jämlike att samarbeta med.

Kvinnor och män hos hua är eller görs mycket olika. De går och står, sover och äter, klär sig och bär bördor på olika sätt, och de flesta sysslor är markerade som antingen kvinnliga eller manliga. Männens dominerar tydligt på många sätt: släktskap räknas på faderssidan, nygifta par skall bo i mannens by, gängvåldträcker förekommer (eller åtminstone skryter männen med det), männen anser sig ha rätt att döda den kvinna som skulle råka komma de manliga hemligheterna på spåren.

Men kvinnor har många indirekta sätt att påverka beslut. Framför allt har de mycket att säga till om när det gäller giftermål, och den vägen kan de se till att omge sig med kvinnliga släktingar som blir deras allierade. De kan vägra samarbeta med männen och på så sätt förhindra beslut de inte gillar. Männens är rädda för att kvinnor skall undergräva deras styrka, till exempel genom att lägga bitar av torkat mensblod i deras mat, och det ger förstås kvinnorna påtryckningsmedel.

Det är också så att genuskategoriseringen varierar över tid. Hua skiljer på personer med manliga genitalier och personer med kvinnliga genitalier på ungefär samma sätt som européer gör. Men det är inte den viktiga genuskategoriseringen. Det avgörande är i stället graden av kvinnlig substans i en människas kropp. Det är på denna det beror om en individ får delta i viktiga beslut och umgås och bo i manshuset. Barn får inte göra det, varken pojkar eller flickor, för de har nyligen fötts ur en kvinnas kropp och ammas

av den, så de har mycket kvinnlighet i sig. Unga män kan inte bli vuxna män om de kommer i för mycket kontakt med kvinnliga substanser. Unga kvinnor är givetvis väldigt kvinnliga, men genom menstruation och barnafödslar förlorar de mer och mer av sina kvinnliga substanser. De blir allt hårdare och torrare. Om de har fött minst tre barn när de slutar menstruera anses det att de nu innehåller så lite kvinnlig substans att de är "som män" och kan bo i manshuset och delta i allt som där försiggår. De har fortfarande kvinnliga genitalier, i den meningen är de "kvinnor", men i en annan och viktigare mening är de inte längre kvinnor.

Vad lär vi oss av detta? Det är uppenbart att exemplet hua visar att det inte går att anta att binärt biologiskt kön alltid och överallt ligger till grund för de kulturella kategorierna "manligt" och "kvinnligt". Människor kan se genus som en process istället för som varaktiga kategorier, eller man kan se det som att varje individ består av en kombination av kvinnliga och manliga substanser (Moore 1995). Genuskategoriseringen kan göras på många sätt, till och med antalet kategorier kan variera (Kulick 1987, Wikan 1991) ända upp till sju har rapporterats (Jacobs och Roberts i Morgen 1989).

Givetvis skiftar relationen mellan makt och genus på ännu fler sätt. Det är inte meningsfullt att tala om kvinnors ställning i allmänhet i något samhälle; man måste alltid se till andra principer för social kategorisering, som klass, kast, ras, religion och så vidare; man måste också alltid se hur kvinnors liv ser ut i olika faser av livet och vilken roll genus spelar i olika situationer. Det går inte att veta i förväg vilka faktorer som är relevanta på en given plats. Allt som sker

måste ses i hela sitt komplexa sammanhang. För att ställa feministiska frågor om maktförhållanden i ett givet samhälle, måste vi först ha tillgång till detaljerade beskrivningar av livet där, inklusive allehanda företeelser som man kanske inte omedelbart uppfattar som relaterade till genus.

Graden av skillnad mellan kvinnor och män kan variera. Om vi tar någon viss skillnad, som till exempel att det sägs att män är hårda och kvinnor mjuka, så kan den vara igenkännlig på många olika platser i världen men ändå vara något annat, för att man lägger olika vikt vid dessa egenskaper, för att de relateras till andra egenskaper på olika sätt och kanske alldeles särskilt för att de spelar helt olika roll för vem som får göra vad, vill göra vad och bör göra vad.

SVENSK GENUSANTROPOLOGI

Antropologin domineras starkt av engelska språket och engelsktalande länder. Men naturligtvis har det producerats intressant genusantropologi i andra länder och på andra språk också. I Sverige är socialantropologin relativt sett en nykomling. Ämnet föddes kring 1970, även om det hade rötter i det äldre ämnet ”jämförande etnografi”, och inte minst i internationell antropologi. Svensk antropologi var i mycket ett barn av 1968 och höll sig framme på de intellektuella barriaderna under 1970-talet. Dagens antropologi är inte lika radikal, men den är vital. Det är fortfarande ett ganska litet ämne (bara fyra institutioner har forskarutbildning), men det har vuxit snabbt, och intresset för det ökar stadigt vartefter det blir mer känt vad det kan erbjuda.

Genus är ett viktigt tema inom svensk antropologi. I Stockholm gick fem doktorander samman om ett stort projekt redan på 1970-talet, kallat Kvinnor och samhällsförändring. De gjorde fältarbeten i olika länder men med liknande frågor och liknande metoder. De skulle ”gå köksvägen”, lära känna kvinnors vardag. Projektet presenterades i tidskriften *Antropologiska studier* nummer 30–31, 1981 och resulterade i två avhandlingar (Bohman 1984, Evers Rosander 1991) och flera andra böcker.

På institutionen i Stockholm finns sedan tidigt 1980-tal en seminariegrupp som först hette Kvinnoantropologiska seminariet, numera Genusteoretiska seminariet. Därifrån kom initiativet till den första svenska antologin om genusantropologi, ”Från kön till genus” (Kulick 1987) och en gemensam artikel om genusbegreppet i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* (Gemzöe et al 1989).

Genusforskning pågår givetvis också vid de övriga antropologiska institutionerna i Sverige. Av institutionernas hemsidor framgår att bland annat följande var aktuella forskningsobjekt år 2002: Aids-problematik, manligt våld, reproduktionen av genus i olika klasskontexter, muslimska elitkvinnor, genus, musik och etnicitet, självbilder bland unga indiska män, samt flera projekt om genus och försörjning, genus och beslutsprocesser, genus och mediekonsumtion, kvinnors religiösa praktik, kvinnlig omskärelse samt genus, kropp och hälsa.

Nätverket för Antropologisk Genusforskning (NAG), bildat 1993, har för närvarande ett 50-tal medlemmar från hela landet. Ett resultat av dess verksamhet är antologin "Kvinnor, män och andra sorter" (Thurén och Sundman 1997).

I den svenska (men engelskspråkiga) tidskriften *Ethnos* har genus och sexualitet varit ett av de tre största temana under 1990-talet (*Ethnos* 66:2:2001). Tidskriften *Antropologiska Studier* har haft flera specialnummer om genus.

Praktiskt taget alla teman som är framträdande inom internationell genusantropologi finns företrädda även i Sverige. Man kan inte säga att svensk genusantropologi har någon speciell tematisk profil. Inte heller har den någon regional profil; fältarbeten har utförts på alla kontinenter och i högst varierande typer av samhällen och kontexter.

Tyvärr har det inte gjorts särskilt mycket genusforskning i Sverige av utländska antropologer. Svenska antropologer har gjort en del. Gunilla Bjerén har arbetat i norra Värmland, Kristina Bohman i Kalix. Clarissa Kugelberg har skrivit om uppfattningar om föräldraskap på en mellansvensk

arbetsplats. Ulf Mellström har forskat om genus och svenska ingenjörer. Ett stort projekt med queer-ansats som pågår just nu innefattar några delprojekt med svenskt material, om fotomodeller, om tonårstjejer och om norrländska mäns sexuella strategier.

Genus har blivit en specialitet inom svensk antropologi, även om det går trögt att få det erkänt som något som bör ingå i alla antropologers allmänbildning, och trögt att få in genislitteratur på kurser. Vad som däremot har hänt på senare år, tror jag, är att idén om att genus är sammanvävt med andra kategoriseringar fått fotfäste och att det därför finns en tilltagande medvetenhet om att man bör ta hänsyn till genus även i studier som huvudsakligen handlar om något annat.

GENUSANTROPOLOGINS BIDRAG

I genusantropologin finns insikter som borde kunna utgöra viktiga bidrag till den tvärvetenskapliga genusforskningen. Jag vill särskilt nämna fyra ting.

Perspektiv

Mänskligt liv, inklusive genusförhållanden, kan vara anorlunda än det är här hos ”oss”. Om man tar till sig den insikten på allvar, inser man att vi och vårt också är en variant i mängden. Då blir det intressant att beskriva vad som är det specifika med ”vårt”, sett i ljuset av andra sätt att tänka och handla. Kritiskt tänkande behöver verktyg för att distansera sig från det för-givet-tagna. Att tänja, vrida och vända på våra egna begrepp och tankevanor är en kritisk uppgift som antropologin kan hjälpa till med.

Kunskap om andra samhällen

Kunskapen om hur det ser ut i världen är givetvis viktig i sig. Varje etnografisk rapport är ytterligare en stämma i kören av perspektiv, ett inlägg i de globala kulturella förhandlingarna. Den rika världen utgör inte hela världen. Ingen generell teori är hållbar om den bara tar hänsyn till förhållandena vid en viss tid och på en viss plats.

Det gäller alldeles särskilt försök till hypoteser om eventuella universella aspekter på genus. Vad är allmänmänskligt, trots allt? Vi är en formbar och intelligent art, men vi är inte allsmäktiga, vi kan inte göra precis vad som helst. Frågor kring detta är ofrånkomliga för feministisk teoribildning och har blivit mycket aktuella under 1990-talet, då vissa

teoretiska skolor drivit tanken om genuskonstruktionens godtycklighet mycket långt, medan det på andra håll åter blivit legitimt att betona biologin som öde.

Etnocentrism och relativism

Att utgå ifrån att det egna folket eller den egna kulturen på något sätt har mer rätt än andra, eller att anta att de egna tankekategorierna kan omfatta och analysera främmande idéer, men inte vice versa, kallas för etnocentrism. Att sätta de egna värderingarna och för-givet-tagandena inom parentes, för att bättre förstå något främmande, har alltid varit grunden för det antropologiska arbetet. I dagens samhälle är det nödvändigt även för andra forskare. Men motsatsen till etnocentrism, relativism, är ett tveeggat svärd. Den kan leda till förlamning. Enkelt uttryckt: Om det alla andra gör är lika bra, då är allt bra som det är, och då kan man egentligen inte kritisera det egna heller. Detta är ett problem för alla antropologer men feministiska antropologer har tvingats skärskåda det extra noga. Någon enkel lösning finns inte.

För egen del anser jag att relativism är en nödvändig startpunkt men inte en tillfredsställande slutpunkt.

Ett, lite brutalt, exempel: En gång när jag föreläste om detta dilemma i Spanien fick jag mothugg från en berömd journalist och feminist. Hon berättade att hon varit på resa i en isolerad trakt i Sydamerika och där med egna ögon sett ett nyfött barn kastas utför ett stup. Det var avsiktligt mord och det måste vi ta avstånd ifrån, inte försöka förstå, menade hon. Jag svarade att man visst måste försöka förstå *först*. Sedan kan man kanske fördöma, men inte förrän man

vet *vad* det är man fördömer. Det skulle kunna vara så att barnet fötts tätt in på föregående syskon och att modern inte hade möjlighet att ge dem båda tillräckligt med bröstmjolk för att de skulle överleva, och någon alternativ näring fanns förmodligen inte. Hon måste då välja ett av barnen, för att inte båda skulle dö. Det skulle också kunna vara så att hennes grupp drabbats av någon katastrof som man tillskrev gudars vrede, och att gudarna då måste blidkas med ett värdefullt offer, och vad är värdefullare än ett nyfött barn, kanske man resonerar. Det finns tusen andra möjligheter.

Med detta vill jag inte säga att vi måste avstå från att ha åsikter eller att alla ursäkter är giltiga för vilka brutala handlingar som helst. Jag menar att vi måste avstå från att värdera i blindo, och från att sortera in andras handlingar i icke-tillämpliga tankemönster. Vi måste först förstå varje händelse i lokala termer, för att inte begå logiska och etnocentriska fel. Men vi behöver inte nöja oss med det. De flesta antropologer upplever känslomässigt starka saker under sina fältarbeten. De blir till en motor för att söka relevant kunskap. (Till exempel om de materiella omständigheter som driver en förtvivlad mor till att välja mellan två av sina barn, omständigheter som kanske skulle kunna vara annorlunda.)

Det går inte att välja mellan att göra rättvisa åt det specifika och att söka efter generaliserbar kunskap (Calhoun 1995:90–91), utan det första måste ligga till grund för det senare. God forskning bör sträva efter dialog, och god dialog förändrar alla parter. Vi kan inte konstruera metadiskurser utan att förändra oss själva, men det är inget skäl till att inte försöka, tvärtom – det är ju det centrala syftet med kritisk forskning!

Deltagande observation och andra kvalitativa metoder

Deltagande observation och andra kvalitativa metoder sprider sig nu till andra discipliner än antropologin, och alldeles särskilt feminister använder dem. De ger djupare kunskap än de kvantitativa, men de är också krävande. Antropologin borde kunna dela med sig mer än som nu sker av sin kunskap om självreflektion, kontextualisering och kombinationer av olika metoder och sina erfarenheter av hur man går tillväga rent praktiskt, och av de etiska dilemman som kan uppstå.

En fråga av särskild vikt för feministisk forskning är förhållandet mellan forskaren och de studerade människorna. Idealet för de flesta antropologer sedan 1920-talet har varit detsamma som det feministiska: att uppnå ett icke-hierarkiskt förhållande mellan forskare och informanter. Det underlättas av det antropologiska fältarbetet, som medför långvarig bekantskap och en ömsesidighet som aldrig blir perfekt men dock bygger på något konkret och robust, nämligen att antropologen personligen utsätter sig för de omständigheter som gäller i de studerade människornas liv.

AVSLUTANDE ORD

Genusantropologin kommer säkerligen att fortsätta utvecklas längs många olika spår. Men låt mig avslutningsvis säga något om vad jag själv anser viktigast inför den närmaste framtiden.

Den enda hållbara utgångspunkten för undersökning av mänskliga genusförhållanden är någon variant av konstruktionism. *Att* vi konstruerar vår värld med hjälp av våra idéer, *det* verkar vara universellt mänskligt. Inte bara genus konstrueras, utan också alla de övriga begrepp vi vill använda i arbetet. Vi måste alltid vara beredda att historisera och kontextualisera varje term.

Värderingar är särskilt kontextberoende. Därför blir det lätt fel om vi tillämpar värderingar från ett samhälle på förhållanden i ett annat. Samtidigt kan dock just antropologin visa att alla människor lever under vissa gemensamma villkor: alla kulturer har komplexa språk, alla människor har tillgång till eld, i alla samhällen underbyggs många relationer med utbyten av materiella och immateriella resurser, försörjning och reproduktion lämnas aldrig åt slumpen utan omgärdas med normer, med mera. Feministisk antropologi måste, på sikt, studera det mänskligt universella, för att undvika den extrema relativismens förlamning.

En ständigt skeptisk och relativiserande hållning innebär inte att man måste förneka den materiella verkligheten bortom språket, och inte heller att man måste avvisa alla försök att generalisera om människors levnadsvillkor. En självreflekterande och kunskapsteoretiskt ödmjuk inställning är nödvändig men behöver inte förhindra varje försök att påstå något.

Genus är en aspekt av det sociala livet och därför relaterat till alla andra sociala processer och institutioner. Det måste således studeras i förhållande till dem. I varje mänsklig grupp finns också andra viktiga kategoriseringar. De mångsidiga påverkansförhållandena mellan de olika kategoriseringarna bör undersökas; genus kan inte studeras isolerat. Men genusantropologin får inte uppslukas av annan maktkritisk forskning, för genus är ett studieobjekt i sig.

Innehållsmässigt skulle jag vilja se att genusantropologer ställde frågor som: I ett givet sammanhang; vilka genuskategorier finns det? Med vilka kriterier skiljs de från varandra? Vad i det sociala livet organiseras med hjälp av genus och hur motiveras det? Hur pass lika eller olika är kvinnors och mäns världar? Hurdan är denna likhet/olikhet i jämförelse med likhet/olikhet längs andra dimensioner i samma grupp/samhälle/situation? Föreligger intressekonflikter mellan genuskategorierna och får de i så fall kulturella uttryck? Hur symboliseras genuskategorierna och hur konstrueras deras respektive egenskaper? Vad får detta för konsekvenser för försörjningen, resursfördelningen, beslutsfattandet, religionen, och så vidare? Var i allt detta finns motsägelser, mångtydigheter, logiska, känslomässiga och organisatoriska sprickor som kan tänkas driva förändring?

Det borde forskas mer om genusordningens betydelse som helhet i olika kontexter. Den kan vara mer eller mindre hierarkisk givetvis, men den kan också vara mer eller mindre kulturellt betonad och relevant för fler eller färre företeelser i ett givet samhälle (Thurén 1996).

Den stora frågan om makt och dominans är varken naiv eller etnocentrisk, om den ställs utifrån allt det etnografiska material som finns och med hjälp av frågor vars tillämplighet

ständigt prövas. En feminist kan aldrig sluta undra varför det är så att kvinnor (eller ungefärligen motsvarande kategorier) oftast drar ett kortare strå än män (eller ungefärligen motsvarande kategorier), vilket spel det än är som spelas.

Vi kan inte längre uttrycka oss så slarvigt generellt som att patriarkatet är universellt. Vi är inte ens säkra på att det inte kan finnas lokala kontexter någonstans, av något slag, där kvinnor drar det längre eller i alla fall ett lika långt strå. Men vi kommer inte ifrån att om vi ser oss omkring i världen utifrån de värderingar som brukar kallas västerländska⁵, så är det fruktansvärt vanligt att kvinnor har det sämre än män, och det är också mycket vanligt att det får allvarliga konsekvenser. Vi kan inte undgå att uppröras.

Det måste inte vara som det är. Det går att påstå, eftersom ingen enskild lokal förklaring är universellt tillämplig och ingen konkret lokal företeelse har motsvarigheter överallt. De traditionella västerländska teorierna om att män och kvinnor har sådana medfödda egenskaper att en hierarkisk genusordning är oundviklig, de är motbevisade. Det vågar vi nog säga säkert vid det här laget. Det är inget litet resultat.

Människor sväljer sällan sitt eget samhälles officiella idékonstruktioner hela, och de flesta kan uppleva även vällegitimerade skillnader i makt och resurser som förtryck. ”Vi” kan inte anta att det ”vi” tolkar som orättvisa också är det i andra samhällen – men det bör vara möjligt att utveckla frågor som inte gör alla orättvisor osynliga, frågor som handlar om vad ”de” själva upplever som rätt och fel och i vilken mån det goda de själva definierar distribueras på ett sätt de själva definierar som felaktigt.

5. Men som ju långt ifrån är allena rådande i det så kallade Västerlandet, och inte heller finns de bara där. Vi borde nog hellre kalla dem upplysningsvärderingar.

Det jag talar om är feministisk forskning. Med det menar jag forskning som utgår från det kritiska antagandet att de förhållanden som råder mellan genuskategorierna inte är de bästa möjliga och att forskning därför bör handla om att förbättra dem. Det första och svåraste steget blir då att definiera vad vi kan mena med förbättring. Där utgör antropologin den svåraste utmaningen, därför att vi människor inte är överens om vad som är bra, men samtidigt är det just antropologisk kunskap som kan bli grundstenen. Den handlar inte bara om skillnader utan även om likheter, och det finns likheter, det gäller bara att inte ta genvägar till beskrivningen av dem.

Genusantropologin som helhet har på cirka trettio år avancerat från förhastade försök till universella hypoteser, via mer jordnära försök till förklaringar av de olika grader och former av förtryck som man snabbt fann, till en period av teoretisk frustration, subtila kunskapsteoretiska debatter och intensiv datainsamling. Genus var ett utmärkt begrepp att börja med, eftersom det fick oss att inse att frågorna som måste ställas inte bara handlar om kvinnor utan om relationerna mellan kvinnor och män och eventuella andra genuskategorier och för att det definierar en forskningsinriktning, en aspekt av allt samhälleligt liv. Men det räcker inte med detta enda begrepp. Nu måste vi vidare.

* * *

Ett stort TACK till de många antropologer och andra genusforskare jag diskuterat med genom åren! Framför allt till Lena Gemzöe och Kerstin Sundman som gav insiktsfulla kommentarer till denna artikel, och till Wilhelm Östberg som hjälpte mig med !kung-exemplet. Om något trots allt blivit fel är ansvaret givetvis mitt.

ATT LÄSA VIDARE

Tidiga insatser

Mead Margaret. 1975. *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World*. Penguin, Harmondsworth. (Första upplagan 1950.)

Reiter Rayna R (red). 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press.

Rosaldo Michelle Z. och Louise Lamphere (red). 1974. *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.

Översikter och antologier om genusantropologi

Brettell Caroline B. och Carolyn F. Sargent (red). 1993. *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, (Ett slags lärobok, centrala texter om teman som evolution, arkeologi, privat–offentligt, sexualitet, religion, släktskap, kolonialism ... Inledningar till varje tema.)

del Valle Teresa (red). 1993. *Gendered Anthropology*. Routledge, London.

di Leonardo, Micaela (red). 1991. *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley University of California Press.

Moore Henrietta. 1988. *Feminism and Anthropology*. Polity Press, Cambridge. (Nu lite gammal, men den var länge den bästa översikten och är fortfarande en bra lärobok, full av exempel.)

Morgen Sandra (red). 1989. *Gender and Anthropology. Critical Reviews for Research and Teaching*. American Anthropological Association, Washington DC.

Mukhopadhyay Carol C. och Patricia J. Higgins. 1988. Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977–1987. *Annual Review of Anthropology*, 17.

Quinn Naomi. 1977. Anthropological Studies on Women's Status. *American Review of Anthropology*, 6:181–225.

Sanday Peggy Reeves (red). och Goodenough, R. Galaher (red). 1990. *Beyond the Second Sex*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA.

Skildringar från olika delar av världen

Brandes Stanley. 1980. *Metaphors of Masculinity. Sex and Status in Andalusian Folklore*. University of Pennsylvania Press.

Dubish Jill (red). 1986. *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton University Press, Princeton.

Errington Frederick och Deborah Gewertz. 1987. *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology. An analysis of culturally constructed gender interests in Papua New Guinea*. Cambridge University Press, Cambridge.

Gullestad Marianne. 1984. *Kitchen-Table Society. A case study of the family life and friendships of young working-class mothers in urban Norway*. Universitetsförlaget, Oslo.

Weiner Annette B. 1988. *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

Om olika teman

Ardener Shirley (red). 1981. *Women and Space. Ground Rules and Social Maps*. Croom Helm, London.

Caplan Pat (red). 1987. *The Cultural Construction of Sexuality*. Tavistock, London.

Cornwall Andrea och Nancy Lindisfarne (red). 1994. *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. Routledge, London.

Goddard Victoria (red). 2000. *Gender, Agency and Change*. Routledge, London.

Harvey Penelope och Peter Gow (red). 1994. *Sex and Violence. Issues in Representation and Experience*. Routledge, London.

Hirschon Renée (red). 1984. *Women and Property – Women as Property*. Croom Helm, London.

MacCormack Carol och Marilyn Strathern (red). 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge.

Whitehead T.L. och M.E Conaway (red). 1986. *Self, Sex and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. University of Illinois Press, Urbana.

Några exempel på svensk genusantropologi (1990 och senare)

Antropologiska Studier, 46/47. 1990. Specialnummer: Genusdebatten.

Antropologiska Studier, 58–59. 1997. Kroppen, maskulinitet och sexualitet.

Fuglesang Minou. 1994. *Veils and Videos. Female Youth Culture on the Kenyan Coast*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm.

Gavanas Anna. 2001. *Masculinizing Fatherhood. Sexuality, Marriage and Race in the U.S. Fatherhood Responsibility Movement*. Dept. of Social Anthropology, Stockholm University, Stockholm.

Gemzöe Lena. *Feminine Matters: Women's Religious Practices in a Portuguese Town*. Stockholm Studie, Stockholm.

Hellmark Lindgren Birgitta. 1998. The Politics of Vietnamese Family Planning: Ethnography. Ur I-B Trankell (red). och L. Summers (red).: *Facets of Power and Its Limitations. Political Culture in Southeast Asia*. Kulturanthropologiska institutionen, Uppsala.

Holmqvist Tove. 2000. *The Hospital is a Uterus: Western Discourses of Childbirth in Late Modernity – a Case Study from Northern Italy*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm.

Kotalová Jitka. 1993. *Belonging to Others. Cultural Construction of Womanhood among Muslims in a Village in Bangladesh*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Uppsala.

Kugelberg Clarissa. 1999. *Perceiving Motherhood and Fatherhood. Swedish Working Parents with Young Children*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, Uppsala.

Mellström Ulf. 1995. *Engineering lives*. Linköping Studies in Arts and Science, Linköping.

- Mellström Ulf, 1999. *Män och deras maskiner*. Nya Doxa
- Sundman Kerstin. 1999. *Between the Home and the Institutions. The Feminist Movement in Madrid, Spain*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.
- Thurén Britt-Marie och Kerstin Sundman (red). 1997. *Kvinnor, män och andra sorter*. Carlssons, Stockholm.
- Udvardy Monica. 1990. *Gender and the culture of fertility among the Giriama of Kenya*.

REFERENSLISTA

- Abu-Lughod, Lila: *The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women*. Ur P. R. Sanday (red). och R.G. Goodenough (red). 1990. *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Antropologiska Studier*. 1981. Specialnummer 30–31. Women, Work and Households.
- Antropologiska Studier*. 1990. Specialnummer 46–47. Genusdebatten.
- Antropologiska Studier*. 1997. Specialnummer 58–59. Kropp.
- Bohman, Kristina. 1984. *Women of the Barrio. Class and Gender in a Colombian City*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge.
- Brandes, Stanley. 1980. *Metaphors of Masculinity. Sex and Status in Andalusian Folklore*. University of Pennsylvania Press.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York, London.
- Calhoun, Craig. 1995. *Critical Social Theory*. Blackwell, Oxford.
- Chodorow, Nancy. 1974. Family Structure and Feminine Personality. Ur *Woman, Culture and Society* (red). M.Z. Rosaldo och L. Lamphere. Stanford University Press, Stanford.

Driessen, Henk. 1983. Male sociability and rituals of masculinity in rural Andalusia. *Anthropological Quarterly*, 56:125-133.

Errington, S. 1990. Recasting, sex, gender and power: a theoretical and regional overview. I J.M. Atkinson (red). och S. Errington (red). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford University Press, Stanford.

Ethnos. 66:2:2001

Evers Rosander, Eva. 1991. *Women in a Borderland. Managing Muslim Identity where Morocco Meets Spain*. Stockholm Studies in Social Anthropology. Stockholm.

Gemzöe, Lena. 1993. Att vidga "det mänskliga". Om kvinno- och genusperspektiv i antropologi. *Kulturella perspektiv* nr 4.

Gemzöe, Lena, Tove, Holmquist, Don, Kulick, Britt-Marie, Thurén och Prudence, Woodford-Berger. 1989. Sex, genus och makt ur antropologiskt perspektiv. *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*, nr 1.

Gilmore, David D. 1990. *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity*. Yale Univ. Press, Yale och London.

Kulick, Don (red). 1987. *Från kön till genus*. Carlssons, Stockholm.

Kulick, Don. 1997. The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes. *American Anthropologist*, 99(3): 574-585.

Lamphere, Louise. 1987. *Feminism and Anthropology. The Struggle to Reshape our Thinking about Gender.* Ur C. Farnham (red). *The Impact of Feminist Research in the Academy.* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Linton, Sally. 1975. *Woman the Gatherer.* Ur R. Reiter (red). *Toward an Anthropology of Women.* Monthly Review Press, New York.

Marias, Julián. 1990. *La mujer en el siglo XX.* Alianza, Madrid.

Mascia-Lees, Frances E., Patricia, Sharpe och Colleen, Ballerino Cohen. 1989. *The Post-Modernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective.* *Signs* 15, 1-2:7-33

Meigs, A. 1990. *Multiple gender ideologies and statuses.* Ur P.R Sanday (red). och R.G. Goodenough (red) *Beyond the Second Sex.* PA: University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Moi, Toril. 1991. *Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture.* *New Literary History*, 22:4.

Moore, Henrietta. 1988. *Feminism and Anthropology.* Polity Press, Cambridge.

Moore, Henrietta. 1994. *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender.* Polity Press, Oxford.

Moore, Henrietta: *Whatever happened to women and men? Gender and other crises in anthropology.* Ur: H. Moore (red). 1999. *Anthropological theory today.* Polity Press, Cambridge.

- Morgen, Sandra (red). 1989. *Gender and Anthropology. Critical Reviews for Research and Teaching*. American Anthropological Association, Washington DC.
- Morris, Rosalind C. 1995. All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender. *Annual Review of Anthropology*, 24:67-92.
- Mukhopadhyay, Carol C. och Patricia J. Higgins. 1988. Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987. *Annual Review of Anthropology*, 17.
- O'Brien, Oonagh: Ethnic Identity, Gender and Life Cycle in North Catalonia. Ur V.A. Goddard, J.R. Llobera and C. Shore (red). 1994. *The Anthropology of Europe*. Berg, Oxford.
- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*. State University of New York Press, Albany.
- Ong, Aihwa. 1991. The Gender and Labor Politics of Postmodernity. *Annual Review of Anthropology*, 20:279-309.
- Ortner, Sherry. 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? Ur *Woman, Culture and Society*, M.Z. Rosaldo (red) och L. Lamphere (red). Stanford University Press, Stanford.
- Ortner, Sherry och Harriet, Whitehead (red). 1981. *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Quinn, Naomi. 1977. Anthropological Studies on Women's Status. *American Review of Anthropology*, 6: 181-225.
- Rosaldo, Michelle Z. 1974. Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview. Ur *Woman, Culture and Society*, M.Z. Rosaldo (red). och L. Lamphere (red). Stanford University Press, Stanford.
- Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. Ur *Toward an Anthropology of Women*, R. Reiter (red). Monthly Review Press, New York.
- Sacks, Karen. 1982. *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*. University of Illinois Press, Urbana.
- Sanday, Peggy R. 1981. *Female Power and Male Dominance. On the origins of sexual inequality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Shostak, Marjorie. 1990. *Nisa. The Life and Words of a !Kung Woman*. Earthscan, London.
- Strathern, Marilyn. 1993. Making Incomplete. Ur *Carved Flesh, Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*, V. Broch-Due (red). et al Berg, Oxford.
- Thurén, Britt-Marie. 1988. *Left Hand Left Behind. The Changing Gender System of a Barrio in Valencia, Spain*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm.
- Thurén, Britt-Marie. 1996. Om styrka, räckvidd och hierarki, samt andra genusteoretiska begrepp. *Kvinnvetenskaplig Tidskrift*, 3-4: 69-85.

- Thurén, Britt-Marie. 1998. Att erövra barerna. Former och platser för kulturell förhandling kring genus i Spanien. *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*, 3-4.
- Thurén, Britt-Marie: Det kan vara annorlunda: Om genusantropologins bidrag till feministisk forskning. I BM Thurén (red). 2002. *Genusvägar. En antologi om genusforskning*. Liber, Malmö.
- Thurén, Britt-Marie och Kerstin, Sundman (red). 1997: *Kvinnor, män och andra sorter*. Carlssons, Stockholm.
- Vale De Almeida, Miguel. 1997. Gender, masculinity and power in southern Portugal. *Social Anthropology* 5,2: 141-158.
- Visweswaran, Kamala. 1997. Histories of Feminist Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 26:591-621
- Wikan, Unni. 1991. *Könsroller och sexualitet i islam – en uppgörelse med vanföreställningar*. Ottar, 2.
- Wolf, Margery. 1992. *A Thrice-Told Tale. Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*. Stanford University Press, Stanford.
- Yanagisako, Sylvia Junko och Jane Fishburne Collier. 1987. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. I J.F. Collier (red). och S. J. Yanagisako (red). *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press, Stanford.
- Östberg, Wilhelm. 1993. *Bushfolket. Liv och ekologi i södra Afrika*. Carlssons, Stockholm.

TIDIGARE UTGIVET I SAMMA SERIE

Genusforskning inom juridiken

av fil. dr Eva-Maria Svensson

Genusforskning inom arkeologin

av fil. dr Elisabeth Arwill Nordbladh

Genusforskning inom teknikvetenskapen

av professor Lena Trojer

För innehållet i skrifterna svarar de enskilda författarna.

Högskoleverket är en central myndighet för frågor som rör universitet och högskolor. Verket arbetar med kvalitetsbedömningar, tillsyn, uppföljningar, utveckling av högre utbildning, utredningar och analyser, bedömning av utländsk utbildning och studieinformation.



i samarbete med

