



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Opiskelijakirjaston verkkojulkaisu 2004

Antropologian naisongelma

Laura Assmuth & Anna-Maria Tapaninen

Julkaisija: Helsinki: Gaudeamus, 1994
Julkaisu: Suomen antropologisen seuran julkaisu
ISBN 951-662-597-5
s. 136-195

Tämä aineisto on julkaistu verkossa oikeudenhaltijoiden luvalla. Aineistoa ei saa kopioida, levittää tai saattaa muuten yleisön saataviin ilman oikeudenhaltijoiden lupaa. Aineiston verkko-osoitteeseen saa viitata vapaasti. Aineistoa saa opiskelua, opettamista ja tutkimusta varten tulostaa omaan käyttöön muutamia kappaleita.

Helsingin yliopiston Opiskelijakirjasto
www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi
opiskelijakirjasto-info@helsinki.fi



Antropologian naisongelma

1800-luvun lopun evolutionistisen antropologian eräät keskeiset kiinnostuksen kohteet, jako julkiseen ja yksityiseen elämänpiiriin sekä kiista varhaisen patriarkaatin olemassaolosta, liittyivät olennaisesti kysymyksiin sukupuolten välisistä suhteista ja työnjaosta.¹ Evolutionistit kiinnittivät erityisesti huomiota naisen paikkaan yhteiskunnassa. Naisten ja miesten erilliset elämänpiirit olivat viktoriaanisen tieteellisen ajattelun perusta. Nainen edusti perhettä kotia, siis yksityistä, mies yhteiskuntaa, julkista elämänpiiriä.

Myös Karl Marxin ja Friedrich Engelsin historiallisessa materialismissa oli keskeisellä sijalla tuotannon ja uusintamisen jakaman julkisen ja yksityisen elämänpiirin erottaminen. Mutta toisin kuin useimmat aikansa tutkijat, Engels ei pitänyt viktoriaanista patriarkaalista ydinperhettä evoluution viimeisenä ja lopullisena vaiheena. Myöhempään antropologiseen naistutkimukseen voimakkaasti vaikuttaneessa teoksessaan *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä* (1884) Engels kehittää edelleen ajatuksia, joita Lewis Henry Morgan oli esittänyt teoksessaan *Ancient Society* (1877). Morganin mukaan kommunaalisesti organisoidussa primitiivisessä kulttuurissa oli vallinnut sukupuolten välinen tasa-arvo ja demokratia. Naissukupuolen maailmanhistoriallinen tappio liittyikin Engelsin mukaan niihin muutoksiin, joita valtiomuodon kehitys sai aikaan, kuten työnjaon monimutkaistumiseen, teknologian kehittymiseen sekä yksityisomistuksen syntyyn (Silverblatt 1991, 144-145).

Kasvava kiinnostus naisen asemaan ei kuitenkaan johtunut vain evolutionististen aatteiden vaikutuksesta, vaan taustalla olivat myös viktoriaanisen ajan yhteiskunnalliset ja poliittiset kysymykset. Tärkeä voima oli feministiliike, erityisesti naisten äänioikeutta ajanut suffragettiliike. Se kyseenalaisti näkemykset naisten roolien ajattomuudesta ja 'luonnollisuudesta'. Tässä oman aikansa kiistakysymyksessä evolutionistit asettuivat varsin perinteiselle kannalle (Di Leonardo 1991, 3). Esimerkiksi Herbert Spencerin mukaan naiset olivat aina olleet sosiaalisen kehityksen eri vaiheiden passiivisia uhreja, kunnes kehityksen huipulla heistä oli tullut sen saavutusten yhtä passiivisia vastaanottajia. Muutamin poikkeuksin Spencer piti naisia kykenemättöminä toimimaan aktiivisissa taloudellisissa rooleissa. Naisten panos, niin yhteiskunnallisen järjestyksen säilyttämisessä kuin sen kehittämisessäkin, oli merkityksetön. Naisen taloudellinen toiminta, hänen työssäkäyntinsä, oli Spencerille merkki naisen alhaisesta asemasta ja huonosta kohtelusta. (Fee 1973.)

Kuten aikanaan evolutionistisessa antropologiassa, niin myös sittemmin funktionalistisissa näkemyksissä naisten elämänpiiri oli teorian keskiössä, aina 1920-luvulta eteenpäin. Naiset olivat myös läsnä monien funktionalistien etnografioissa, tosin vielä äänettöminä ja ulkoapäin tarkasteltuina. 'Äänettömyydestä' huolimatta naisilla katsottiin kuitenkin olevan tärkeä merkitys sosiaalisessa elämässä. Naiset ylläpitivät perhettä ja siirsivät kulttuuria eteenpäin jälkeläisilleen. Bronislaw Malinowskin mukaan jokaisessa yhteiskunnassa juuri perhe määrittää yksilöiden ensisijaiset suhteet. Perhe ymmärrettiin nimenomaan ydinperheenä, tosin Malinowski painotti perhemuotojen eroja eri kulttuurien välillä, ollen myös hyvin tietoinen perheinstituution tehtävistä suhteessa muihin instituutioihin (Kuper 1988, 109-110, 186-192; ks. myös Collier & Rosaldo & Yanagisako 1982).

Malinowskin (1913; ks. Moore 1988, 23) varhaisen määritelmän mukaan perhe koostui: 1) yhtenäisestä sosiaalisesta yksiköstä, joka on erotettavissa toisista samanlaisista yksiköistä; 2) fyysisestä paikasta (koti), jossa lastenhoitoon ja kasvatukseen kuuluvat toimet suoritetaan; 3) erityisistä tunnesiteistä (rakkautesta) perheenjäsenten kesken. Mutta myös nämä yleismaailmallisiksi ymmärretyt määreet, eivät yksin perhemuodot, ovat pitkälti kulttuurisidonnaisia. Tämä käy selvästi ilmi tarkasteltaessa jälkeläisten hoivaamiseen liittyviä instituutioita eri kulttuureissa eri aikoina. Kyseinen perheen määritelmä ilmentääkin viktoriaanisia ideoita kodista ja perheestä pakopaikkana ja rauhan satamana.

Miesten harjoittama ja miesten määrittämä antropologia ei siis ole koskaan unohtanut naisia - ongelmallisia ovat kuitenkin olleet ne tavat, joilla naisia on tarkasteltu. Nainen on antropologisessa perinteessä yleensä aina liitetty suvun, perheen ja kodin piiriin, nainen subjektina onkin varsin myöhäinen ilmiö antropologisessa kirjallisuudessa. Malinowskin oppilaista poikkeuksen muodostivat sellaiset naisantropologit kuin Audrey Richards ja Phyllis Kaberry, jotka pyrkivät tutkimuksissaan ottamaan juuri naiset huomioon. Richardsin

¹ Haluamme kiittää Ulla Vuorelaa kritiikistä ja Tapio Nisulaa avusta, kannustuksesta ja tarkkanäköisyydestä.

Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia (1956) oli ensimmäinen yksityiskohtainen kuvaus naisten rituaalista, nimenomaan rituaaliin osallistuvien naisten näkökulmasta tarkasteltuna. Phyllis Kaberry toteaa teoksessaan *Aboriginal Women: Sacred and Profane* (1939, xii-xiii): "Tämän kirjan huomion keskipisteenä ovat naiset... naiset on tässä tutkimuksessa nähty suhteessa ympäristöönsä ja heimokulttuuriinsa sen kaikissa muodoissa."

Sukupuolirooleista oltiin kiinnostuneita myös amerikkalaisen kulttuuri ja persoonallisuus -koulukunnan piirissä. Margaret Mead pyrki osoittamaan kulttuurirelativistisissa tutkimuksissaan *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935) ja *Male and Female* (1949) sukupuoliroolien varioivan eri kulttuureissa. Tutkimukset olivat omiaan vahvistamaan käsitystä, että sukupuoliroolit eivät ole biologisesti (anatomisesti ja fysiologisesti) määrättyjä, vaan sosiaalisesti ja historiallisesti vaihtelevia. Mead väitti, että esimerkiksi Uuden-Guinean Tchamboli-heimon miehen odotettiin olevan lempeitä, myöntyväisiä ja avuttomia, naisten puolestaan rohkeita, aloitteellisia ja vastuunkantajia taloudellisissa asioissa. Arapesh-heimon keskuudessa sekä miesten että naisten roolit suuntautuivat kotiin ja lastenhoitoon. Sukupuolieroja ei muutoinkaan korostettu ja aggressiivista käyttäytymistä vältettiin. Mundugumorien parissa taas sekä miesten että naisten uskottiin olevan luonnostaan aggressiivisia.

Antropologinen näkökulma oli kuitenkin varsin miehinen aina 1960-luvun lopulle asti. Ehkä ratkaisevaa, ajatellen ns. naisnäkökulman ja feministisen antropologian esiinmarssia, olivat 1960-luvun lopun yhteiskunnallinen liikehdintä ja feminististen aatteiden nousu länsimaissa. 1970-luvulla alkoikin ilmestyä naisen asemaa käsitteleviä teoreettisia pohdintoja ja etnografisia uudelleentulkintoja. Eräs tämän vaiheen keskeinen antropologinen teos on Annette Weinerin *Women of Value, Men of Renown* (1976), joka on uudelleentulkinta Malinowskin kuuluisaksi tekemästä Trobriand-saarten kulttuurista.

Weiner ei tyydy vain täydentämään Malinowskin ja myöhempien Trobriandeja tutkineiden (mies)antropologien etnografista aineistoa naisia koskevien huomioiden osalta, vaan hän tarkastelee trobriandilaista kulttuuria kokonaisuudessaan naisten näkökulmasta. Weiner osoittaa, miten Malinowskin, miehen ennakkonäkemyksensä ja funktionalistisen tulkintakehikkonsa sokeuttamana, oli mahdoton nähdä naisten harjoittaman rituaalisen vaihdon merkitystä ja laajuutta. Malinowski kiinnitti huomionsa ennen kaikkea miesten harjoittamaan rituaaliseen ja symboliseen kula-vaihtoon.² Weinerin mukaan naisilla on oma kula-vaihdon järjestelmänsä, ja vielä merkittävämpää on, että kaikkein näyttävimmät ruoan ja arvoesineiden jakelut ja vaihdon muodot tapahtuvat naisten organisoimissa ja johtamissa hautajaisseremonioissa. Miesten välisen vaihdon maailmaa täydentää ja lävistää siis toinen, naisten järjestelmä, jonka puitteissa naiset julkisesti vaihtavat feminiiniseksi määriteltyjä arvoesineitä ja kilpailevat korkein panoksien arvovallasta. Naisten valta ja asema trobriandilaisessa kulttuurissa perustuvat Weinerin mukaan siihen, että he kontrolloivat trobriandilaisessa maailmankuvassa keskeisiä elämän vaiheita: syntymää ja kuolemaa. Miehet saattavat arkipäivän keskusteluissa puhua halventavaan sävyyn vaimoistaan, mutta esimerkiksi sukulaisten kuollessa he aikaa ja voimia säästämättä auttavat vaimoiaan keräämään kokoon ja valmistamaan mahdollisimman suuren ja näyttävän hautajaisseremoniassa lahjoitettavien esineiden kokoelman. Naisten 'puuhat' ovat koko yhteiskuntaa ajatellen olennaisen tärkeitä ja myös miehet tunnustavat ne teoillaan sellaisiksi.

Weinerin rakentamaa kuvaa trobriandilaisten naisten kulttuurista on sittemmin myös kritisoitu. Weinerin analyysia voidaan tarkastella onnistuneena yrityksenä nähdä aiemmissä tutkimuksissa piiloon jääneitä kulttuurisia käytäntöjä ja merkityksiä, mutta myös kriittisesti kysyen, miten Weinerin uudelleentulkinta on tehty, millaisiin perusteisiin se nojaa. Marilyn Strathern (1981a) arvostelee Weineria siitä, että tämä pyrkii analyysissään universaalin naiseuden ymmärtämiseen. Onko tällaisen postuloiminen edes mahdollista? Ovatko Trobriandien naiset tyypitapaus eri kulttuureiden naisia yhdistävästä naiseuden olemuksesta?

Miehinen harha

Edwin Ardener oli ensimmäisiä antropologeja, joka kiinnitti huomiota miehen ennakkonäkemyksen merkitykseen antropologisissa selityksissä. Hänen artikkelinsa *Belief and the Problem of Women* (1972) oli voimakas funktionalistisen kenttätutkimuksen kritiikki. Funktionalistien "oletetun objektiivista" kenttätutkimusta Ardener kritisoi ennen kaikkea metodin "kyvyttömyydestä sisällyttää puolet ihmisistä totaaliseen analyysiin" (mts. 139). Ardenerin mukaan funktionalistisen havaintomallin seurauksena naisista puhutaan vain miesten kautta, naisten itsensä jäädessä havainnoinnin kohteiksi ilman mahdollisuutta itseilmaisuuksiin.

² Kyseessä on vaihdon tai vaihtokaupan muoto, jossa kahdenlaisia arvoesineitä, kaulakoruja ja rannerenkaita, kierrätetään vastakkaisiin suuntiin Uuden-Guinean kaakkoispuolisissa saaristossa.

Ardenerin mukaan yleensä vain miespuolisten informanttien tarjoamat mallit, heidän maailmankuvansa, ovat antropologeille tuttuja. Tämä johtuu siitä, että tutkijat ovat joko itse miehiä tai sellaisia naisia, jotka ovat saaneet koulutuksen miehisen tieteenalan piirissä. Antropologia järjestää maailmaa miehisen mallin mukaisesti. Miehin harha, androsentrisyys, on Ardenerin mukaan siis kiinnittynyt itse tutkimustraditioon. Myöhempi kritiikki on kiinnittänyt enemmän huomiota siihen ehkä vielä perustavanlaatuisempaan harhaan, joka on seurausta länsimaisen kulttuurin ihmis- ja maailmankuvasta (ks. esim. Rogers 1978; Strathern 1987a). Tämä kritiikki on Ardenerin analyysissä läsnä implisiittisesti. Myös hänellä on taustaoletuksena, että miehisen harhan vääristyttämä antropologia on nimenomaan länsimainen ajatusrakennelma ja tutkimustraditio.

Ardener (1972) tarkastelee "naisten ongelmaa" ensinnäkin teknisenä eli kenttätöön käytäntöihin liittyvänä ongelmana. Hän olettaa, että kenttätöössä naiset ovat tutkijan kannalta huomattavasti tavoitettavissa kuin miehet. Etnografin ja tutkittavien väliset kommunikaatiovaikeudet ajavat etnografin miesten pariin. Kenttätöökäytäntöjen takana on kuitenkin analyttinen ja paljon vakavampi ongelma: jos etnografien muodostamat mallit tutkittavista yhteiskunnista ovat peräisin kyseisen yhteiskunnan miespuolisilta jäseniltä, voidaan kysyä Ardenerin (1972, 137-138) tavoin, miten tuo toinen ihmisjoukko - "puolet tai yli puolet normaalista ihmispopulaatiosta" - saa äänensä kuuluviin tutkimusten sivuilla?

Ardenerin mukaan yhteiskunnan dominoivat ryhmät luovat yhteiskuntaa selittävät mallit ja hallitsevat ilmaisumuodot sekä kontrolloivat niitä. Vaiennetut ryhmät pystyvät vain puutteellisesti ilmaisemaan itseään. Ardenerin teoria ei tarkoita, että vaiennettu ryhmä olisi tosiasiallisesti hiljainen tai mykkä. Hän ei myöskään väitä, että esimerkiksi naisia ei olisi tutkittu. Naiset ovat esillä jo klassisissa etnografioissa, mutta he pysyvät vaiennettuina, koska heidän oma todellisuutensa ja maailmankuvansa, oma mallinsa, ei pääse esille. Tosin heidän oma mallinsa ei edes välttämättä toteudu tai sitä ei voida edes ilmaista dominoivan ryhmän käsittein. Naiset eivät kuitenkaan ole mykkiä. Heidän todellisuutensa tavoittaminen edellyttää niiden symbolisten ja rituaalisten muotojen analyysia, joiden kautta naiset tyypillisesti ilmaisevat itseään. Naisten omat mallit voivat kuitenkin olla myös enemmän tai vähemmän yhteneviä dominoivien mallien kanssa (Mts. 136; E. Ardener 1975, 21-22.)

Ardener (1972, 143-53) käyttää etnografisena esimerkkinä Kamerunin Bakweri-heimon rituaaleja, joissa naiset ja tytöt liitetään merenneitohenkien maailmaan. Nämä rituaalit rikkovat bakwerikulttuurin dominoivaa mallia, jonka mukaan ihmiskuntaa edustaa fyysisesti rajattu kylä ja villiä luontoa edustavat kylää ympäröivät metsä ja meri. Bakwerinaiset vetävät rajan villin luonnon ja ihmiskunnan välille toisin kuin bakwerimiehet. Naiset määrittävät maailmansa rajat siten, että he elävät naisina miesten villissä luonnossa ja samanaikaisesti osittain miesten ihmiskunnassa, kylän aitojen sisällä. Naisten keräily- ja viljelytyöt tehdään metsässä, lisäksi heidän tärkeimmät rituaalinsa koskevat meren henkiä. Miesten ja naisten tulkinnat merenneitohenkien rituaalista ovatkin erilaiset. Dominoivan, naisten osittain jakaman mallin näkökulmasta rituaalissa on kyse naisten parantamisesta vaarallisten henkien vaikutuksesta ja heidän tekemisestään yhteiskunta- ja naimakelpoisiksi. Mutta naisille rituaali merkitsee muutakin: se on naiseksi tulemisen siirtymäriitti ja portti vain naisten tuntemaan henkiyhteisöön, jonka tunnusmerkkinä riitin läpikäynyt nainen kantaa henkinimeä.

On siis useita tekijöitä, jotka tekevät antropologisista tulkinnoista androsentrisiä. Yleistäen voitaisiin todeta, että nämä tekijät liittyvät antropologiseen tutkimustraditioon ja toisaalta tutkimuskohteeseen. Havainnollistamme ja tulkitsemme edelleen Ardenerin näkemystä erottamalla viisi erilaista miehisen harhan tasoa jotka ovat vaikuttaneet naisia koskeviin tulkintoihin. Määrittelemme tasot seuraavasti:

1. länsimainen kulttuuri ja yhteiskunta
2. antropologinen teoria
3. antropologinen käytäntö
4. tutkittavien yhteiskuntien miesten mallit
5. tutkittavien yhteiskuntien naisten mallit

Eri tasojen synnyttämät harhat vahvistavat ja tukevat toisiaan. Ardener kiinnittää huomiota toisen ja kolmannen tason yhteenkiinnittymiseen. Tutkimustraditio ikään kuin pakottaa antropologin näkemään tutkittavan kulttuurin dominoivien mallien mukaisesti. Kyseistä tendenssiä vahvistaa kenttätöökäytäntö, jossa informaatio kerätään vain kulttuurin miespuolisilta edustajilta. Ardenerin näkemystä voidaan pitää universalisoivana: antropologiset teoriat kiinnittyvät androsentriseen länsimaiseen kulttuuriin, ja samaten tutkittavat kulttuurit oletetaan dominoivien malliensä osalta androsentrisiksi. Ardenerin etnografisesta analyysistä voidaan päätellä, että naisten malli on osittain erillinen, vaikka se kiinnittyykin dominoivaan malliin. Tätä Ardener ei analyysissään kuitenkaan tuo selkeästi esiin eikä liioin pidä ongelmana. Tulkitsemme Ardeneria siten, että tulkinnan eri

tasojen harhoista tietoisien tutkijan on mahdollista yltää myös viidennelle, yleensä piilossa olevien naisten mallien tasolle. Ardener (1972) osoittaa tämän oman kenttätutyönsä sensitiivisessä uudelleenarvioinnissa, jossa hän pyrkii tarkastelemaan materiaaliaan tietoisesti naisten mallien kautta.

Ardenerin puheenvuoro herättää joukon kysymyksiä, jotka ovat antropologisen naistutkimuksen kannalta mitä keskeisimpiä. Miten naisten mahdollisesti erilliset mallit ja miesten dominoivat mallit suhteutuvat toisiinsa? Onko perusteltua olettaa, että miesten mallit ovat aina dominoivia ja naiset vaiennettuja? Voidaanko yleensä puhua kahdesta erillisestä mallista? Hyödynnäme jatkossa ajatusta eri tasojen harhoista tarkastellessamme teoreettisia suuntauksia, joiden avulla antropologian naisongelmaa on lähestytty aina 1970-luvulta alkaen.

Universalistiset lähtökohdat

Seuraavaksi tarkastelemme kahta lähestymistapaa, jotka Diane (1983, 245-246; ks. myös Strathern 1987b, 284-285) on nimennyt universalistiseksi ja evolutionistiseksi kannaksi. Universalistisen näkökulman mukaan antropologian tehtävänä on etsiä Sukupuolten välistä eriarvoisuutta sen kaikissa muodoissa. Evolutionistisen tarkastelutavan mukaan länsimaiset teoreettiset ja sosio-kulttuuriset oletukset ja olosuhteet puolestaan estävät meitä hahmottamasta tasa-arvoa vieraisissa yhteyksissä, täten unohtamme helposti, että hierarkkiset suhteet kuvaavatkin tosiasiallisesti vain tiettyä historiallista tilannetta.³ Aloitamme universalististen näkemysten tarkastelulla, seuraavassa luvussa siirrymme niiden kritiikkiin, jonka jälkeen esittelemme evolutionistisen lähestymistavan.

Jo 1970-luvun puolivälissä kirjoitetuissa teoreettisissa artikkeleissa oli selvästi esillä universalististen ja kulttuurispesifien hahmotusten, yleispäteviksi katsottujen ja kulttuurien moninaisuuden puolesta puhuvien väitteiden välinen jännite, joka on toki tyypillinen antropologiselle hankkeelle yleensäkin. Universalistinen lähtökohta kiteytyy varsin yksinkertaisesti seuraavassa väitteessä: naiset ovat kaikissa yhteiskunnissa alempiarvoisessa asemassa kuin miehet, tämä koskee niin (länsimaisten) tutkijoiden omaa yhteiskuntaa kuin tutkittaviakin kulttuureja (Ortner 1974, 66-71; Rosaldo 1980, 394; Rosaldo & Lamphere 1974, 3).

Universalistisen väittämän yksinkertaisuus johti radikaaleihin tulkintoihin naisten ja miesten välisistä yleisistä eroista. Kiinnostuksen kohteina oli naiseuden ja miehuuden määrittäminen sinänsä sekä toisaalta työnjakoon ja valtasuhteisiin liittyvä eriarvoisuus. Sukupuolten välisen epäsymmetrian ymmärtämisen kannalta molemmat aspektit olivat tärkeitä. Keskeisenä ongelmana oli universaalien kulttuuristen rakenteiden esiintuominen. Niiden ymmärtämistä pidettiin edellytyksenä myös kulttuurisen vaihtelun ymmärtämiselle ja tarpeellisille yhteiskunnallisille muutoksille. On merkillepantavaa, että yhtenä lähtökohtana olivat empiiriseen aineistoon perustuvat yleistykset. Nämä yleistykset eivät olleet siis vain ideologisesti värittyneitä spekulatioita, vaan ne perustuivat etnografisiin kuvauksiin naisista eri kulttuureissa.

Kun naiseutta ja miehisyttä tarkastellaan yleisimmällä mahdollisena tasona, mielenkiinto kohdistuu luontevasti naisten ja miesten välisten erojen fundamentaalisimmalle tasolle, biologisten erojen alueelle. Antropologisen tutkimuksen kiinnostuksen kohteena eivät kuitenkaan yleensä ole olleet kyseiset erot sinänsä, vaan niiden sosio-kulttuurinen määräytyminen ja määrittäminen (ks. Hastrup 1978; Ortner 1974, 71). Antropologisen naistutkimuksen eräänä keskeisenä lähtökohtana onkin ollut sukupuolen sosio-kulttuurisen rakentumisen taustalla olevien universaalien prosessien ja rakenteiden hahmottaminen. Biologinen tosiasiahan on, että vain naiset menstruovat, ovat raskaana, synnyttävät ja imettävät lapsia. Lähtökohdan yleisyys voi kuitenkin johtaa sekä antropologisesti mielekkäisiin kysymyksenasetteluihin että sellaisiin johtopäätöksiin, joissa biologinen determinismi yhdistyy etnosentrismiin.

Antropologit ovat tutkineet reproduktiivisten tehtävien⁴ yhteiskunnallista ja symbolista merkitystä etenkin kahden dikotomian avulla: luonnon ja kulttuurin sekä toisaalta yksityisen ja julkisen sfäärin vastakkainasettelun kautta. Esittelemme kyseisten dikotomioiden merkityksestä käytyä keskustelua suhteellisen laajasti kahdestakin syystä. Ensinnäkin ne ovat olleet antropologisen naistutkimuksen kannalta keskeisiä teemoja yleisyytensä takia ja toisaalta tämän keskustelun kautta voidaan jäsentää myös erilaisia vaihtoehtoisia lähestymistapoja.

³ Bell (1983, 245-246) luonnehtii näkökulmia seuraavasti: "evolutionistit" tarjoavat romanttisia rekonstruktioita kauan sitten menetetyistä menneisyydestä, mutta "universalistit" etsivät epähistoriallisia formulointeja nykyisistä miesten ja naisten välisistä suhteista, analyysin tarkoituksena silmälläpitäen nämä formuloinnit ulotetaan menneisyyden hallintajärjestelmiin ja niitä sovelletaan monikulttuurisesti."

⁴ Uusintamisen tai reproduktion käsitettä käytetään useissa, osittain keskenään ristiriitaisissa merkityksissä. Reprodutio voidaan ymmärtää: 1) biologisena reproduktiona; 2) työvoiman uusintamisena, jolloin se asetetaan vastakkain tuotannon kanssa; ja 3) laajimmillaan yhteiskunnallisen järjestyksen, ideologioiden ja kulttuurin uusintamisena.

Michelle Rosalton (1974) mukaan julkisen ja yksityisen sfäärin eriytyminen on universaali ilmi, jonka taustalla on naisten (luonnollinen) sitoutuminen äitiyden kautta lasten- ja kodinhoitoon, yksityisellä alueella. Kodin sfääri on siten naisten yksityinen alue, joka sisältää "ne minimaaliset instituutiot ja toimet, jotka on järjestetty välittömästi äidin tai useiden äitien ja heidän lastensa ympärille" (mts. 23). Julkisuus taas voidaan käsittää "niiksi toimiksi, instituutioiksi ja liitoiksi, jotka yhdistävät, asettavat arvojärjestykseen, organisoivat tai sisältävät yksittäiset äiti-lapsi ryhmät" (mts. 23). Tämän tilallisen jaon seurauksena naisten sfääri ja myös naisten toimintamahdollisuudet supistuvat, mutta seurauksena on myös yhteiskunnan rakenteellinen jako: miehet ovat vastuussa yhteiskunnasta kokonaisuudessaan, kun taas naisten vaikuttamismahdollisuudet rajoittuvat kotitalouksien alueelle. Naisten syrjinnän taustalla on yksityisen ja julkisen alueen rakenteellinen erottaminen ja naisten sitoutuminen ensinmainittuun. Kaikkia yhteiskunnallisen toiminnan, päätöksenteon ja vallankäytön kannalta keskeisiä instituutioita, niin poliittisia, taloudellisia kuin uskonnollisiakin, johdetaan julkiselta alueelta käsin kotitalouksien ollessa hierarkkisesti alemmalla tasolla kuin kyseiset instituutiot.

Naiset saavuttavat valtaa ainoastaan silloin, kun he pystyvät ylittämään rajan, toimimaan julkisella sfäärillä miesten rinnalla. Tämän näkemyksen mukaan julkinen sfääri on siis aina hierarkkisesti korkeammalla tasolla ja arvostetumpi kuin yksityinen alue. Elämänpiirien eriarvoisuuden on yleensä selitetty johtuvan julkisen sfäärin taloudellisista ja poliittisista funktioista. Todellisen tasa- von edellytyksenä olisikin, että miehet toimisivat naisten tavoin yksityisellä alueella. Julkisen ja yksityisen välinen ero liittyy läheisesti muihin käsitteellisiin vastakkaisuuksiin, esimerkiksi perheen ja valtion, uusintamisen ja tuottamisen, käyttöarvojen ja vaihtoarvojen välisiin jännitteisiin (ks. Sacks 1975). Rosalton (1980) on myöhemmin korostanut, että dikotominen jako julkiseen ja yksityiseen alueeseen ei tarkoita sitä, että miehet hallitsisivat julkista aluetta ehdottomasti. Kyse on pikemminkin suhteellisesta erosta. Mutta, vaikka naisilla olisikin valtaa sekä omia autonomisia sosiaalisia organisaatioita, vaikuttaisi siltä, että miehet hallitsisivat merkittävimpiä instituutioita ja naisten valta olisi aina ehdollista ja rajoitettua.

Naisten ja miesten toiminta-alueiden erot vaikuttavat myös niihin suhteisiin, joita heillä on yhteisön ulkopuoliseen maailmaan. Miehet ovat suuremmissa kosketuksissa esimerkiksi valtiovallan edustajiin (ks. esim. Reiter 1975b) - ja tutkimusta tekeviin antropologeihin. Eräänä seurauksena onkin antropologinen androsentrismi miesten valta-asema tutkittavissa yhteisöissä johtaa siihen, että miesten mallit ovat naisten malleja helpommin antropologien ulottuvilla. Miesten toimet ovat näkyvämpiä ja ne vaikuttavat merkittävimmit ja selvemmin hahmotettavilta. Yksinkertaistavia malleja esitetään myös ulkopuolisille, myös naiset saattavat käyttää niitä määrittelyissään - naisten yksityisen alueen jäädessä salatuksi ja "mykkien" mallien alueeksi (E. Ardener 1975, 22).

Rosalton (1974) näkemyksen keskeiset oletukset ovat seuraavat: 1) julkisen ja yksityisen välinen jako on universaali; 2) tämä jako on analoginen miesten ja naisten elämänpiirien erillisyyden kanssa johtuen naisten reproduktiivisten tehtävien luonteesta; 3) julkinen ja yksityinen sfääri sekä vastaavasti myös miesten ja naisten maailmat asettuvat hierarkkisesti siten, että valta keskittyy aina julkiselle alueelle ja miesten käsiin.

Sherry Ortner on merkittävässä artikkelissaan *Is Female to Male as Nature is to Culture?* (1974) tarkastellut julkisen ja yksityisen välisen rakenteellisen jaon symbolisia ulottuvuuksia. Hänen lähtökohtanaan on Claude Levi-Straussin näkemys eri sfäärien sekä luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelun analogisesta suhteesta. Yksityinen sfääri on ennen kaikkea biologinen yksikkö, kun taas julkinen sfääri on sosiaalisesti ja kulttuurisesti keskeisten liittojen ja suhteiden verkosto. Ortner on kehittänyt tulkintaansa edelleen väittäen, että miehet liitetään kulttuurisesti 'kulttuuriin' koska he kontrolloivat julkisuutta ja sosiaalista järjestystä kokonaisuudessaan. Naiset liitetään vastaavasti 'luontoon' koska he hoitavat biologisiksi tai luonnollisiksi määritellyjä tehtäviä yksityisellä sfäärillä, joka nähdään yleensä aina alisteisena elämänpiirinä. Kulttuurilla tarkoitetaan tässä inhimillistä tietoisuutta ja sen tuotteita, joiden avulla ihmiset pyrkivät saavuttamaan luonnon kontrollin. Jokaisessa kulttuurissa tehdään ainakin implisiittisesti ero luonnon ja kulttuurin välille.

Ortner (1974, 68-69) jakaa antropologisen naistutkimuksen ongelmien lähtökohdat kolmeen tasoon; 1) universaali tosiasia naisten kulttuurisesti toisarvoisesta asemasta jokaisessa yhteiskunnassa; 2) naisia koskevat erityiset ideologiat, symbolisaatiot ja sosiostrukturaaliset järjestykset, jotka vaihtelevat suuresti kulttuurista toiseen; 3) naisten tekemisiin, kontribuutioon, voimavaroihin, vaikutusvalttaan jne. liittyvät havainnoitavissa olevat seikat, jotka ovat usein ristiriidassa kulttuurisen ideologian kanssa. Ortner on kiinnostunut erityisesti ensimmäisestä tasosta, myös toista tasoa hän pitää tärkeänä tutkimuskohteena. Hänen asenteensa viimeiseen tasoon on seuraava:

Lähestymistapani kannalta, kolmannen tason osalta, on selvää, että pitäisin virheellisenä keskittymistä pelkästään naisten tosiasiallisiin voimavaroihin, jotka tosin jäävät vaille kulttuurista tunnustusta ja ar-

vostusta, ymmärtämättä ensin kaiken kattavaa ideologiaa ja kulttuurin perimmäisiä oletuksia, jotka leimaavat tällaiset voimavarat triviaaleiksi (mts. 69).

Ortnerin analyysi ei kuitenkaan päädy vain yksinkertaisen strukturalistisen - naiset:miehet::luonto:kulttuuri (mitä naiset ovat suhteessa miehiin sitä luonto on suhteessa kulttuuriin) - suhteen toteamiseen. Naisia ei samaisteta luontoon, vaan naisten katsotaan ainoastaan olevan "lähempänä luontoa kuin miesten" (mts. 73). Naisten fysiologisten ominaisuuksien merkitys havainnollistuu nyt kolmiulotteisen prosessin kautta (mts. 73-74, 76-77, 81): 1) Naisen keho ja sen funktiot (menstruaatio, raskaus, synnytys) sitovat naiset luonnon alueelle, siis selvemmin kuin miesten fysiologiset ominaisuudet. 2) Naisen keho ja sen funktiot asettavat naiset sellaisiin sosiaalisiin rooleihin (imetys, lastenhoito), joita pidetään kulttuurisesti alempiarvoisempina kuin miesten rooleja. 3) Naisen traditionaaliset sosiaaliset roolit yhdessä naisen kehon ja sen funktioiden kanssa puolestaan takaavat naiselle erilaisen psyykkisen rakenteen, joka myös sijoitetaan lähelle luontoa (feminiininen psyyke ja persoonallisuus ilmenevät konkreettisina tuntemuksina kietoutuen ihmisiin ja esineisiin sekä toisaalta subjektiivisina ja välittöminä kokemuksina). Itse asiassa nainen asettuu välittävään asemaan suhteessa luonnon ja kulttuurin kategorioihin.

Ortnerin mukaan naisten asemalla kulttuurin ja luonnon välissä on useita seurauksia (mts. 84-86). Ensinnäkin se on vastaus kysymykseen, miksi naiset ovat hierarkkisesti alemmalla tasolla kuin miehet Toisin sanoen koska kulttuuri asettuu luonnon yläpuolelle myös miehet kulttuurin edustajina asettuvat naisten yläpuolelle. Toiseksi kulttuurin ja luonnon välimaastossa oleminen merkitsee, että naisilla on välittävä tehtävä luonnon ja kulttuurin välillä. Naiset ovat avainasemassa silloin, kun luonnosta 'tehdään' kulttuuria esimerkiksi lasten socialisaation yhteydessä. Kolmas seuraus on naisia koskevien symbolisaatioiden epämääräisyys, moniselitteisyys tai kaksikulotteisuus. Nainen edustaa usein sekä elämää että kuolemaa, häntä kuvataan toisaalta noidaksi, toisaalta jumalattareksi.

Merkittävänä universalistisena teoreettisena lähtökohtana voidaan pitää myös Gayle Rubinin (1975) esittämää, marxilaiseen, psykoanalyttiseen ja strukturalistiseen teoriaan pohjautuvaa synteisiä sukupuolen "poliittisesta taloudesta". Rubinin lähtökohtana on Levi-Straussin näkemys naisten vaihdosta yhteiskunnallisen järjestyksen keskeisenä edellytyksenä ja perustana: insestikiellon ja eksogamian varaan rakentuva naisten suora tai epäsuora vaihto luo yhteiskunnan synnylle välttämättömän vaihto- ja liittolaisuusjärjestelmän. Rubinin mukaan sukulaisuus onkin sukupuolijärjestelmän ymmärtämisen kannalta keskeinen instituutio: sukulaisuus merkitsee sosiaalisten suhteiden organisoimista. Organisoiminen merkitsee vallan organisoimista, mutta valta on organisoijien, lahjojen vaihtajien eli miesten käsissä, ei lahjojen, siis esimerkiksi naisten hallittavissa. Täten miehillä on tiettyjä oikeuksia suhteessa naispuolisiin sukulaisiinsa, sen sijaan naisilla ei ole vastaavia oikeuksia suhteessa miehiin tai itseensä.

Sukulaisuuden ja avioliiton merkitys ei tietenkään rajoitu vain sukupuolten välisten suhteiden järjestämiseen. Ne ovat kuitenkin miehuuden ja naiseuden tuottamisen ja uusintamisen kannalta keskeisessä asemassa. Rubin korostaa, että sukupuoli on aina historiallisesti sidottu taloudelliseen ja poliittiseen järjestykseen, mutta nämä eivät sinänsä selitä sukupuolijärjestelmän perimmäistä dynamiikkaa tai siihen sisältyvää epäsymmetriaa. Antropologien perinteinen tutkimuskohde sukulaisuus on siten sukupuolijärjestelmän tutkimuksen kannalta edelleen mitä keskeisin, etenkin, jos sukupuolijärjestelmän uusintamisen dynamiikka ja sen yhteys poliittis-taloudelliseen järjestelmään huomioidaan.⁵ Edellä esiteltyjä universalistisia teorioita yhdistää kaksi tekijää. Ensinnäkin naisten ja miesten välisten erojen katsotaan olevan sosio-kulttuurisesti määräytyneitä, mutta niiden rakentumisen taustalla katsotaan olevan kaikille kulttuureille ominainen tapa organisoida sosiaalinen oleminen juuri sukupuolten välisten erojen kautta. Toisaalta naisten ja miesten välisten erojen rakentuminen, joka keskeisesti tapahtuu perheen, sukulaisuuden ja avioliiton piirissä, perustuu hierarkkisiin vastakkainasetteluihin: nainen-mies; yksityinen-julkinen; luonto-kulttuuri. Täten kyseessä on epäsymmetrinen sosiaalisten suhteiden järjestelmä, jossa valta on viime kädessä miehillä. Universalistisissa teorioissa tunnustetaan kuitenkin ideologian ja etenkin käytäntöjen vaihtelevuus kulttuurista toiseen, eikä poikkeuksien olemassaoloa täysin kielletä. (Ks. myös Collier & Rosaldo 1981; Ortner & Whitehead 1981.)

⁵ Sherry Ortner ja Harriet Whitehead (1981, 11-12) ovat Rubinin analyysia kommentoidessaan huomauttaneet, että sukulaisuuden ja avioliiton rakenteelliset ominaisuudet eivät kuitenkaan suoraan heijastu kunkin kulttuurin käsityksissä sukupuolesta, seksuaalisuudesta ja reproduktiosta. Yhteydet sukulaisuusjärjestelmän sekä sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvien käsitteiden välillä ovat merkittäviä, mutta epäsuoria.

Käsityksemme mukaan universalistisissa kysymyksenasetteluissa ei ollut kyse tiukasta, yhtenäisestä tutkimusohjelmasta, vaan tiettyjen perspektiivien esiintuonnista,⁶ joiden soveltaminen etnografioissa johtaisi sukupuolijärjestelmän keskeisyyden huomioonottamiseen ja analyttisten kategorioiden kehittelyyn juuri etnografisen tiedon kautta. On syytä pitää mielessä, että tässä esitetyt teoreettiset kannanotot ovat yleistäviä ja osin abstrakteja eikä niillä ole välttämättä suoria yhtymäkohtia yksityiskohtaisiin etnografisiin tulkintoihin. Universalistisissa näkemyksissä jää kuitenkin usein epäselväksi, miten etnografioissa tuotaisiin esille naisten perspektiivi, siis jos naisten asema oletetaan alistaiseksi. Yksi keskeinen ongelma onkin, että miehisen harhan eri tasojen välisiä suhteita ei ole riittävästi problematisoitu. Tämä on johtanut kritiikkiin, jossa universalisoivia lähtökohtia väitetään miehisiä arvoja edustaviksi ja etnosentrisiksi.

Universalististen teorioiden kritiikki

Etnografisen kritiikki

Edellisessä luvussa esitetyistä yleistyksistä tekee erityisen ongelmallisia yksiselitteinen oletus naisten aseman universaalista alistaisuudesta. Kyseistä oletusta on helppo kritisoida vetoamalla etnografiseen aineistoon. Onkin esitetty lukuisia esimerkkejä, jotka osoittavat, että naisten asema vaihtelee kulttuurista toiseen. Jos hyväksytään käsitys miehisestä harhasta, on myös ilmeistä, että aikaisempien etnografisten tulkintojen vääristymien takia antropologit tietävät itse asiassa kovin vähän naisista eri kulttuureissa. Vasta näkökulman muutos voi tuottaa sellaisia kulttuurikuvauksia, joiden perusteella voitaisiin tehdä yleistyksiä. Universalistisiin teorioihin kriittisesti asennoituvissa tutkimuksissa pyritäänkin korjaamaan aikaisempia, harhaisia tulkintoja ja tuottamaan entistä tarkempia kuvauksia tutkimuskohteista Naiset halutaan nostaa statistin roolista pääosan esittäjiksi:

Viittaamme etnografisella kritiikillä tutkimuksiin, joissa universalisoivien kategorioiden varaan rakentuvat näkemykset, eritoten koskien naisen alistamista, kyseenalaistetaan empiiristen esimerkkien kautta (ks. esim. Buckley & Gottlieb 1988; Sanday 1990; Strathern 1987a). Vaikka näissä tutkimuksissa viitataan naisten ja miesten maailmojen symmetrisyyteen ja komplementaarisuuteen, tällä ei kuitenkaan tarkoiteta, että sukupuolten väliset erot olisivat merkityksettömiä.

Etnografisissa uudelleentulkintoissa on metsästäjä-keräilijäyhteisöillä ollut keskeinen asema. Uudelleentulkintoissa korostettiin, että kyseisissä yhteisöissä ei esiinny systemaattista sukupuolten välistä eriarvoisuutta vähäisen työnjaollisen eriytymisen ja sosiaalisen organisaation löyhyyden takia. Jo Phyllis Kaberry pyrki tutkimuksissaan 1930-luvulla (esim. teoksessa *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*) kuvaamaan Australian alkuaikaisia aikaisemmista rasistisistakin luonnehdinnoista poiketen aktiivisina sosiaalisina toimijoina, joiden taloudellinen panos, oikeudet ja rituaaliset tehtävät olivat merkittäviä. Samankaltaisia tulkintoja metsästäjä-keräilijöistä ovat esittäneet sittemmin esimerkiksi Diana Bell (1983), Marjorie Shostak (1981) ja Sally Slocum (1975). Bellin mukaan Australian alkuperäisasukkaiden traditionaalinen yhteiskunta olisi organisoitunut siten, että naisten ja miesten toiminta-alueet olisivat olleet erillisiä mutta toisistaan riippuvaisia niin taloudellisesti, sosiaalisesti kuin rituaalisestikin (ks. myös Rorhlich-Leavitt et al. 1975).

Uudelleentulkinnat eivät rajoitu pelkästään metsästäjä-keräilijäyhteisöihin. Alice Schlegelin (1977b) mukaan esimerkiksi Hopi-intiaanien sosiaalista elämää luonnehti sukupuoliroolien komplementaarisuus ja sukupuolten välinen tasa-arvo. Keskeisiä tekijöitä ovat ukSORilokaaliset kotitaloudet, matrilineaaliset klaanit ja miesten kontrolloimien organisaatioiden suhteellinen heikkous sekä toisaalta naisten omistus- ja hallinta-oikeudet ja naisten merkitys maataloustuotteiden vaihdossa ja kaupassa.⁷ Naisten ja miesten maailmat ovat sosiaalisesti ja ideologisesti erillisiä ja samanaikaisesti toisistaan riippuvaisia.

Edellä esitellyissä uudelleentulkintoissa on pitkälti kyse naisen korkean statuksen näkyväksi tekemisestä. Tutkimukset ovat jo lähtökohdiltaan kritiikkiä, jonka kohteena on varhaisten tutkimusten androsentrinen sokeus

⁶ Louise Lampherin (1989, 525) mukaan hänen ja Michelle Rosaldon toimittaman teoksen *Women, Culture and Society* (1974) taustalla oli ajatus 1) korjata miehistä harhaa antropologiassa analysoimalla naisnäkökulmaa; 2) määritellä naisten asemaa tutkijoiden omassa ja muissa kulttuureissa; 3) hahmotella naisia toimijoita myös niissä tilanteissa, joissa heitä pidetään alempiarvoisina.

⁷ Matrilineaalisuudella (vs. patrilineaalisuus) viitataan polveutumiskäytäntöön, jossa sukulaisuus johdetaan vain äidin puolelta. Täten lapset ja äiti kuuluvat eri sukuun kuin isä, joka kuuluu omien sisarustensa kanssa oman äitinsä sukuun. UkSORilokaalisuus (vs. virilokaalisuus) puolestaan merkitsee asumiskäytäntöä, jossa aviopari asuu vaimon suvun luona.

sekä toisaalta feminististen teorioiden oletukset naisten universaalista alistamisesta. Etnografisen kritiikin voidaan yksinkertaisimmillaan katsoa sijoittavan miehisen harhan kolmelle ensimmäiselle tasolle: varhaisempien tutkimusten harhaisuus johtui pikemminkin (mies)antropologien kuuroudesta kuin siitä, että naisten kanssa kommunikoinen olisi ollut vaikeaa tai että naiset olisivat esittäneet miehisen ideologian mukaisia tulkintoja. Kyse on siis ennen kaikkea antropologisen teorian ja käytännön korjattavissa olevista puutteista.

Universalistiset perusoletukset on kyseenalaistettu selvimmin niissä etnografisissa kommentteissa, joissa kysymys androsentristen mallien merkityksestä yksiselitteisesti ohitetaan. Karla Poewe (1987) on esittänyt että matrilineaaristen bembujen ideologia olisi selvästi naisten suuntaan harhainen. Peggy Sandayn (1990) tulkinnassa länsimatrilinearisesta minangabau-yhteisöstä korostuvat samoin matrilineaalisuuden ja matrifokaalisuuden⁸ keskeisyys, niin ideologisella kuin sosiaalisen todellisuudenkin tasolla. Maria Lepowsky (1990) korostaa, että Papua Uuteen-Guineaan kuuluvalla Vanatinai-saarella vallitsee seksuaalinen tasa-arvoa "Miesten valta-asemaa tähdentävät eettiset perustelut puuttuvat, naisten ja miesten roolit ja toimet ovat pitkälti päällekkäisiä ja molempien sukupuolten toimintaa pidetään yhtä arvokkaana" (mts. 171).

Toisaalta, kuten Louise Lamphere (1977, 616) ja Judith Okely (1991, 8) huomauttavat, naisten aktiivisuus voidaan helposti - ja väärin perustein - tulkita tasa-arvon osoitukseksi. Esimerkit naisten aktiivisuudesta ovat länsimaisesta havainnoijasta niin yllättäviä, että autonomian ja yksilöllisen toiminnan osoitukset tulkitaan länsimaisittain vapauden ja tasa-arvon käsitteiden kautta. Lamphere (1977, 616) onkin esittänyt, että "kategoria 'komplementaarinen yhteiskunta' on vain leima niitä yhteiskuntia varten, joiden kohdalla, entistä tarkemman tarkastelun jälkeen, antropologit ovat huomanneet, että naiset tekevät ja sanovat enemmän kuin mitä me naiivisti olisimme odottaneet."

Tuloksena olisikin siis etnosentrisiä tulkintoja, jotka korostavat 'primitiivisen' naisen aseman paremmuutta suhteessa 'sivilisoituneen' länsimaisen naisen asemaan. Kun sukupuolten erilaisuus tulkittiin universalistisissa teorioissa hierarkkisesti organisoituneeksi, niin tätä näkemystä kritisoivissa tulkinnoissa päädytään usein päinvastaiseen näkemykseen, joka painottaa sukupuolten komplementaarisuutta, toisiaan täydentävää luonnetta (ks. esim. Bell 1983). Mutta vaikka naisten ja miesten elämäntapojen riippuvuussuhde olisi molemminpuolinen tai vallan alueet olisivat erillisiä, tämä ei vielä merkitse, että elämäntapojen olisivat välttämättä "komplementaarisia ja tasa-arvoisia" (Lamphere 1977, 616-620).

Atkinson (1982, 240) onkin aiheellisesti muistuttanut, että paitsi hierarkian myös tasa-arvon visiot ovat länsimaisia historiallisia konstruktioita. Tasa-arvon käsitteen perusteltu käyttö edellyttää tarkkaa etnografista ja käsitteellistä selvitystä. Lamphere on vedonnut julkisen ja yksityisen väliseen tärkeään jakoon. Hopi-yhteiskunnassa miesten ja naisten kontrolloimat alueet voivat toki olla yhtä merkittäviä, kuten esimerkiksi Alice Schlegel (1977b) on väittänyt, mutta näyttäisi siltä siltä, että hapienkin kohdalla "miesten kontrolli ei ole ainoastaan julkista, vaan ulottuu koko yhteisöön" (Lamphere 1977, 617). Lamphere näkee komplementaarisuus-tutkimusten heikkoutena sen, että tutkimuksissa keskitytään kotitalouksiin sekä niihin arvoihin, jotka liittyvät naisten ja miesten rooleihin. Tällöin kuitenkin sivuutetaan ne laajemmat yhteiskunnalliset seuraukset, joita poliittisten päätösten ja taloudellisten resurssien kontrollilla on.

Lisäksi voidaan todeta, että on kyseenalaista pitää metsästäjäkeräilijäyhteisöjä tasa-arvon esimerkkeinä, siis siinä mielessä, että ne olisivat vapaita länsimaisille yhteiskunnille ominaisista naisista sortavista rakenteista. Vaikka tällainen tutkimus voi toki tehdä näkyväksi oman yhteiskuntamme näennäisesti väistämättömien ja itsestäänselvien, jopa luonnollisina ja universaaleina pidettyjen ilmiöiden suhteellisuuden, myös vertailun toisena osapuolena olevien metsästäjä-keräilijäyhteisöjen käytännöt ovat yhtä lailla kulttuurisesti ja historiallisesti määräytyneitä, eivät muuttumattomia tai luonnollisia (ks. Collier & Rosaldo 1981, 276-277; Reiter 1977; Rosaldo 1980). On myös kyseenalaista ajatella, että muut kulttuurit kertoisivat enemmän naiseuden perimmäisestä olemuksesta kuin meidän oma kulttuurimme (ks. Strathern 1981a, 670).

Käsitykset ns. tasa-arvoisista heimoyhteiskunnista perustuvat usein yksinkertaistuksiin. Jane Collier ja Michelle Rosaldo (1981; Collier 1988) ovat kehittäneet edelleen Gayle Rubinin (1975) näkemystä, jonka mukaan sukupuolta koskevat käsitykset rakentuvat pitkälti niiden prosessien kautta, jotka keskittyvät sukulaisuuden ja avioliittojen ympärille. Siten avioliitto organisoi myös epätasa-arvoa luovia valtarakenteita. Typologisoimilla luokattomia yhteiskuntia avioliittojärjestelmien mukaan Collier ja Rosaldo (1981, 278) pyrkivät selvittämään, mitä yhteyksiä taloudellis-poliittisilla organisaatioilla ja sukupuolen sosio-kulttuurisen rakentumisen eroilla on

⁸ Sukulaisuusjärjestelmiä, joissa naisten ja naisiin liittyvien seikkojen merkitys korostuu voidaan kutsua matrifokaaliseksi.

sen seikan suhteen, miten heimoyhteisöjen jäsenet "tekevät avioliittoja". Täten sukupuolten välinen epäsymmetria ei olisi ainoastaan poliittis-taloudellisen eriarvoisuuden synnyttämää, kuten esimerkiksi Karen Sacks ja Eleanor Leacock ovat olettaneet, vaan se on ymmärrettävä osana avioliittojen ja sukulaisuuden politiikkaa. Vaikka yhteiskunnallista eriarvoisuutta tuottavat rakenteet olisivatkin heikkoja tai jopa olemattomia, , voivat sukupuolen, avioliittojen ja sukulaisuuden kautta järjestyvät sosiaaliset suhteet siitä huolimatta tuottaa eriarvoisuutta. Myös Lamphere (1977, 622-644) on korostanut, että käsitykset metsästäjä-keräilijöiden "yhteisöllisestä taloudesta ja konsensuaalisesta päätöksenteosta" eivät riitä tasa-arvon todisteiksi, sillä työnjako ja naisten vaihtoon perustuvat aviosuhteet voivat jos sinänsä luoda epätasa-arvoa.

Näkökulman muutos

Antropologiset uudelleentulkinnat naisista toimijoina ja subjekteina eivät kuitenkaan välttämättä perustu vain sellaisten tasa-arvon kriteerien korostamiseen, jotka edellyttävät naisten julkisia ja ainakin osin kulttuurisesti tunnustettuja vallankäyttömahdollisuuksia. Vaihtoehtoisesti naisten maailman näkyväksi tekemisessä voidaan mennä vielä pidemmälle tuomalla esille naisten hallitsemien sfäärien merkitys myös miesten hallitsemissa kulttuureissa. Tällöin komplementaarisuus ei viittaa tasa-arvoon vaan ennen kaikkea naisten ja miesten maailmojen erillisyyteen. Tällaisesta naisten maailmojen esiintuomisesta ja klassisten, miesharhaisten etnografioiden kritiikistä olemme jo aiemmin käyttäneet esimerkkinä Annette Weinerin teosta *Women of Value, Men of Renown*. Kuten Weiner osoittaa. Trobriandeilta on löydettävissä selviä naisten maailmoja, naisten omia kulttuurisia järjestelmiä, kuten naisten oma *kula*-vaihto, vaikka miesten instituutiot ovatkin hallitsevia.

Empiiristen tutkimusten kannalta tämän kritiikin keskeinen argumentti on, että jos naisilla ei ole virallisesti valtaa tai auktoriteettia ja jos naiset toimivat pääasiassa yksityisellä alueella, naisia tutkittaessa on keskityttävä naisten sosiaalisen todellisuuden kannalta keskeisiin seikkoihin. Polttopisteessä ovat tällöin yksityisen sfäärin yhteiskunnallisesti merkittävät toimet ja suhteet sekä toisaalta naisten itsensä esittämät kulttuuriset arvioinnat. Miehisen harhan ylittäminen merkitsee sitä, että tiettyjen suhteellisen helposti tunnistettavien poliittisten, sosiaaliseen kontrolliin ja miesten rituaaleihin liittyvien instituutioiden sijaan tai ohella tarkastellaan naisten kannalta keskeisiä yhteiskunnallisia alueita, kuten esimerkiksi kotitalouksia naisten siirtymäriittejä ja naisryhmien toimintaa. Tällainen lähestymistapa mahdollistaa naisten maailman positiivisten elementtien esiintuomisen. Toisin sanoen naisten elämää ei esitetä pelkästään negatiivisin termein siis suhteessa siihen, mitä naisilta puuttuu. Samalla tämä merkitsee hierarkian ja tasa-arvon määritelmien laajentamista ja kyseenalaistamista.

Tämän näkökulman muutoksen myötä pyritään rikkomaan miehisen harhan eri tasojen yhdessä muodostama tulkintakehys. Kärjistäen vapautumisen androsentrisestä harhasta voisi ilmaista seuraavasti. Sukupuolen sosiaalisen merkityksen eroja arvioiva entistä sensitiivisempi antropologinen teoria (taso 2) asettaa kyseenalaiseksi oletuksen siitä, että julkinen miesten dominoima, suhteellisen helposti havainnoitavissa oleva sfääri edustaisi tutkittavia yhteiskuntia kokonaisuudessaan. Tämä mahdollistaa kenttätyön käytäntöjen (taso 3) muuttamisen niin, että naisten sosiaalista todellisuutta tarkastellaan naisten käsitysten kautta, yksityiseltä sfääriltä käsin. Entistä tarkempi naisten kuunteleminen taas johtaa sellaisiin tulkintoihin kulttuurisista merkityksistä, joiden voidaan sanoa edustavan naisten malleja (taso 5).

Universalistisia näkemyksiä sekä yleensäkin yleistäviä kulttuuriteorioita kritisoinut tutkijat ovat tähdentäneet myös kulttuurien sisäisiä ristiriitaisuuksia etenkin miesten näennäisen dominanssin ja naisten tosiasiallisen vallan välisiä jännitteitä ja naisten vaikutusmahdollisuuksia miesten hallitsemissa yhteiskunnissa (ks. esim. Friedl 1962; Harding 1975; Mernissi 1975; Reiter 1975b; Rogers 1975; Saunders 1981). Etenkin arabialais-islamilaissä kulttuureissa sukupuolierottelun on väitetty merkitsevän naisten alistamisen sijaan sitä, että miehet ovat suljettuja naisten suhteellisen autonomisen maailman ulkopuolelle. Yksityisen sfäärin merkitystä korostaisivat mm. naisten väliset sosiaaliset suhteet ja solidaarisuus sekä naisten jakama maailmankuva, johon sisältyvät moraalikäsitteet poikkeavat miesten esittämistä näkemyksistä - ja joissakin tilanteissa asettavat ne myös naurunalaisiksi (ks. Waines 1982, 653-657.)

Kyseenäinen näkökulman muutos merkitsee toiminnan ja arkielämän tutkimista valtasuhteiden ja ideologioiden sijasta. Huomio kohdistuu esimerkiksi naisten työn tosiasialliseen taloudelliseen merkitykseen, naisten välisiin, yleensä epämuodollisiin sosiaalisiin organisaatioihin ja ylipäätään naisten vaikutusmahdollisuuksiin niin kotitalouksissa kuin niiden ulkopuolellakin. Nämä tutkimukset ovat epäilemättä tuoneet sekä uutta tietoa että tuoreita näkemyksiä, mutta niissäkin on väärän antaa kriittisen näkökulman johdattaa tutkimusta siinä määrin, että tulkinnat viedään toiseen äärimmäisyyteen korostamalla - ja rakentamalla - erillisiä, harmonisia naisten maailmoja (ks. esim. Strathern 1981a.)

Vaikka naisten erillisen maailman olemassaoloa painottavat tutkimukset täydentävätkin konventionaalisia kuvauksia, ne vahvistavat samalla näkemystä, jonka mukaan miehiä ja naisia on analysoitava erillään toisistaan. Tällöin voitaisiin kuitenkin väittää, että naisten merkitys jää edelleen marginaaliseksi keskeisten sosiaalisten rakenteiden ja suhteiden kannalta (Edholm, Harris & Young 1977, 125-126), Rosaldo (1980) muistuttaa, että pyrittäessä ymmärtämään naisten elämää naisten näkökulmasta unohdetaan usein se tosiasia, että miehet ja naiset elävät samassa maailmassa. Vaarana on eriarvoisuutta luovien tekijöiden, kuten myös yhteiskunnallisten kytkentöjen ohittaminen. Siten sivuuttaessaan keskeiset yhteiskunnalliset ja kulttuuriset tekijät romantisoiva suuntaus saattaa epäonnistua myös yrityksessään ymmärtää naisten elämää.

Esimerkiksi Ruby Rorhlich-Leavittin, Barbara Sykesin ja Elizabeth Weatherfordin (1975) yritys osoittaa androsentristen tulkintojen harhaisuus Australiaa käsittelevissä etnografioissa asettamalla nais- ja miesantropologien tulkinnat vastakkain tuo kylläkin esille monia merkittäviä vaihtoehtoisia tulkintoja, mutta samalla juuri romantisoivat avioliittojärjestelmän etuja ja vallankäyttöön liittyviä mahdollisuuksia naisten kannalta. Kuten Peter Aaby huomauttaa (1977, 29): "Vaikka gerontokraattisella polygaamisella järjestelmällä lähtökohtiansa mukaisesti olisi tiettyjä etuja ja piilopaikkoja naisille, se ei neutralisoi järjestelmää tai kiellä sitä tosiasiaa, että naisten vaihto on sekä naisten että miesten sosiaalisen todellisuuden olennainen piirre." Yhtenä ratkaisuna antropologiseen kiistaan miesten ja naisten maailmojen erillisyyden ja sukupuolisidonnaisen vallankäytön merkityksestä voidaan pitää niitä välittävän kannan edustajien näkemyksiä, joissa hyväksytään käsitykset miesten dominanssista ja kielletään erillisten, autonomisten naisten mallien mahdollisuus, mutta samalla otetaan huomioon naisten erilainen asema suhteessa kulttuuriin representaatioihin. Esimerkiksi Henrietta Moore (1986, etenkin luku 9) väittää, että kenialaiselle marakwet-kulttuurille on ominaista koherentin naisnäkökulman esiintuminen. Se tulee erityisen selvästi esille naisten initiaation, äitiyden ja synnytyksen, mutta myös tuotannollisten tehtävien yhteydessä. Hänen mukaansa naisnäkökulma ei kuitenkaan muodosta vaihtoehtoista mallia, vaan kyseessä on "naisten yritys identifioitua ja arvostaa itseään naisina niiden kulttuuristen rakenteiden puitteissa, jotka asettuvat heitä vastaan" (mts. 183). Toisaalta niin sanottu miesten malli ei ole staattinen ja lopullinen, vaan ristiriitainen, epätäydellinen ja epäsystemaattinen ideologia. Mooren johtopäätös on, että vaikka naisnäkökulma ei pyrikään kumoamaan patriarkaalisia representaatioita, vaan sijoittamaan naisten elämän mielekkäällä tavalla hallitseviin kulttuuriin mielikuviin, myöskään dominoivan miesten mallin jatkuva voima ei perustu avoimeen ylivaltaan, vaan kykyyn sisällyttää itseensä erilaisista miesten ja naisten näkökulmista syntyvät ristiriidat. Täten hallitsevat ideologiat uusintaisivat itseään jatkuvien neuvottelujen tuloksena.

Universalististen käsitteiden ja dikotomioiden ongelmallisuus

Etnografinen kritiikki universalistisia teorioita kohtaan kohdistuu myös universalististen näkemysten teoreettisiin perusteisiin. Erityisesti on kiinnitetty huomiota edellä esitettyjen dikotomioiden yksiselitteiseen tulkintaan. Susan Carol Rogers (1978) onkin väittänyt, että sukupuoleen sidottujen elämänalueiden erottaminen toisistaan ei sinänsä vielä johda naisten alistamiseen tai miesten (julkisen) alueen dominanssiin. Jako julkiseen ja yksityiseen sfääriin ei myöskään aina ilmene kovin selvänä. Rogers painottaa etenkin sitä, että kotitalouksien yksityisen sfäärin ja virallisen julkisen vallan merkitys vaihtelee yhteiskunnasta toiseen. Kotitalouksien ja myös naisten epävirallinen valta voi olla joissakin yhteyksissä keskeinen vallankäytön muoto. Rogersin (1975) mukaan etenkin talonpoikaisyhteisöissä yhteiskunta on kotitalousorientoitunut. Toisin sanoen kotitalouksilla on keskeinen merkitys koko yhteiskunnallisen organisoitumisen ja vallankäytön kannalta. Miehet ja naiset ovat riippuvaisia toisistaan taloudellisesti ja poliittisesti, joten paikallisella tasolla näkemys sukupuolihierarkiasta ei ole perusteltua. Rogersin esimerkit koskevat Euroopan talonpoikaisyhteisöjä (ks. myös Reiter 1975a; 1975b). On todennäköistä, että monien Euroopan ulkopuolisten kulttuurien kohdalla universalististen dikotomioiden soveltaminen on ainakin yhtä ongelmallista.

Kriitikoiden mukaan länsimaisten kapitalististen yhteiskuntien erityiseen historialliseen tilanteeseen epäsuorasti pohjautuvat yleistyksiset luovat vääristyneitä lähtökohtia muiden yhteiskuntien tutkimusta ajatellen. Sukupuolten välisen erottelun ja elämänalueiden eriytymisen yhdistäminen miesten dominanssiin heijastaa moderneja ja miehisiä kulttuurisia määrittäjiä (Tilly 1978). Ydinperheen syntymisen ja julkisen ja yksityisen sfäärin eriytymisen kaltaisia ilmiöitä, jotka ovat länsimaisissakin yhteiskunnissa suhteellisen uusia, on hyödynnetty tutkittavien yhteisöjen osalta kriittikittömästi soveltaen porvarillisen ja marxilaisen ideologian esiintuomia näkemyksiä taloudellisten ja poliittisten elämänalueiden merkityksestä (ks. Bourguignon 1980, 7; Moore 1988, 23; Sciama 1981, 110).

On varsin kuvaavaa, että julkisen ja yksityisen eriytymisestä keskusteltaessa tuodaan esille sellaisia käsitteellisiä vastakohtapareja kuin tuotanto-uusintaminen, valtio-perhe, käyttöarvo-vaihtoarvo, jotka palautuvat juuri

länsimaisista kapitalistisista yhteiskunnista tehtyihin historiallisiin analyysihin. Esimerkiksi Felicity Edholm, Olivia Harris ja Kate Young (1977) väittävät, että jako yksityiseen ja julkiseen alueeseen ei ole universaali ilmiö, vaan seurausta palkkatyön ja palkattoman kotityön välisen eron kehittymisestä teollisuusyhteiskunnissa. Niinpä onkin väitetty, että julkinen ja yksityinen alue ovat selvimmin erotettavissa länsimaisissa yhteiskunnissa, joissa vallankäyttö keskittyy kodin ulkopuoliselle, arvostetummalle alueelle. Lidia Sciaman (1981) mukaan tämä jako ei toimi kuitenkaan edes Välimeren alueella. Täten kyseisten dekontekstualisoivien yleistysten ja käsitteiden taustalla olisikin kontekstisidonnaisia, tiettyyn aikaan ja paikkaan sijoitettavia kulttuurisia ilmiöitä.

Myös sukulaisuuskäytäntöjen ja kotitalouksien suhteita lähemmin tarkasteltaessa saattaa julkisen ja yksityisen alueen ongelmallinen vastakkainasettelu käydä ilmeiseksi. On väitetty, että antropologeilla on ollut taipumus ohittaa sellaiset naisten sukulaisuuden kautta syntyneet verkostot, jotka eivät rajoitu ns. yksityiselle alueelle. Henrietta Mooren (1988, 59-62) mukaan tämä perustuisi siihen, että kotitalouksia on pidetty lähes määritelmänomaisesti selväräjaisina, erillisinä yksikköinä. Mutta koska politiikka rakentuu esimerkiksi heimo-yhteisöissä pitkälti sukulaisuuden kautta, poliittista aluetta ja yksityistä kotitalouksien aluetta ei voida erottaa toisistaan (mts. 165). Siten koko julkisen ja yksityisen vastakkainasettelu olisi osaltaan tulkintoja vääristävä.

Jean La Fontainen (1981) mielestä julkisen ja yksityisen sfäärin vastakkainasettelu perustuukin käsityksemme fragmentaaristen yksiköiden - erillisten kotitalouksien - muodostamasta yhteiskunnasta. Kotitaloudet tai perheet nähdään loogisesti ensisijaisina, 'luonnollisina' yksikköinä, joiden integraatio ja järjestäytyminen tuottaisi julkisen sfäärin. Kuitenkin kotitalouksien muodostumista jäsentävät säännöt koskevat myös kotitalouksien välisiä suhteita, esimerkiksi avioliittoja ja omistusoikeuksia säätelevät ideat ovat keskeisiä kotitalouksien muotoutumisessa. Perheitä ja muita kotitalouksyksiköitä onkin tarkasteltava yhteiskuntaa konstruoivien ideoiden ja organisaatioiden yhtenä keskeisenä tuotteena, ei 'luonnollisina' yksikköinä, joiden järjestäytyminen vasta tuottaisi niiden ulko- ja yläpuolelle erillisenä sfäärinä asettuvan julkisen elämänalueen. Vaikka joissakin yhteiskunnissa tehdään ero julkisen ja yksityisen elämänpiirin välille, on muistettava, että tämä jako on symbolinen, ei välttämättä rakenteellinen. Miehet tai miesten kontrolloimat instituutiot sekä integroivat yhteiskuntaa että jakavat sitä, sama pätee naisiin (MacCormack 1980a, 15-16).

Myös luonto-kulttuuri-erottelun-kritiikki lähtee käsitteellisten vastakohtaparien kontekstisidonnaisuuden osoittamisesta. Annette Weiner (1976, 227-234) väittääkin, että Trobriand-saarilla naisten arvo tehdään kulttuurisesti näkyväksi lukuisten keskeisten sosiaalisten ja symbolisten yhteyksien kautta ja että reproduktiota pidetään kulttuurisena saavutuksena. Korostettakoon, että eksplisiittisesti esitetyissä kulttuurisissa ideoissa luonnon ja kulttuurin vastakohtaisuus - jos tällaista yleensä on - jäsentyy useilla tavoilla jotka poikkeavat radikaalisti toisistaan.⁹ Luonnon ja kulttuurin välinen oppositio-asetelma ei ole välttämättä analoginen naisen ja miehen välisen vastakohtaisuuden kanssa (Strathern 1980), lisäksi toisinaan nimenomaan miehet identifioidaan luontoon naisten sijasta (Gillison 1980). On myös osoitettu, että luonnon ja kulttuurin välinen jako ei välttämättä erota naisia ja miehiä toisistaan, vaan naimissaolevat naimattomista (Goodale 1980; Harris 1980), tai lapset initioiduista aikuisista (MacCormack 1980b).

Luonnon ja kulttuurin väliseen vastakkainasetteluun sisältyy perusteettomia oletuksia kyseisten kategorioiden välisestä hierarkkisesta suhteesta. Luontoa ei välttämättä nähdä potentiaalisesti vaarallisena tai toisaalta turmeltumattomuudessaan erityistä voimaa sisältävänä resurssina, jota kulttuuri pyrkii kontrolloimaan. Sitä paitsi käsitykset naisten oletetusta luonnollisuudesta ovat ongelmallisia (MacCormack 1980a; Strathern 1980) - tähän essentialistiseen väitteeseen palaamme artikkelimme loppuosassa. Onkin todettu, että luonnon ja kulttuurin välinen vastakohtaisuus on ainakin osittain palautettavissa valistuksen ajan ideologiseen keskusteluun, käsityksiin edistyksistä ja kulttuurin evoluutiosta (Bloch & Bloch 1980; Jordanova 1980).

Luonto-kulttuuri-käsitteparin epäjohdonmukaisesta yleistämisestä on osoituksena myös se, että se ei sovellu edes länsimaisen kulttuurin metaforien monimerkityksellisyyden jäsentämiseen. Rogers (1978) huomauttaa, että amerikkalaisessa kulttuurissa ei ole itsestään selvää, että nainen aina yhdistettäisiin luontoon ja mies kulttuuriin. Villin Lännen uudisraivaaja-ideologiassa naiset ovat kulttuurisia ja sivilisoituneita toimijoita, jotka lopulta kesyttävät epäsosiaaliset miehet. Vastaavasti amerikkalaisissa mielikuvissa seksuaalisuudesta korostuu, miten sivistyneet ja vastuuntuntoiset naiset kanavoivat miesten 'luonnollisen', elämellisen himon hyväksyttäviin uomiin (mts. 134; Strathern 1980).

⁹ Vastauksena Is Female to Male as Nature Is to Culture? -artikkelin kohtaamalle kritiikille Ortner ja Whitehead (1981, 8) ovat huomauttaneet, että Ortnerin esittämä luonto/kulttuuri-jako oli tarkoitettu melko yleistäväksi yhteenvedoksi kulttuurisista luokittelutaipeuksista. Luonto/kulttuuri-jaon vaihtelu, eksplisiittisesti ilmaistun kulttuurisen ideologian tasolla, on heidän mukaansa erillinen analyttinen ongelma.

Evolutionistinen lähestymistapa

Aluksi on syytä huomauttaa, että tässä käyttämämme termi evolutionistinen ei viittaa evolutionismiin sellaisena kuin sen tunnemme antropologian oppihistoriassa.¹⁰ Vaikka yhteiskunnallisen kehityksen esiintuominen onkin nyt keskeistä, ei kehitystä enää mielletä yksisuuntaisena, saati sitten edistyksen synonyymina. Marxin ja Engelsin kirjoitusten kautta 1800-luvun antropologisella evolutionismilla on kuitenkin yhtymäkohtia tarkastelemissamme evolutionistisiin naistutkimuksen teorioihin (ks. esim. Di Leonardo 1991, 11-12). Kuten on jo todettu Lewis Henry Morganin, keskeisen evolutionistin ajatukset varhaisesta matriarkaattista vaikuttivat suuresti Engelsoniin. Täten rakentuisi yhteys varhaisen evolutionismin ja naistutkimuksen välille.

Vaikka evolutionistinen näkökulma ja edellä esiteltyt universalisoivat näkemykset ovat vastakkaisia lähtökohtia, yhtä lailla niitä voidaan pitää monin tavoin toisiinsa nivoutuneina. Molempien taustalla on samoja kysymyksiä ja ajatusmalleja. Yhtymäkohtana on ennen kaikkea kysymys naisen aseman universaalista alempiarvoisuudesta. Näkökulmien ero on siinä, että evolutionistista tarkastelutapaa ohjaa historiallinen perspektiivi. Keskeinen kysymys on nyt, onko miehillä ollut aina ja kaikkialla dominoiva asema. Evolutionistisessa tarkastelutavassa vastaus on kielteinen, sillä taustalla on ajatus naisten aseman mahdollisesta heikkenemisestä yhteiskunnallisen kehityksen myötä. Täten evolutionistiset näkemykset osaltaan liittyvät edellä esiteltyyn universalististen teorioiden etnografiseen kritiikkiin.

Universalististen ja evolutionististen teorioiden toinen ero koskee sukupuolijärjestelmän tulkintaa. Evolutionistiset teoriat ovat ennen kaikkea materialistisia: naisten sarron selittäjiä etsitään tuotannosta, vaihdosta, työnjaosta ja valtasuhteista. Tällaiset taloudelliset-yhteiskunnalliset tulkinnat tarjoavat runsaasti mahdollisuuksia yhteiskuntien vertailuille ja yhteiskunnallisen muutoksen selittämiseksi. Vertailun edellytyksenä kuitenkin on, että vertailukriteerit nähdään objektiivisina. Lisäksi tuotannon ja talouden alue, josta vertailukohdat haetaan, on nyt reproduktion alueeseen nähden ensisijainen.

Evolutionististen kysymyksenasettelujen välillä on kuitenkin huomattavia eroja, ennen kaikkea koskien kysymystä, miten ja millä perustein eri teoriaperinteisiin kuuluvat tukijat ovat paikantaneet naisten sarron tai alistamisen. Jane Collier (1988, 253) on jakanut evolutionistiset lähestymistavat kahteen ryhmään. Määrääväenä tekijänä on, erotetaanko naisia sortavia ja ei-sortavia yhteiskuntia toisistaan soveltamalla typologisointia vai periodisointia.

Marxilaisfeministisessä tutkimuksessa (esim. Etienne & Leacock 1980; Leacock 1978; Sacks 1979) yhteiskuntia on pyritty tyypologisoimaan sen mukaan, tarjoavatko ne naisille pääsyn ja mahdollisuuden tuotantovälineiden kontrollointiin ja sitä kautta tuotannon tuloksiin. Myös ei-marxilaiset tutkijat ovat hyödyntäneet typologioita, tosin löyhemmässä merkityksessä - esimerkiksi Peggy Sanday (1974), Ernestine Friedl (1975), Alice Schlegel (1977a) ja Martin Whyte (1978) ovat luokitelleet yhteiskuntia pääasiassa keskeisten tuotannollisten toimintojen perusteella.

Sanday erottaa tutkimuksessaan neljä eri muuttujaa, jotka ovat keskeisiä, kun pyritään arvioimaan naisten asemaa julkisella elämänalueella naisten mahdollisuudet kontrolloida materiaalisia hyödykkeitä; naisten tuottamien hyödykkeiden kysyntä; naisten poliittinen osallistuminen; ja naisten solidaarisuusryhmien olemassaolo. Sandayn mukaan naisten asema on sitä vahvempi mitä useampi muuttujista saa korkeita arvoja. Friedlin vertailevassa tutkimuksessa, joka tehtiin metsästäjä-keräilijayhteisöjen ja tarhaviilijä harjoittavien yhteisöjen välillä, sukupuolten aseman perusta löytyi tuotteiden jakeluun liittyvistä tekijöistä - keskeisinä kysymyksinä oli 1) kontrolloivatko naiset jakelua, ja 2) mitä oikeuksia heillä on tuotteisiin. Schlegel puolestaan väittää, että naisten aseman kannalta on olennaista, kuinka paljon naisilla on autonomiaa ja auktoriteettia kontrolloida itseään ja muita. Whyten systemaattinen ja typologisointiin perustuva tutkimus 93 esiteollisesta yhteiskunnasta kertoo naisten aseman moniulotteisuudesta ja kompleksisuudesta. Whyte ei analyysissään löytänyt minkäänlaista todistusaineistoa erityisestä naisen asemaa kuvaavasta muuttujasta, joka vaihtelisi johdonmukaisesti kulttuurista toiseen. Naisten aseman moniulotteisuutta ja naisen elämänkaareissa tapahtuvaa vaihtelua korostaa myös Naomi Quinn (1977, 183):

(--) voi olla osuvampaa ja tulevan tutkimuksen kannalta hyödyllisempää tarkastella naisten asemaa monien eri muuttujien yhdistelmänä. Nämä muuttujat ovat usein kausaalisesti riippumattomia toisistaan. Täten,

¹⁰ Voidaan silti väittää, että evolutionistisissa naisen aseman tarkasteluista löydetään samoja taustaoletuksia kuin varhaisessa evolutionismissakin. Siinäkin kyseenalaistettiin nimenomaan oletukset naisten roolien ajattomasta luonteesta ja kiistettiin, vaikkei täysin yksimielisesti (mm. Edward Westermarck oli eri mieltä), että avioliitto, perhe ja sukupuolirollit olisivat universaaleja ilmiöitä (Rogers 1978, 125; ks. myös Fee 1973).

missä tahansa yhteiskunnassa, naisen asema (--) voi olla toisaalta hyvin 'alhainen', toisaalta lähestyä tasa-arvoa tai olla tasa-arvoinen miesten aseman kanssa, ja joillakin käyttäytymisen alueilla se voi jopa ylittää miesten aseman.

Naisten aseman yksiselitteisen määrittämisen vaikeus tai mahdottomuus on käynyt yhä ilmeisemmäksi. Ongelmat liittyvät ainakin käytettävissä olevien käsitteellisten määrittelyjen kattavuuteen, kuten naisten korkean tai alhaisen aseman indikaattoreiden valintaan ja niiden vaihteluun kulttuurista toiseen (Mukhopadhyay & Higgins 1988, 466). Esimerkiksi naisten työssäkäynti ei sinänsä kerro vielä kovinkaan paljon naisen asemasta - Välimeren kulttuureissa, latinalaisessa Amerikassa ja Etelä-Aasiassa naisten työssäkäynti voi olla alhaisen luokka-aseman aiheuttama rasite eikä suinkaan osoitus korkeasta statuksesta.

Typologisoinnin ohella naisen aseman kartoitukseen voidaan soveltaa etenkin historian tutkimuksessa perinteisesti käytettyä periodisoivaa lähestymistapaa. Tällöin voitaisiin tarkastella esimerkiksi millainen merkitys kolonialismilla on ollut naisten sorron lähteenä; millainen oli naisen asema ennen kolonialistisia alistussuhteita ja millaiseksi se muodostui kolonialistisen järjestelmän vakiintumisen jälkeen (esim. Bell 1983; Etienne & Leacock 1980). Yhdeksi lähtökohdaksi voitaisiin myös ottaa naisten asema ennen ja jälkeen keskushallinnon alaisten valtiojärjestelmien syntyä ja täten tarkastella naisen aseman muuttumista historiallisten periodien muuttuessa (ks. Gailey 1985; 1987; Silverblatt 1988). Typologisointi ja periodisointi eivät tietenkään ole toisiaan poissulkevia jäsentämistapoja. Esimerkiksi marxilaiset tutkijat ovat tyypillisesti hyödyntäneet molempia, painopisteenä milloin materialististen (tuotantoon liittyvien), milloin poliittisten (valtioiden kehitykseen ja kolonialismiin liittyvien) aspektien tarkastelu.

Edellä esitettyjen näkemysten keskeisiä lähtökohtia on Friedrich Engelsin teos *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä* (1970, alkup. 1884). Tärkeää on etenkin Engelsin näkemys naisen aseman ja yksityisomaisuuden synnyn yhteyksistä: Engels väittääkin, että naisten asema huononi olennaisesti siirryttäessä heimon tai klaanin (gens) yhteisomistuksesta yksityisomaisuuteen perustuvaan luokkayhteiskuntaan. Aikaisemmin miesten ja naisten työt olivat olleet keskenään samanvertaisessa asemassa, koska ylijäämätuotantoa ei ollut. Yksityisomaisuus muutti paitsi yhteiskunnan organisaatiota kokonaisuudessaan, myös naisten ja miesten välisiä suhteita kotitalouksissa. Miehet monopolisoivat vaihtoon tarkoitettua tuotantoa ja tämän rinnalla naisten tuotanto kotitalouksien alueella ydinperheen käyttöä varten menetti yhteiskunnallista merkitystään. Vaikka naisten työ olikin välttämätöntä, se muuttui yhteiskunnallisesti alempiarvoisemmaksi vaihtoon ja lisäarvon tuottamiseen nähden. Naisista tuli holhokkeja, vaimoja ja tyttäriä, eivätkä he enää olleet yhteiskunnan täysiarvoisia jäseniä. Engelsin analyysissa tulevat esille samat vastakohtaparit kuin universalistisissa teorioissa: naiset-miehet, kotitaloudet-yhteiskunta, yksityinen sfääri - julkinen sfääri, käyttöarvot-vaihtoarvot ja uusintaminen-tuotanto (ks. Reiter 1977; Sacks 1975). Tällainen dualistinen näkemys on kuitenkin ominaista nimenomaan länsimaiselle ajattelulle, ja Engelsin esittämä porvarillisen yhteiskunnan kritiikki onkin nähtävä yhtä lailla oman kulttuurinsa tuotteena kuin muutkin varhaiset evolutionistiset näkemykset.¹¹ Näistä julkilausumattomista etno- ja eurosentrististä oletuksista on Engelsin ja hänen seuraajiensa teorioita vakavasti kritisoitu. Monet Engelsin teorian etnografiset 'faktat' on lisäksi osoitettu perusteettomiksi. Esimerkiksi Engelsin käsitys metsästäjä-keräilijäyhteisöjen 'luonnollisesta' työnjaosta, jossa miehet hankkivat ja tuottavat ja naiset jalostavat elannon, on virheellinen. (Ks. esim. Aaby 1977, 26-28; Silverblatt 1988, 430-432.)

Engelsin teoria nojaa samoihin essentialistisiin taustaoletuksiin naisten ja miesten välisestä 'luonnollisesta' työnjaosta sekä reproduktion ja produktion erillisyydestä kuin se antropologinen valtavirtatutkimus, jota vastaan naisantropologia 1970-luvulla asettui. Teorialla on kuitenkin ollut virheistään ja puutteistaan huolimatta keskeinen merkitys antropologisessa naistutkimuksessa. Peter Aabyn (1977, 28; ks. myös Silverblatt 1988, 432) mukaan Engelsin teorian avulla naisten historiallisesti alisteista asemaa oli ylipäättään mahdollista tarkastella, toisin kuin antropologian valtavirran puitteissa, jossa ainakin 1970-luvun feminismin nousuun asti *naisongelma* yleensä otettiin annettuna, ja jätettiin sellaisenaan tutkimuksen ulkopuolelle. Yksi tärkeimmistä Engelsiltä vaikutteita saaneista antropologeista on Eleanor Leacock (1978; 1981). Hän seuraa Engelsiä väittäessään, että naisten alisteinen asema miehiin nähden, kuten myös perheen kehitys autonomiseksi talousyksiköksi ja monogaamisen avioliiton perusta ovat kaikki yhteydessä tuotantovälineiden yksityisomistuksen kehittymiseen. Leacockin mukaan ennen luokkayhteiskunnan kehkeytymistä naiset ja miehet olivat asemaltaan samanarvoisia ja omasivat taloudellisen autonomian. Sukupuolten statukset olivat tosin erilaiset, mutta erilaisuus ei millään tavoin merkinnyt huonommuutta tai paremmuutta. Leacockin mukaan taloudellinen autonomia on naisten positiivisen statuksen tärkein kriteeri. Hänen teoriansa

¹¹ Engels oli hyvin perillä aikansa evolutionistisesta ajattelusta ja hyödynsi sitä oman teoriansa pohjana. Hän esimerkiksi yhtyy varhaisen evolutionistin J.J. Bachofenin käsitykseen, että matriarkaatti olisi ollut vallitseva sosiaalisen elämän muoto ihmiskunnan esihistoriassa.

ongelmana on kuitenkin ennen kaikkea käsitys, että yhteiskunnallinen kehitys kulkisi väistämättömästi kohti naista alistavampia muotoja, historian kulku olisi täten lähes ennalta määrätty (ks. Silverblatt 1988, 434).¹²

Marxilaissävytteisten teorioiden kritisoijat ovat yleensä tähdentäneet, ettei naisten asemaa voida Leacockin tavoin yksinkertaisesti lukea heidän asemastaan tuotannossa - esimerkiksi soveltuu mm. jo aiemmin käsitelty naisten epävirallisen vallan merkitys. Toisaalta Leacockin ansio on, että hän oivalsi naisten tärkeän roolin taloudellisessa toiminnassa. Naiset ottavat osaa taloudelliseen toimintaan mitä moninaisimmilla tavoilla, heidän panoksensa on usein yhteisön toimivuuden kannalta välttämätön. Lisäksi Leacock kritisoi niitä antropologeja, joiden mukaan naisen asema on riippuvainen naisen roolista äitinä tai hänen sulkemisestaan kodin piiriin. Leacockin mukaan naisten asema riippuu siitä, kontrolloivatko he resursseja, työnsä olosuhteita ja työnsä tulosten jakelua. Evolutionistinen kysymyksenasettelu huomioi siis naisten vaikutusmahdollisuudet muuallakin kuin kotitalouden piirissä. Universalististen lähestymistapojen reproduktiokeskeisyyden harha on vältetty keskittymällä nimenomaan tuotannon alueelle ja olettamalla, että juuri se on ensisijainen. Reproduktion ja tuotannon suhteita ei enää problematisoida, eikä näin ollen myöskään tarvitse kyseenalaistaa niitä naiseuden ja tuotannon luonteeseen liittyviä taustaoletuksia, jotka ovat evolutionistiselle ja universalistiselle lähestymistavalle yhteisiä.

Tutkiessaan naisten aseman muuttumista - heikentymistä - Karen Sacks (1975; 1979) vertailee evolutionistisesta näkökulmasta afrikkalaisia yhteiskuntia. Sacks luokittelee yhteiskuntatyyppiä tuotantovoimien ja poliittisen organisaation kehityksen perusteella. Vertailun tulos on, että naisten asema heikkeni yhteiskuntaluokkien kehityksen myötä. Sacks ei kuitenkaan selittänyt muutoksia Engelsin tavoin pelkästään yksityisomaisuuden synnyllä, vaan liitti valtion kehityksen sukulaiskorporaatioiden heikkenemiseen, josta puolestaan seurasi naisten aseman heikkeneminen. Sacksin mukaan ei-kapitalistisissa yhteiskunnissa naisten suhdetta tuotantovälineisiin määrittää ennen kaikkea se, toimiiko nainen sisaren vai vaimon roolissa. Sisaren mahdollisuus kontrolloida taloudellisia resursseja perustuu hänen jäsenyyteensä sukulaiskorporaatioissa. Sisaren rooli merkitsee autonomisuutta, aikuisuutta ja sukupuolten välisen tasa-arvon mahdollisuutta, vaimon rooli taas viittaa riippuvuussuhteeseen. Tällä erottelulla, jota Sacks eritoten hyödyntää teoksessaan *Sisters and Wives* (1979), hän toi tärkeän lisän keskusteluun naisten asemasta. Sacks siis tähdensi, että naisen asema ei ole yhtenäinen ja muuttumaton, vaan että naisella saattaa olla yhtä aikaa keskenään ristiriitaisia rooleja.

Sacksin analyysia voidaan kritisoida samasta väistämättömän, jo ennalta määrätyn kehityksen hyväksymisestä kuin Leacockia (Silverblatt 1988, 436-37) - vaikka Sacks irtaantuikin Leacockia selvemmin Engelsin perinnöstä. Sacksin mukaan maailmankuvat luokattomissa yhteisöissä eivät ole samanlaisia kuin meidän, mutta hän ei kuitenkaan tutki, miten nuo maailmankuvat olisivat rakentuneet. Riittääkö, että tällaiset maailmankuvat määrittää yksinkertaisesti ei-länsimaisiksi maailmankuviksi? (Atkinson 1982, 240.) Kritiikki koskee kuitenkin lähinnä Sacksin johtopäätöksiä. Hänen vertaileva analyysinsä afrikkalaisten valtioiden kehityksestä on sinänsä varsin vakuuttavaa. Myöhemmän tutkimuksen kannalta keskeistä on ollut Sacksin esiintuoma naisten aseman ja roolienvaihtelevuus ja ristiriitaisuus elämänsäkaaren kuluksa (Mukhopadhyay & Higgins 1988, 477-478; Silverblatt 1988, 437).

Evolutionistisesti ja materialistisesti orientoituneet tutkijat ovat myös selvittäneet kolonialismin vaikutuksia naisten asemaan. Nämä tutkimukset ovat parhaimmillaan aidosti historiallisia etnografioita, jotka ovat lisänneet ymmärrystä ja tietoa paitsi naisten asemasta myös kolonialismista yleisemminkin (Di Leonardo 1991, 12-13). Tapaustutkimusten valossa kolonialismi vaikutti naisten asemaan ainakin kolmella tavoin. Ensinnäkin tutkimuksissa on kiinnitetty huomiota maatalouden kaupallistumiseen. Naisten taloudellisen aseman on osoitettu heikentyneen merkittävästi siirryttäessä omavaraistaloudesta markkinasuuntautuneeseen ahakasvien viljelyyn ja palkkatyöhön. Toiseksi on esitetty, että vallankäytön institutionalisoituminen on vienyt pohjaa naisten autonomialta, joka eräissä esikolonialistisissa yhteisöissä on ollut laajaa. Poliittisen ja julkisen toiminnan sfäärin näkeminen yksinomaan miehisenä tuhosi naisten viralliset vaikuttamismahdollisuudet ja heikensi epävirallisia vaikutuskanava. Kolmanneksi on esitetty, että kolonialismin mukanaan tuoma ideologiset käsitykset naisten ja miesten rooleista ja naisille ja miehille kuuluvista elämänalueista levisivät tehokkaasti mm. lähetysaarnajien, terveydenhuollon ja koululaitoksen välityksellä.

¹² Historian kulun väistämättömyys on piirre, joka liittyy marxilaiseen historiankäsitelmään yleisemminkin. On huomattava, että marxilaisessa naistutkimuksessa tasa-arvoisen menneisyyden osoittaminen on keskeisesti liittynyt visioihin tasa-arvoisesta tulevaisuudesta (Atkinson 1982, 239).

Kolonialismin vaikutukset ovat kuitenkin hyvin moniulotteisia ja kompleksisia. Varsinkin rahatalouteen siirtymisen aiheuttamat negatiiviset muutokset naisten elämässä ja perustuotannon 'naisistuminen' ovat naisia ja kehitystä koskevassa kirjallisuudessa muuttuneet lähes itsestäänselviksi totuuksiksi, joita on kuitenkin syytä tarkastella kriittisesti. Ensinnäkään ei ole selviö, että miesten asema kolonialismin myötä parani naisten aseman heikentyessä vaan kolonialismin vaikutukset vaihtelevat tässäkin suhteessa tapauskohtaisesti. Toiseksi on perusteleamatonta yleistää naisia homogeeniseksi ryhmäksi, johon kolonialismi vaikutti aina ja kaikkialla samoin ja väistämättä negatiivisesti. Toisinaan myös naiset saattoivat selvästi hyötyä siirtymisestä rahakasvien viljelyyn. Toisissa tapauksissa taas sekä miesten että naisten asema heikkeni esikolonialistiseen talouteen verrattuna. Naisten näkeminen pelkästään kolonialismin uhreina on ongelmallista myös siksi, että naisten (ja miesten) vastarinta kolonialismin edessä jää tällöin piiloon. Kuitenkin erilaisista vastarinnan muodoista, alkaen passiivisesta vastarinnasta ja päätyen lakkoihin ja kapinoihin, on hyvin paljon todistusaineistoa. (Moore 1988, 75-79; myös Etienne & Leacock 1980.)

Irene Silverblatt (1988; 1991, 162) on verrannut imperialistisen Inca-valtion ja espanjalaisen kolonialismin vaikutuksia perinteisiin Andien yhteiskuntiin ja erityisesti Andien naisiin. Olennainen ero näiden kahden valloittajamahdin välillä on Silverblattin mukaan se, että espanjalaiset hylkäsivät ja pyrkivät tuhoamaan Andien yhteiskuntien kosmologiset järjestelmät. Maailmankaikkeus kääntyi nurin, keskeiset arvot kiellettiin, kunnioitetuin muuttui paholaisen kaltaiseksi. Sorto kohdistui erityisen julmana naisiin, mutta paradoksaalista on, että nimenomaan naisten vastarinta oman kulttuurin säilymisen puolesta oli voimakkainta. Naiset joutuivat vetäytymään järjestäytyneen yhteiskunnan laitamille. Fyysisesti syrjässä he ovat kuitenkin miehiä paremmin onnistuneet ylläpitämään kulttuuriaan ja puolustamaan sitä. Miesten fyysinen ympäristö ja arena, kylä, oli kolonialistisen hallinnan väline ja alkuperäisväestön miesten autonomia oli siksi naisia rajoitetumpi. Lisäksi kolonialismin vaikutuksia tarkastelevissa tutkimuksissa on alettu yhä enemmän arvioida myös naisten välisiä eroja. Huomiota on kiinnitetty esimerkiksi naisten keskinäisen sarron ilmenemismuotoihin (Bujra 1978). Naisten välisten erojen havaitseminen ja tunnustaminen on johtanut myös luokka- ja rotuerojen tarkasteluun sukupuolinäkökulmasta käsin. Tutkimuksen haasteena onkin kaikkien näiden erojen tarkasteleminen yhdessä ja suhteessa toisiinsa (Moore 1988, 80).

Kehitysmaiden naistutkijat sekä etnisiin ja/tai sukupuolivähemmistöihin kuuluvat tutkijat ovat voimakkaasti kritisoineet länsimaista feminististä tutkimusta (ja antropologista naistutkimusta) diskursiivisesta kolonialismista ja rasismista (Abu-Lughod 1990a; Lugones & Spellman 1983; Mohanty 1988). Länsimainen, valkoinen, keskiluokkainen ja heteroseksuaalinen nainen on se implisiittinen normi, jota vastaan kaikki muut naiset asettuvat. Fraasi "kolmannen maailman naiset" on tutkimuksissa usein käytetty yleistys, joka paitsi eliminoi naisten väliset erot kulttuurien välillä ja sisällä myös kieltää historiallisen muutoksen mahdollisuuden. Antropologinen naistutkimus onkin ottanut kyseisen kritiikin yhä vakavammin 1980-luvulta alkaen. Myös tutkimuksen painopiste on siirtynyt yhtäläisyyksistä erojen tarkasteluun ja naisten aseman arvioimisesta toiminnan tarkasteluun. Naiset nähdään nyt aktiivisina toimijoina.

1980-luvun tutkimussuuntauksia arvioivassa artikkelissaan Carol Mukhopadhyay ja Patricia Higgins (1988, 462) toteavat, että samalla kun sukupuolten välisen epätasa-arvon universaalisuudesta on kiistelty jo useampia vuosikymmeniä, ei itse ilmiölle, epätasa-arvolle ole löydetty tyydyttävää selitystä. Heidän mukaansa 1980-luvun tutkimusten tärkeimpiä saavutuksia on, että niiden avulla aikaisemmin esitettyjen kysysten riittämättömyys ja osin naiivius on käynyt ilmeiseksi. Ratkaisut ovat olleet usein liian yksinkertaistavia, liian yleismaailmallisia, liian etnosentrisia ja ehkä kokonaan sopimattomia tutkittavien ilmiöiden kannalta.

Sukupuolijärjestelmä: tulkinta, toiminta, historia

Edellisissä luvuissa esitetty kritiikki on jo osoittanut, että antropologisessa naistutkimuksessa keskustelu on siirtynyt yleisistä kysymyksistä kohti naisten aseman tosiasiallisten variaatioiden yhä tarkempaa huomioimista. Tätä feministisen antropologian "toista teoreettista vaihetta" luonnehtii universalististen ja evolutionististen yleistysten empiirinen ja refleksiivinen kritiikki (Mukhopadhyay & Higgins 1988, 461-462). Naisia - ja miehiä - tarkastellaan entistä johdonmukaisemmin toimijoina, jolloin huomio kiinnittyy strategioihin, kontekstien vaihteluun ja sosio-kulttuuristen todellisuuksien kompleksisuuteen. Refleksiivisyydellä tarkoitamme tässä, että etnografiset kulttuurikuvaukset suhteutetaan niiden tuottamiseen liittyviin prosesseihin. Täten teoreettiset lähtökohdat, kenttätyö vuorovaikutuksena, kulttuurien käsitteellistäminen ja tulkinnallisten vaihtoehtojen pohtiminen sisältyisivät itse kuvauksiin. Tätä lähestymistapaa, joka ei tosin muodosta yhtenäistä teoreettista suuntausta, kutsumme sukupuolijärjestelmän tutkimukseksi.

Jos sukupuolta pidetään johdonmukaisesti sosio-kulttuurisesti tuotettuna, seurauksena ei ole vain antropologinen truismi kulttuurien välisestä vaihtelusta. Sukupuolijärjestelmän analysoiminen edellyttää kunkin sosio-

kulttuurisen järjestelmän perusteiden jäsentämistä mutta on myös riippuvainen sosio-kulttuuristen käytäntöjen ja järjestelmien antropologisesta tuottamisesta. Kyse on siis toisaalta sosio-kulttuuristen systeemien välisistä merkittävistä eroista, toisaalta taas tutkijoiden näkökulmasta. Oletus, että olisi mahdollista esittää 'oikeita', vääristymistä vapaita realistisia tulkintoja, onkin kyseenalaistettu.

Sukupuolijärjestelmän tutkimiseen - erotuksena naisen aseman tutkimisesta - liittyy myös oletus, että sukupuoli ei ole muista eroista, muista sosiaalisista suhteista, muista symbolisaatioista ja muista hierarkian muodoista erillinen yleinen kategoria, jonka tutkimus voitaisiin erottaa omaksi osa-alueekseen. Tutkijoiden tulkinnoilta edellytetäänkin herkkyyttä kunkin kulttuurin omien jäsenysten erityisyydelle ja kompleksisuudelle sekä historiallisten olosuhteiden huomioonottamista. Anna Meigs (1990, 107) onkin todennut, että etnografioissa ei koskaan väitetä, että "x:ien keskuudessa miesten asema on korkea". Se, että naisista esitetään tällaisia yksinkertaistavia väitteitä johtuu Meigsin mukaan siitä, että naisia pidetään eräänlaisena jäännöskategoriana, jonka ymmärtäminen ei edellytä poliittisen ja taloudellisen manipuloinnin ja vallankäytön tarkastelua, toisin kuin miesten kohdalla. Onkin kuvaavaa, että juuri naisten asema pelkistyy usein yksinkertaistaviin ja yleistäviin arvioihin, jotka pohjautuvat miesten ja naisten vastakkainasetteluun.

Haluamme korostaa, että sukupuolijärjestelmän käsitteeseen sisältyy idea sosio-kulttuurisesta järjestelmästä toisaalta laajempaan, toisaalta epäsystemaattisempaan kokonaisuuteen ja nimenomaan ristiriitaisempaan sosiaalisen olemisen kenttänä kuin aikaisemmissa lähtökohdissa. Tätä ideaa havainnollistaa Henrietta Mooren näkemys, että miehet ja naiset jakavat saman symbolisen järjestyksen, mutta heillä on erilainen asema suhteessa tähän järjestykseen (1986, 163). Mooren mukaan "miesten sosiaalinen ja ideologinen dominanssi ei ole jotain annettua, vaan siitä täytyy jatkuvasti neuvotella uudelleen ja sitä täytyy jatkuvasti luoda uudelleen" (mts. 170).¹³

Näin ollen myös Edwin Ardenerin näkemystä naisista vaiennettuna ryhmänä on arvioitava uudelleen. Susan Galin (1991, 189-190) mukaan Ardenerin teoria olettaa naisten "mykkyuden" staattiseksi, pysyväksi ominaisuudeksi, vaikka itse asiassa naisilla on käytettävissään laaja kirjo erilaisia verbalisia strategioita, joilla saatetaan ilmaista myös paljon avoimempaa vastarintaa kuin teesi vaiennetuista ryhmistä antaa ymmärtää. Galin mukaan tutkimuksen tulisi keskittyä niihin prosesseihin, jotka tekevät naisista toisaalta vaiennettuja ja toisaalta mahdollistavat erilaiset vastarintadiskurssit.

Koska miesten ja naisten mallit ovat monin tavoin sidoksissa toisiinsa, voidaan olettaa, ettei myöskään miesten malli ole välttämättä eheä, autonominen - tai vain miehinen. Tämä ongelma vain korostuu ja saa uusia ulottuvuuksia tarkasteltaessa miesten malleja historiallisesti rakentuneina. Esimerkiksi, jos kolonialismin ja ns. modernisaation oletetaan vahvistavan miesten valta-asemaa, hallitsevien ja miesten valta-asemaa legitimoivien mallien määrittäminen nimenomaan miehiseksi on varsin perusteetonta. Jos keskustelu antropologian naisongelmasta ei puutu miesongelmaan, feministinen keskustelu asettaa miehet paradoksaalisesti etuoikeutettuun asemaan (Max 1987, 629). Jos yhteiskunnallista järjestystä ei voida pelkistää yhdeksi systeemiksi, jossa miesten hallitsemat organisaatiot muodostaisivat erillisen, varsinaisen yhteiskunnallisen alueen, myöskään naisten maailmaa ei voida tarkastella erillisenä tai perifeerisenä.

Antropologinen teoria ja etnografinen menetelmä tuottavatkin usein, joskaan ei välttämättä, kuvauksia saarimaisista yhteisöistä, jotka ovat selvärajaisia, sisäisesti yhtenäisiä, tiettyjen sosiaalisten organisaatioiden yhdistämiä kulttuurisia kokonaisuuksia. Mutta myös tutkittavien kulttuurien sisäinen diskurssi - varsinkin kun kyseessä on kommunikaatio ulkopuolisten kanssa - tuottaa samankaltaisia ideologissävytteisiä ja yhteiskunnallista koherenssia puoltavia tulkintoja. Tärkeää olisikin hahmotella sellaisia teoreettisia lähtökohtia, jotka toisivat selvästi esille ideologian kannalta ristiriidassa olevat kulttuuriset strategiat ja toiminnot.

Erotamme sukupuolijärjestelmän tutkimuksessa kaksi aspektia. Ensinnäkin on kyse tulkinnallisesta lähestymistavasta,¹⁴ jossa symboliset järjestelmät nähdään kompleksisina ja sisäisesti ristiriitaisina. Erillisten naisten mallien tai erillisten toiminnan tasojen muotoilemisen sijasta oletetaan, että naiset ja miehet, säännöt ja poikkeukset, ideologiset mallit ja toiminta ovat ymmärrettävissä ainoastaan suhteessa toisiinsa. Toisena näkökantana voidaan pitää pyrkimystä yhdistää tulkinnallinen ns. mikrotason analyysi entistä systemaattisemmin laajempiin kokonaisuuksiin, esimerkiksi maailmanjärjestelmien historialliseen analyysiin sekä nationalismiin ja uuskolonialismin kaltaisiin ilmiöihin.

¹³ Moore viittaa kenialaiseen marakwet-kulttuuriin, mutta hänen näkemyksensä on tulkittavissa yleistäväksi argumentiksi.

¹⁴ Marcusin ja Fischerin (1986, 26) mukaan tulkinnallinen antropologia työskentelee kahdella tasolla: se pyrkii tuottamaan selostuksia toisista maailmoista sisältä käsin, refleктоimalla samalla niiden selostusten epistemologisia perusteita.

Tutkimuksen ongelmana eivät siis yksin ole tutkijoiden näkökulmaan sisältyvät androsentriset vääristymät, vaan myös se, että kulttuurit käsitteellistetään yksilotteisesti selvärajaisiksi ja sisäisesti koherenteiksi.¹⁵ Koska sukupuolten välistä suhdetta ei voida tiivistää yhdeksi staattiseksi suhteeksi, on oletettava, että tätä suhdetta kuvaavat komplementaarisuuden, dominanssin ja tasa-arvon käsitteet ovat yksinkertaistavia ja varsin puutteellisia (ks. Lamphere 1977, 617; Strathern 1987b). Esitettäessä väitteitä "naisten statuksesta x:iän ke kolmea yksinkertaistavaa ja yleistävää käsitettä: naiset, status ja x (Di Leonardo 1991, 30).

Tässä luvussa esiintuvan lähestymistavan esimerkiksi soveltuu Rena Lederman (1990) työ, jossa tarkastellaan, miten Uuden-Guinean mendit jatkuvasti neuvottelevat sukupuoli-ideologiastaan ja kontekstualisoivat sitä. Uuden-Guinean yläkölueiden kulttuurit on etnografisissa vertailuissa yleensä todettu vahvasti miesten dominoiviksi. Lederman tuo esiin, että mendeillä miesten dominoimaa, naisilta suljettua klaanijärjestelmää rituaaleineen leikkaavat yksilökeskeiset vaihtoverkostot, joita sekä miehet että naiset rakentavat ja ylläpitävät. Miehinen klaani-ideologia ja sukupuolen suhteen neutraalimpi verkostoideologia ovat keskenään kilpailevia kulttuurisia voimia. Ledermanin mukaan antropologit ovat ehkä kiinnittäneet liikaa huomiota näistä näkyvämpään ja huomiota herättävämpään - ja ehkä myös länsimaisia ennako-oletuksia vastaavaan - klaani-ideologiaan. Ledermanin analyysi huomioi paitsi kontekstuaaliset, myös historiallisiin muutoksiin liittyvät vaihtelut siitä, miten sukupuolesta mendikulttuurissa puhutaan ja miten sitä tuotetaan. Hänen mukaansa sekä miehet että naiset pyrkivät aktiivisesti käyttämään hyväkseen ulkoisten ja sisäisten muutosten luomia tilaisuuksia asemansa vahvistamiseksi.

Kulttuuristen strategioiden tarkasteleminen tuo esille sen, että samoin kuin naisten asemasta ei voida puhua yksiselitteisesti vetomalla yleistäviin ja ongelmattomiin kriteereihin, myös sukupuoli-ideologia sinänsä ja sukupuolten kategorisointi ovat kompleksisia kulttuurisia konstruktioita. Esimerkiksi kulttuuristen merkitysten johtaminen vain oppositioasetelmista on ongelmallista, koska vastakkain asetetut käsitteet ovat pikemminkin symboleja kuin selityksiä tai väitteitä; ne tiivistävät ja yksinkertaistavat joukon moniselitteisiä ja jopa ristiriitaisia merkityksiä ja assosiaatioita (La Fontaine 1981, 345).

Jäykkien ja osin keinotekoisien oppositioasetelmien soveltumattomuus antropologisen analyysin lähteeksi tulee hyvin ilmi Sharon Tiffanyn (1979, 6) kritiikissä: "Sukupuoleen kiinnittyvät vastakkainasettelut tai vastaavuudet antavat aiheen olettaa, että symbolit, käsitteet, ryhmät, kategoriat ja muut entiteetit olisivat täydellisiä ja kokonaisvaltaisia, vaikka ne itse asiassa vaihtelevat tilanteen tai kontekstin mukaisesti." Michael Herzfeld (1985; 1991) on käyttänyt samankaltaista argumentaatiota hahmotellessaan miehuuden ja naiseuden poetiikkaa. Hän korostaa, että sukupuolia koskevat stereotyyppit ovat retorisia strategioita, jotka saavat merkityksensä ainoastaan sosiaalisen toiminnan kautta. Antropologian naisongelma ei siis suinkaan ole erillään etnografian yleisistä ongelmista. Sukupuolijärjestelmän tutkimuksessa monet etnografioiden tuottamiseen liittyvät hankaluudet ja haasteet tulevat kenties poikkeuksellisen selvästi esille.¹⁶

Universalististen ja evolutionististen kysymyksenasettelujen välisen kuilun ylittämisen eräs vaihtoehto olisi sellainen historiallinen analyysi, jossa korostuu merkityksen tuottaminen ja sosiaalinen toiminta, ei historia ulkoapäin tulevana, väijäämättömästi omien lakiansa mukaan etenevänä muutosprosessina (ks. esim. Silverblatt 1991). Hyvä esimerkki tällaisesta lähestymistavasta on kulttuurisen vastarinnan tutkimus, sillä siinä on nähdäksemme kyse erinäisten käsitteellisten raja-aitojen ylittämisestä.

Ensinnäkin vastarinnan tarkastelemisessa voidaan tutkia samanaikaisesti naisia alistavia rakenteita sekä kyseisiä rakenteellisia tekijöitä vastustavaa toimintaa edellyttämättä, että alistus johtaisi passiiviseen vallitsevien olojen hyväksymiseen tai että aktiivisuus olisi tulkittavissa tasa-arvon merkiksi (ks. Okely 1991). Kun näkökulma kohdistetaan vastarintaan, ylitetään hedelmätön väittely, jossa miesten dominanssi ja romantisoitu komplementaarisuus nähdään toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina. Usein protestin kanavat, muodot ja lopputulokset ovat sitoutuneita niihin rakenteisiin ja ideologisiin malleihin, joita ne osittain vastustavat (Gal 1991; MacLeod 1992). Tarkastelun keskiössä ovat nyt sekä i valta että vallankäytön rajat. Olennaista on myös

¹⁵ Itse asiassa funktionalistiseen lähestymistapaan ja kenttätööhön kohdistamassaan kritiikissä Edwin Ardener puuttuu juuri tähän ongelmaan: miesten mallit ovat hallitsevia, koska tutkijat etsivät pelkistettyjä, järjestystä ja koherenssia tähdentäviä rajattuja malleja tutkimistaan kulttuureista.

¹⁶ Käsitteitä etnografisten totuuksien osittaisuudesta ja epätäydellisyydestä (ks. Clifford 1986a), samoin kuin käsitteitä tutkijan ja tutkittavien välisen dialogin ongelmallisuudesta, voidaan pitää feministisen antropologian keskeisenä lähtökohtana. Ns. postmodernin antropologian ja feministisen antropologian välisten läheisten mutta ongelmallisten suhteiden käsittely jää tämän artikkelin ulkopuolelle (ks. esim. Flax 1987; Strathern 1987b; Di Leonardo 1991).

tähdentää, että kulttuurit eivät ole monoliittisia järjestyksen tuojia, vaan mahdollistavat ristiriitaisia ja erilaisia tulkintoja.

Toiseksi vastarinnan tutkimuksessa voidaan yhdistää erilaisia perspektiivejä: vastarinta on poliittista, vaikka sen ilmenemismuodot kuuluvat usein ei-poliittisten symbolien ja rituaalien maailmaan. Antropologit ovat tarkastelleet esimerkiksi sukulaisuuden, naisten initiaation sekä tuotannon ja markkinoiden ympärille syntyneitä naisten yhteenliittymiä afrikkalaisissa yhteisöissä. On korostettu, että näiden yhteisöjen kautta voidaan organisoida myös valtarakenteita vastustavaa kollektiivista toimintaa (ks. Amadiume 1987; Moore 1986; Sacks 1979; Van Allen 1976). Usein naisten poliittinen toiminta on kuitenkin vaikeasti tunnistettavissa, ja sen saarnat liian 'kurittomat' (näennäisesti ei-poliittiset) ja/tai an 'sopuisat' (näennäisesti traditionaaliset, ei-emansipatoriset) muodot eivät välttämättä vastaa käsitystämme poliittisesta vastarinnasta (ks. S. Ardener 1975; Bujra 1978; Gal 1991; MacLeod 1992; Ong 1990).

Kolmanneksi vastarinta on historiallisesti ankkuroitunut ilmiö, jonka taustalla ovat makrotason muutokset (kolonialismi, neokolonialismi), mutta joka kuitenkin on ilmenemismuodoiltaan paikallinen tapahtuma. Tällä tarkastelutavalla, jossa arvioidaan globaaleja ja paikallisia prosesseja ja niiden yhteyksiä, on historiallisesti spesifimpi luonne kuin evolutionistisissa tarkasteluissa, vaikka molemmissa huomio kohdistuu samoihin ilmiöihin, ennen kaikkea valtiojärjestelmien synnyn, kolonialismin ja maailmanjärjestelmän vaikutuksiin. Historiallinen perspektiivi tuo siis esille kulttuurin muuttuvat tulkinnat ja käyttötavat. Esimerkiksi Peggy Sanday (1990) on osoittanut, että Länsi-Sumatran minangabaut vaalivat matrilineaalista käytäntöä ja matrifokaalista ideologiaa huolimatta islamin, Hollannin siirtomaavallan ja Indonesian valtion mukanaan tuomista patrilineaalisuutta korostavista käytännöistä ja käsityksistä. Sandayn mukaan matrilineaalisen identiteetin säilyminen ei ole selitettävissä pelkästään reaktiona ulkoisiin poliittisiin ja uskonnollisiin uhkiin - kyse ei ole siis vain tradition itseparisesta jatkumisesta. Matrilineaalisen identiteetin säilyminen on osa historiallista prosessia, jota luonnehtii yhteiskunnallinen integraatio ja eri kulttuuristen vaikutteiden synteesi, pikemminkin kuin Indonesian valtiojärjestelmän valtarakenteiden suhteen oppositioasetelmassa oleminen.

Lila Abu-Lughod (1986 1990b) osoittaa analyysissään nuorten beduiininaisten vastarinnasta Egyptissä, että samat vastarinnan muodot voivat olla myös nuorten miesten käytössä silloin, kun vastassa on vanhojen sukulaismiesten kasvava vältä tai Egyptin valtion beduiineihin kohdistama kontrolli. Esimerkiksi naisten perinteinen vastarinnan muoto, runonlausunta ja -laulanta, on muuttumassa yhä enemmän miesten harjoittamaksi. Vastarinnan muuttuvat muodot eivät ole tärkeitä vain sinänsä, vaan niitä tarkastelemalla voimme myös ymmärtää muuttuvia valtastrategioita ja -rakenteita. Abu-Lughod hyödyntää beduiininaisten vastarinnan muotoja kertomaan historiallisesti muuttuvista valtasuhteista tilanteessa, jossa beduiinien elämä kiinnittyy yhä kiinteämmin Egyptin valtioon ja kansantalouteen.

Universalisoivien sekä evolutionististen väitteiden ja kysymysten mielekkyys on siis vakavasti kyseenalaistettu niissä etnografisissa kommentissa, joissa sukupuoli-järjestelmien dynamiikkaa on tulkittu tukeutumatta yksinkertaistaviin käsitteellisiin vastakkainasetteluihin. Samalla kuitenkin mahdollisuudet kulttuurien väliseen vertailuun ja antropologisiin yleistyksiin ovat huonontuneet. Käsite 'erot' ei viittaa enää itsestäänselvästi miehen ja naisen välisiin (universaaleihin) eroihin, tai 'meidän' ja 'muiden' välisiin (kehityshistoriallisiin) eroihin, eikä välttämättä edes kulttuurien välisiin eroihin. Sillä kulttuurien sisällä erot naisten ja miesten, erilaisten tilanteiden ja erilaisten kontekstien välillä - sekä tietysti erilaisten tulkintojen mahdollisuus - edellyttävät entistä huolellisempaa analyysia. Laajat yleiskuvaukset menettävät merkitystään ja vastaukset monimutkaistuvat siinä määrin, että antropologian "väärinkäyttö" (Rosaldo 1980) ei välttämättä ole enää mahdollista. Mutta etnografiset kommentit asettavat kyseenalaiseksi myös kaikkein perustavimmat analyttiset kategoriamme: mies ja nainen.

Ongelmana 'mies' ja 'nainen'

Tutkimukset, jotka tietoisesti pyrkivät irtautumaan miehisestä harhasta, tuovat selvästi esille miesten valta-aseman universaalisuutta tähdentävien käsitysten ongelmallisuuden. Usein näihin tutkimuksiin sisältyy kuitenkin itsessään ongelmia, esimerkiksi oletus, että on olemassa "sosiaalinen kategoria [naiset], jonka ulottuvuudet voidaan tuntea a priori niin, että määrättyjä naisia koskevat tutkimukset olisivat esimerkkejä universaalien naiseuden ominaisuuksista" (Strathern 1981ä, 668).¹⁷ Ongelmana siis on, että käytettäessä antropologisesti merkittäviä naiseuden ja sukupuolen kategorioita operoidaan kahdella tasolla: toisaalta

¹⁷ Naisten esittäminen naisena tai homogeenisena ryhmänä ei välttämättä edellytä biologisiin tosiasioihin vetoamista. Sen taustalla voi olla myös sosiologiset ja antropologiset universalisoinnit, esimerkiksi käsitys naisten yleismaailmallisesta sorrosta tai naisten asemasta kotitaloustuotannossa ja palkkatyössä (ks. Mohanty 1988). Marxilaisessa teorianmuodostuksessa universalisointi ymmärretään nimenomaan näin.

sukupuoli toimii yhdistävänä tekijänä, toisaalta sukupuolen voidaan katsoa yhdistävän tutkittavat tutkijoihin. Naiseus ikään kuin universalisoidaan itse tutkimuksen kautta.

Useissa tutkimuksissa naisantropologien auktoriteetti antropologeina tuntuukin perustuvan siihen oletukseen, että he pystyisivät naisina tavoittamaan toisten naisten kokemuksellisen maailman huolimatta lukuisista erottavista tekijöistä, kuten luokka- ja kulttuurieroista. Tasa-arvoisen, intiimin vuorovaikutuksen illuusio liittyy essentialistiseen oletukseen, jonka mukaan miehinen harha olisi viime kädessä sidottu miesten - niin tutkijoiden kuin tutkittavienkin - sukupuoleen, ei antropologiseen teoriaan, kenttätutkimukseen tai kulttuurisiin malleihin (Milton 1979). Tämä näkemys on antropologian kohdalla erityisen ongelmallinen. Jos samankaltaisuutta pidettäisiin ymmärtämisen edellytyksenä, koko antropologinen hanke olisi tieteellinen harha-askele (Shapiro 1981, 124-125).

Monissa feministisistä näkökulmista kirjoitetuissa etnografioissa korostetaan kuitenkin, että naiseus yhdistää naisantropologia ja tutkittavia naisia siinä määrin, että tutkijan ja tutkittavien välinen vuorovaikutus, kuten tähän kiinteästi liittyvä etnografinen käännöstyökin helpottuisivat ja täten *minän (self)* ja *toisen (other)* välinen ero pieneneisi. Mutta vaikka toiseus osittain häviää jaetun naiseuden avulla, toiseus ei kuitenkaan sinänsä poistu, sillä naiseus on vain osittainen identiteetti. Oman identiteetin rakentuminen toisen kautta sisältää kuitenkin kiinnostavan ulottuvuuden, sillä yhdistävien ja erottavien tekijöiden merkitys on ilmeinen. Lopputuloksena olisi *minän* ja *toisen* välisen ylittämättömän suhteen, hierarkkisen vastakkainasettelun osittainen rapistuminen, mikä näkyisi myös etnografisissa tulkinnoissa. (Abu-Lughod 1990a, 2427.)

Erityisen selvänä tämä tendenssi näkyy elämäkertatutkimuksessa (ks. Atkinson 1982, 249-253). Reaktiona naisten väärin ymmärtämiselle varhaisemmissa miehisessä harhan vaivaamisissa etnografioissa, annetaan elämäkertoissa naisen puhua 'omin sanoin'. Naisten mykistetyn äänen sijaan esille tuodaan naisen ääni sellaisenaan. Esimerkiksi Marjorie Shostakin teoksessa *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (1981), !kungnainen Nisa tuodaan taitavasti esille ikäänkuin yleistyksenä kaikista !kungnaisista. Nisa on selvästikin poikkeuksellinen paitsi kertojanlahjojensa myös elämäkokemustensa suhteen, ja kuitenkin Shostak onnistuu kontekstualisoimaan Nisan elämäntarinan siten, että teos kertoo koskettavasti ja vakuuttavasti paitsi Nisasta myös koko !kung-yhteisöstä.

Teoksen vakuuttavuus ja uskottavuus on kuitenkin samalla ongelma. Shostak välittää lukijalle tunteen tutkijan ja tutkittavan välisestä läheisyydestä ja yhteisistä kokemuksista ja tuntemuksista naisina; aivan kuin naiseus sinänsä mahdollistaisi tavanomaista syvällisemmän ymmärryksen ja analyysin—Tutkijan ja tutkittavan samankaltaisuus ja tasa-arvo on väistämättä illusorista, niin Shostakin ja Nisan kuin kenen tahansa tutkijan ja hänen tutkimuskohteensa välillä. Jaettu naiseus ei merkitse epätasa-arvon häviämistä (ks. esim. Stacey 1988). Onkin aiheellista pohtia, kenen kysymyksiin Shostakin tutkimuksessa vastataan - ja kenen ääni hallitsee tätä kiehtovaa tarinaa. James Clifford (1986b, 104) on väittänyt, että *Nisa* on länsimainen feministinen allegoria, joka on osa yleisen kategorian 'nainen' uudelleenmäärittelyä. Toisaalta voidaan kuitenkin väittää, että nimenomaan feministisessä antropologiassa *toisen* määrittelyyn liittyvistä valta-asemista ja ongelmista on keskusteltu jo pitkään. *Nisaa* - tekstinä - onkin mahdollista lukea keskusteluna, jossa kaksi erilaista ääntä esiintyvät rinnan (Mascia-Lees et al. 1989).

Kaikesta huolimatta on selvää, että keskusteltaessa yleisellä tasolla naisista tai naiseudesta, sivuutetaan keskeinen tietämys elämänsä kaaren, iän, sukulaisuuden, luokka-aseman, etnisyyden ja muiden vastaavien tekijöiden aiheuttamista naisten välisistä eroista. Antropologisen naistutkimuksen keskeisiä ongelmia onkin -se, mihin analyttisellä kategoriolla nainen viitataan. Janet Bujran (1978, 18-19; ks. myös Moore 1988, 7-11) mukaan käsite nainen ei voi toimia analyttisena kategoriana kolmesta syystä: 1) naisten väliset luokka-asemasta, statushierarkiasta, iästä ja sukulaisuudesta johtuvat erot jakavat naiset kaikissa yhteiskunnissa; 2) sukupuoli olisikin universaalinen sosiaalinen kategoria sukupuolen kategoriset imperatiivit vaihtelevat suuresti sekä yhteiskuntien välillä että niiden sisällä riippuen tilan tilanteesta ja sosiaalisesta asemasta joten naiset voidaan yhtä hyvin velvoittaa suorittamaan joitakin tehtäviä kuin kieltää heiltä niiden suorittaminen 3) joissakin - vaikkakin harvoissa - tilanteissa naisia on mielekkäämpi tarkastella yhdessä miesten kanssa, siis silloin kun sukupuolten välinen ero on tarkasteltavan ongelman kannalta irrelevantti. Lisäksi sukupuolen luokka-aseman luomien intressien välisestä yhteydestä Bujra (1978, 30) toteaa, että "naisten välinen solidaarisuus ylittää luokkaerot vain hyvin poikkeuksellisissa tilanteissa, itse asiassa solidaarisuus voi osaltaan vahvistaa luokkaeroja."

Universalistisissa teorioissa naiseuden määreet viittaavat hyvinkin selvästi äitiyteen. Naisten tarkasteleminen nuorina vaimoina ja äiteinä korostaa naisten riippuvuutta. Kuitenkin raskauksiin, synnytyksiin, imettämiseen ja pienten lasten hoitamiseen kuluva aika on vain osa naisten koko elämänsä kaarta. Naimattomien (seksuaalisesti

kokemattomien), naimisissaolevien (äitien) ja menopaussin ohittaneiden naisten välillä on huomattavia eroja niin toiminnan, aseman kuin kulttuuristen symbolisaatioidenkin suhteen (ks. esim. Hastrup 1978). Sitä paitsi äidit ja vaimot ovat samanaikaisesti myös tyttäriä, sisaria, anoppeja ja isoäitejä. Naisten asema vaihtelee näiden roolien mukaisesti. Useissa yhteiskunnissa miesten ja naisten välisiä suhteita symboloi ennen kaikkea veljen ja sisaren välinen side (ks. esim. Sacks 1979; Schlegel 1990; Shore 1981). Jos sukulaisuus on keskeinen yksilön sosiaalista asemaa määrittävä tekijä, on ilmeistä, että esimerkiksi patrilineaalisen linjasuvun tytärten ja vaimojen asema ja intressit poikkeavat toisistaan. Yksittäisten naisten kannalta tämä merkitsee kaksijakoista statusta (esim. Amadiume 1987; Wolf 1972).

Voidaan myös väittää, että antropologien käsitykset äitiyden taakasta kertovat enemmän tutkijoiden kuin tutkittavien ongelmista. Äitiyteen liittyvät tehtävät, tunteet ja ideat ovat pitkälti kulttuurisesti määräytyneitä, ne eivät perustu äidin ja lapsen väliseen muuttumattomaan tunnesiteeseen (Collier & Yanagisako 1987, 45). Tämän osoittavat jo lukuisat esimerkit lastenhoitokäytäntöjen vaihteluista. Michelle Rosaldon (1974, 23) näkemys yksityisen alueen rakentumisesta vain äitiyden ja lasten ympärille onkin vähintään puutteellinen. Karen Sacksin (1979, 25) mukaan antropologiset näkemykset naisen asemasta ovat usein rakentuneet seuraavan päättelyketjun varaan:

premissi 1: lasten tekeminen ja kulttuurin luominen ovat yhteensopimattomia

premissi 2: naiset tekevät lapsia

johtopäätös: niinpä vain miehet voivat luoda kulttuuria

Äitiyteen liitetyt kulttuuriset ideat vaihtelevat yhtä lailla kuin käytännötkin. Marilyn Strathernin (1988, 314-316; ks. myös La Fontaine 1981, 336-337) esittämän radikaalin näkemyksen mukaan "melanesialaiset naiset eivät tee lapsia." Lasten tekeminen on ennen kaikkea sosiaalinen teko, ei biologinen tapahtuma, täten melanesialaiset käsitykset sosiaalisista suhteista määrittävät myös syntymää. Länsimainen käsitys naisten ja heidän synnyttämiensä lasten välisestä yhteydestä perustuu siihen, että lasta pidetään äitinsä tuotteena, äitinsä kudoksen laajentumana, osana äitinsä luontoa, osittain työstettynä raaka-aineena, joka täytyy irroittaa äidistään, sosiaalista ja muokata uudelleen, jotta lapsi kehittyisi autonomiseksi toimijaksi. Tämä prosessi muistuttaa teollisen tuotannon ideaa: naiset tuottavat raaka-aineen ollen täten ensimmäisen vaiheen työläisiä, yhteiskunnan työstäessä ihmisiä. Melanesialaisen äidin synnyttämä lapsi on sen sijaan alusta asti sosiaalisessa suhteessa äitiin ja siten erilainen ja erillinen. Naisia ei myöskään pidetä ainoina toimijoina syntymässä, sillä lapsen ja äidin välistä suhdetta ei voida erottaa lapsen syntymää edeltäneestä sosiaalisesta vaihdosta. Länsimainen idea lapsen sosiaalistamisesta erkaannuttamalla lapsi alkuperäisestä esisosiaalisesta tilasta äitinsä osana ei siis vastaa melanesialaista käsitystä (ks. myös Martin 1987).

Vaikka Margaret Mead jo 1930-luvulla pyrki osoittamaan, että sukupuoli rakentuu kulttuurisesti, eikä vain biologisista tekijöistä käsin, sukupuolieroista keskusteltaessa on retoriikka edelleen pitkälti biologista. Taustalla on sitkeä väärinkäsitys, että olisi olemassa kiistämättömiä biologisia faktoja, joiden kulttuurinen tulkinta olisi toissijaista (Errington 1990, 11-15, 24-25).¹⁸ Eriyisen ongelmalliseksi 'luonnollisten' seikkojen kulttuuristen tulkintojen tarkastelemisen tekee biologisen determinismin vaara: fysiologisen ja anatomisen perustan katsotaan tuottavan väistämättä yhdenmukaisia sosiaalisia, psyykkisiä ja symbolisia piirteitä. Siten kulttuuriset vaihtelut olisivat toissijaisia. Kuitenkin myös biologian faktat ovat osin kulttuurin määrittämiä (La Fontaine 1981, 337; Martin 1991). Shirley Ardenerin (1975, xviii) mukaan on mahdollista, että sukupuolten väliset "fyysiset erot (joko 'todelliset' tai 'sosiaalisesti havaitut') ovat ainoastaan mielivaltaisia merkitsijöitä, jotka on havaittu hyödyllisiksi *sosiaalisten* oppositioiden rakentamisessa." Täten naiseuden määrittämisen keskeinen seikka olisi naisten ja miesten välisen vastakohtaisuuden jatkuva esiintuominen. Toisin sanoen käsityksemme biologiasta, anatomiasta, seksuaalisuudesta tai reproduktiosta pohjautuisivatkin jo olemassaoleviin sukupuolten väliin sosiaalisiin suhteisiin, koska sukupuoli itsessään on "konstituiva sosiaalinen suhde" (Flax 1987, 634-637).

Kuten lukuisten etnografioiden esimerkit osoittavat, anatomian määrittämä biologinen sukupuoli (mies - nainen) ja toisaalta sosiaalisten suhteiden määrittämä sosiaalinen sukupuoli (vaimo - mies, tytär - poika) eivät aina vastaa toisiaan.¹⁹ Esimerkiksi Ifi Amadiumen (1987) mukaan Nigerian igbojen esikolonialistinen sosiaalinen

¹⁸ Käsitys primaarin, luonnollisen tason päälle rakentuvista sosio-kulttuurisista järjestelmistä ja tulkinnoista on kiinnostavalla tavalla analoginen luonnon ja kulttuurin sekä yksityisen ja julkisen elämänalueen välisten vastakkainasetteluiden tarkasteluille.

¹⁹ Vaikka kyseinen jako biologisen sukupuolen (sex) ja sosiaalisen sukupuolen (gender) välillä saattaa olla tutkimuskohteen määrittelyn kannalta hedelmällinen, se ylläpitää toisaalta näkemystä primaarin biologisen tason päälle sijoitettavista kulttuurisista tulkinnoista (Collier & Yanagisako 1987; Tuana 1983).

organisaatio mahdollisti naisten siirtymisen miesten monopolisoimiin rooleihin siten, että naiset yksinkertaisesti luokiteltiin miehiksi. Naisesta saattoi tulla miespuolinen tytär tai naispuolinen aviomies ja samalla oikeutettu tähän rooliin kuuluviin oikeuksiin (ks. myös O'Brien 1977).

Vaikka sukupuoli järjestelmä tuottaa kaikissa kulttuureissa havaittavissa olevien erojen pohjalta kaksi erillistä kategoriata (mies - nainen), erojen rakentuminen on sopimuksenvaraista ja kulttuurispesifiä. Luokat ja kategoriat - sukupuoli mukaanluettuna - jäsentyvät eri kulttuureissa eri tavoin joko tiukkarajaisiksi, absoluuttisiksi oppositioiksi tai vaihtoehtoisesti suhteelliseksi, ei-laadulliseksi eroiksi, jotka mahdollistavat rajankäynnin. Anna Meigs (1990, 108-109; ks. myös Wikan 1977) on esittänyt, että sukupuolten kategorisointi voi perustua anatomian ohella myös seksuaaliseen käyttäytymiseen tai substansseihin, jotka yhdistetään seksuaalisuuteen, kuten erilaiset kehon eritteet tai kehon sisäiset aineelliseksi käsitetyt voimat. Useissa symbolisista järjestelmiä käsittelevissä etnografoissa onkin tuotu esille se, että kulttuuriset kategoriat eivät ole ehdottomia, vaan situationaalisia ja suhteellisia. Tämä koskee yhtä hyvin kategorioita 'mies' ja 'nainen' kuin muitakin sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyviä vastakohtaisuuksia ja kategorisointeja (ks. Gottlieb 1990, 116-117). Kyseinen seikka käy mainiosti ilmi Marilyn Strathernin (1981b, 178) toteamuksesta hänen luonnehtiessaan Uuden-Guinean hagenilaisia:

Naiset voivat irrottautua naiseuden haitoista, vastaavasti miesten on todistettava, että he voivat hyödyntää miehisyyden potentiaalia, sillä sukupuolen nimittäjät eivät sulje henkilöä kokonaan sisäänsä. Hagenilainen nainen yksilönä ei identifioitu täysin oman sukupuolensa stereotyyppioihin. Käyttäessään sukupuolta muiden arvojen strukturoimisessa hagenilaiset erottavat miehuuden ja naiseuden periaatteet varsinaisista miehistä ja naisista. Kummankin tahansa sukupuolen edustaja voi käyttäytyä miehen tai naisen tavoin.

Tähän lainaukseen sisältyy antropologian naisongelman keskeinen kysymys: mikä on naisena olemisen kulttuurinen ero suhteessa miehenä olemiseen sosiaalisen olemisen moninaisuuden osana? Jos kategoriat mies ja nainen määritellään tästä erityisestä sukupuolijärjestelmän dynamiikasta käsin, on kulttuurispesifisyyden huomioonottaminen entistäkin keskeisempää.

Lähteet

- AABY, PETER 1977. Engels and Women. *Critique of Anthropology* 3(9-10):25-53.
- ABU-LUGHOD, LILA 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, LILA 1990A. Can There Be a Feminist Ethnography? *Women & Performance* 5:7-27.
- ABU-LUGHOD, LILA 1990B. The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women. *American Ethnologist* 17:41-55.
- AMADIUME, IFI 1987. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zen Books Ltd.
- ARDENER, EDWIN 1972. *Belief and the Problem of Women*. Teoksessa: Jean La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of Audrey Richards*. London: Tavistock Publications.
- ARDENER EDWIN 1975. The "Problem" Revisited. Teoksessa: Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*. London: Malaby Press.
- ARDENER, SHIRLEY 1975. Introduction. Teoksessa: Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*. London: Malaby Press.
- ATKINSON, JANE MONNIG 1982. Anthropology: A Review Essay. *Signs* 8:236-58.
- BELL, DIANE 1983. *Daughters of the Dreaming*. Melbourne and Sydney: McPhee Gribble/Allen & Unwin.
- BLOCH, MAURICE & BLOCH, JEAN 1980. Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth-Century French Thought. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURGUIGNON, ERIKA 1980. *A World of Women: Anthropological Studies of Women in the Societies of the World*. New York: Praeger.
- BUCKLEY, THOMAS & GOTTLIEB, ALMA 1988. A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism. Teoksessa: Thomas Buckley & Alma Gottlieb (eds.), *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley: University of California Press.
- BUJRA, JANET 1978. Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labor. Teoksessa: Patricia Caplan & Janet Bujra (eds.), *Women United, Women Divided: Cross-Cultural Perspectives on Female Solidarity*. London: Tavistock Publications.
- CLIFFORD, JAMES 1986A. Introduction: Partial Truths. Teoksessa: James Clifford & George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
-

- CLIFFORD, JAMES 1986B. On Ethnographic Allegory. Teoksessa: James Clifford & George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COLLIER, JANE 1988. *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- COLLIER, JANE & ROSALDO, MICHELLE 1981. *Politics and Gender in Simple Societies*. Teoksessa: Sherry Ortner & Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLIER, JANE & ROSALDO, MICHELLE & YANAGISAKO, SYLVIA 1982 *Is There a Family? New Anthropological Views*. Teoksessa: Barrie Thorne & Marilyn Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York: Longman.
- COLLIER, JANE & YANAGISAKO, SYLVIA 1987. *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship*. Teoksessa: Jane Collier & Sylvia Yanagisako (eds.) *Gender and Kinship: Towards a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- DI LEONARDO, MICAELA 1991. Introduction. Teoksessa: Micaela Di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.
- EDHOLM, FELICITY & OLIVIA HARRIS & KATE YOUNG 1977. *Conceptualising Women*. *Critique of Anthropology* 3(9-10):101-30.
- ENGELS, FRIEDRICH 1970 [1884]. *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alku perä yhdistettynä Lewis H. Morganin tutkimuksiin*. Moskova: Kustannusliike Edistys.
- ERRINGTON, SHELLY 1990. *Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview*. Teoksessa: Jane Monig Atkinson & Shelly Errington (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- ETIENNE, MONA & LEACOCK, ELEONOR 1980. *Women and Colonization Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.
- FEE, E. 1973. *The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology*. *Feminist Studies* 1(30):23-39.
- FLAX, JANE 1987. *Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory* *Signs* 12:621-643.
- FRIEDL, ERNESTINE 1962. *Vasilika: A Village in Modern Greece*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- FRIEDL, ERNESTINE 1975. *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- GAILEY, CHRISTINE 1985. *The State of the State in Anthropology*. *Dialectical Anthropology* 9:65-89.
- GAILEY, CHRISTINE 1987. *From Kinship to Kingship: Gender Hierarchy and State Formation in the Tongan Islands*. Austin: University of Texas Press.
- GAL, SUSAN 1991. *Between Speech and Silence: the Problematics of Research on Language and Gender*. Teoksessa: Micaela Di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.
- GILLISON, GILLIAN 1980. *Images of Nature in Gimi Thought*. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODALE, JANE C. 1980. *Gender, Sexuality and Marriage: A Kaulong Model of Nature and Culture*. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOTTLIEB, ALMA 1990. *Rethinking Female Pollution: The Beng Case (Côte d'Ivoire)*. Teoksessa: Peggy Sanday & Ruth Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HARDING, SUSAN 1975. *Women and Words in a Spanish Village*. Teoksessa: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- HARRIS, OLIVIA 1980. *The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes*. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HASTRUP, KIRSTEN 1978. *The Semantics of Biology: Virginity*. Teoksessa: Shirley Ardener (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society*. London: Croom Helm.
- HERZFELD, MICHAEL 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- HERZFELD, MICHAEL 1991. *Silence, Submission, and Subversion: Toward a Poetics of Womanhood*. Teoksessa: Peter Loizos & Evthymios Papataxiarchis (eds.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- JORDANOVA, L. J. 1980. *Natural Facts: A Historical Perspective on Science and Sexuality*. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KABERRY, PHYLLIS 1939. *Aboriginal Women: Sacred and Profane*. Philadelphia: Blakiston.
- KUPER, ADAM 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- LA FONTAINE, JEAN 1981. *The Domestication of the Savage Male*. *Man* 16:333-349.
- LAMPHERE, LOUISE 1977. *Review Essay: Anthropology*. *Signs* 2:612-627.
- LAMPHERE, LOUISE 1989. *Feminist Anthropology: The Legacy of Elsie Clews Parsons*. *American Ethnologist* 16:518-533.
- LEACOCK, ELEANOR 1978. *Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution*. *Current Anthropology* 19:247-75.
- LEACOCK, ELEANOR 1981. *Myths of Male Dominance: Collected Art. Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- LEDERMAN, RENA 1990. *Contested Order: Gender and Society in the St New Guinea Highlands*. Teoksessa: Peggy Sanday & Ruth Goodenough *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

LEPOWSKY, MARIA 1990. Gender in an Egalitarian Society: A Case Stud the Coral Sea. Teoksessa: Peggy Sanday & Ruth Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

LUGONES, MARA & SPELLMAN, ELIZABETH 1983. Have We Got a' for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for the "Woman's Voice" *Women's Studies International Forum* 6:573-581.

MACCORMACK, CAROL 1980A. Nature, Culture and Gender: A Critique. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACCORMACK, CAROL 1980B. Proto-social to Adult: A Sherbo Transformation. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Cul ture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACLEOD, ARLENE ELOWE 1992. Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo. *Signs* 7:533-557.

MALINOWSKI, BRONISLAW 1913. *The Family among the Australian Aborig nes: A Sociological Study*. London: University of London Press.

MARCUS, GEORGE & FISCHER, MICHAEL 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MARTIN, EMILY 1987. *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Milton Keynes: Open University Press.

MARTIN, EMILY 1991. The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance based on Stereotypical Male-Female Roles. *Signs* 16:485-501.

MASCIA-LEES, FRANCES & SHARPE, PATRICIA & COHEN, COLI BALLERINO 1989. The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions a Feminist Perspective. *Signs* 15:7-33.

MEAD, MARGARET 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Soc*, New York: New American Library. (Suom. Sukupuoli ja luonne kolmessa primitiivisessä yhteiskunnassa. Helsinki: Otava 1963.)

MEAD, MARGARET 1949. *Male and Female*. New York: William Mc (Suom. Mies ja nainen: miehen ja naisen roolit muuttuvassa maailmassa Helsinki: Otava 1957.)

MEIGS, ANNA 1990. Multiple Gender Ideologies and Statuses. Teoksessa: Peggy Sanday & Ruth Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

MERNISSI, FATIMA 1975. *Beyond the Veil: Male female Dynamics in a M Muslim Society*. Cambridge: Schenkman.

MILTON, KAY 1979. Male Bias in Anthropology? *Man* 14:40-54.

MOHANTY, CHANDRA TALPADE 1988. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review* 30:61-88.

MOORE, HENRIETTA 1986. *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press.

MOORE, HENRIETTA 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

MORGAN, LEWIS HENRY 1877. *Ancient Society*. New York: Holt.

MUKHOPADHYAY, CAROL & HIGGINS, PATRICIA 1988. Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987. *Annual Review of Anthropology* 17:461-495.

O'BRIEN, DENISE 1977. Female Husbands in Southern Bantu Societies. Teoksessa: Alice Schlegel (ed.), *Sexual Stratification: A Cross-cultural view*. New York: Columbia University Press.

OKELY, JUDITH 1991. Defiant Moments: Gender, Resistance and Individuals. *Man* 26:3-22.

ONG, AIHWA 1990. Japanese Factories, Malay Workers: Class and Sexual Metaphor in West Malaysia. Teoksessa: Jane Monig Atkinson & Shelly Errington (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.

ORTNER, SHERRY 1974. Is Female to Male as Nature Is to Culture? Teoksessa: Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

ORTNER, SHERRY & WHITEHEAD, HARRIET 1981. Introduction: Accounting for Sexual Meanings. Teoksessa: Sherry Ortner & Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

POEWE, KARLA 1987. *Matrilineal Ideology: Male female Dynamics in Luapula, Zambia*. London: Academic Press.

QUINN, NAOMI 1977. Anthropological Studies view of Anthropology 6:181-225.

REITER, RAYNA RAPP 1975A. Introduction. Teoksessa: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

REITER, RAYNA RAPP 1975B. Men and Women in the South of France: Public and Private Domains. Teoksessa: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

REITER, RAYNA RAPP 1977. The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy. *Critique of Anthropology* 4(13-14):5-23.

RICHARDS, AUDREY 1956. *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. London: Faber.

ROGERS, SUSAN CAROL 1975. Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society. *American Ethnologist* 2:727-754.

ROGERS, SUSAN CAROL 1978. Women's Place: A Critical Review of Anthropological Theory. *Comparative Studies in Society and History* 20:123-162.

RORHLICH-LEAVITT, RUBY & SYKES, BARBARA & WEATHERFORD, ELIZABETH 1975. *Aboriginal Women: Male and Female Anthropological Perspectives*. Teoksessa: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

ROSALDO, MICHELLE 1974. *Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview*. Teoksessa: Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

ROSALDO, MICHELLE 1980. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs* 5:389-417.

ROSALDO, MICHELLE & LAMPHERE, LOUISE 1974. Introduction. Teoksessa: Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

RUBIN, GAYLE 1975. The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. Teoksessa: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

SACKS, KAREN 1975. Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property. Teoksessa: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

SACKS, KAREN 1979. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Westport: Greenwood Press.

SANDAY, PEGGY 1974. Female Status in the Public Domain. Teoksessa: Michelle Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press.

SANDAY, PEGGY 1990. Introduction. Teoksessa: Peggy Sanday & Ruth Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SAUNDERS, GEORGE 1981. Men and Women in Southern Europe: A Review of Some Aspects of Cultural Complexity. *Journal of Psychoanalytical Anthropology* 4:435-466.

SCHLEGEL, ALICE 1977A. *Toward a Theory of Sexual Stratification*. Teoksessa: Alice Schlegel (ed.), *Sexual Stratification: A Cross-cultural View*. New York: Columbia University Press.

SCHLEGEL, ALICE 1977B. Male and Female in Hopi Thought and Action. Teoksessa: Alice Schlegel (ed.), *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*. New York: Columbia University Press.

SCHLEGEL, ALICE 1990. Gender Meanings: General and Specific. Teoksessa: Peggy Sanday & Ruth Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SCIAMA, LIDIA 1981. The Problem of Privacy in Mediterranean Anthropology. Teoksessa: Shirley Ardener (ed.), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*. London: Croom Helm.

SHAPIRO, JUDITH 1981. Anthropology and the Study of Gender. Teoksessa: E. Langland & W. Gove (eds.), *A Feminist Perspective in the Academy: The Difference it Makes*. Chicago: University of Chicago Press.

SHORE, BRADD 1981. Sexuality and Gender in Samoa: Conceptions and Missed Conceptions. Teoksessa: Sherry Ortner & Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHOSTAK, MARJORIE 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press. (Suom. Nisa: Kung-naisen tarina. Helsinki: Otava 1983.)

SILVERBLATT, IRENE 1988. Women in States. *Annual Review of Anthropology* 17:427-460.

SILVERBLATT, IRENE 1991. Interpreting Women in States: New Feminist Ethnohistories. Teoksessa: Micaela Di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.

SLOCUM, SALLY 1975. Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology. Teoksessa: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

STACEY, JUDITH 1988. Can There Be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum* 11:21-27.

STRATHERN, MARILYN 1980. No Nature, No Culture: The Hagen Case. Teoksessa: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, MARILYN 1981A. Culture in a Netbag: the Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology. *Man* 16:665-688.

STRATHERN, MARILYN 1981B. Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery. Teoksessa: Sherry Ortner & Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, MARILYN 1987A. Introduction. Teoksessa: Marilyn Strathern (ed.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, MARILYN 1987B. An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. *Signs* 12:276-292.

STRATHERN, MARILYN 1988. Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.

THORNE, BARRIE 1982. Introduction. Teoksessa: Barrie Thorne & Marilyn Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York: Longman.

TIFFANY, SHARON 1979. Introduction: Theoretical Issues in the Anthropological Study of Women. Teoksessa: Sharon Tiffany (ed.), *Woman and Society: An Anthropological Reader*. St. Albans: Eden.

TILLY, LOUISE 1978. The Social Sciences and the Study of Women: A Review Article. *Comparative Studies in Society and History* 20:163-173.

TUANA, NANCY 1983. Re-Fusing Nature/Nurture. *Women's Studies International Forum* 6:621-632.

WAINES, DAVID 1982. Through a Veil Darkly: The Study of Women in Muslim Societies. *Comparative Studies in Society and History* 24:642-659.

VAN ALLEN, JUDITH 1976. 'Aba Riots' or Igbo 'Women's War'? Ideology, Stratification, and the Invisibility of Women. Teoksessa: N. Hafkin & E. Bay (eds.), *Women in Africa: Studies in Social and Economic Change*. Stanford: Stanford University Press.

WEINER, ANNETTE 1976. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.

WHYTE, MARTIN K. 1978. *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Princeton: Princeton University Press.
WIKAN, UNNI 1977. Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles. *Man* 12:304-319.
WOLF, MARGERY 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.