

Dina Mathilde Borge

Underlivets privilegium eller fordømmelse

Heteronormativitet i antropologien

Bacheloroppgave i Sosialantropologi

Veileder: Trond Berge

Mai 2023

Dina Mathilde Borge

Underlivets privilegium eller fordømmelse

Heteronormativitet i antropologien

Bacheloroppgave i Sosialantropologi
Veileder: Trond Berge
Mai 2023

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Fakultet for samfunns- og utdanningsvitenskap
Institutt for sosialantropologi



Kunnskap for en bedre verden

Dina Mathilde Borge

Underlivets privilegium eller fordømmelse

Heteronormativitet i antropologien

SANT2900 Bacheloroppgave i sosialantropologi

Trondheim, mai 2023

Norges teknisk- naturvitenskapelige universitet

Fakultet for samfunns- og utdanningsvitenskap

Institutt for sosialantropologi

Antall ord: 5585



Introduksjon

Antropologiske studier av kulturelle praksiser gir oss tilgang til nye tanker, handlemåter og forventninger rundt kjønn, sex og seksualitet, som ikke er en del av vår egen virkelighetsopplevelse. Den antropologiske metoden gir oss verktøyene til å forstå og undersøke kulturelle praksiser som formaner oss mot generaliseringer om menneskelig natur og kultur. I vestlig diskurs har kjønn og seksualitet en sterk tilknytning til individualitet og identitet, og verdsettes høyt. Etnografisk materiale på kjønn- og seksualitetsvariasjoner utfordrer vår intellektuelle forståelse av hva kjønn og seksualitet er og hvordan det forekommer. Antropologenes rolle blir å finne det kjønnede i samfunnet, ikke nødvendigvis det biologiske kjønn, men hvordan kroppen og samfunnet kjønninggjøres, og hvordan man forholder seg til avvikene både i det anatomiske og adferdsmønstre. For å opprettholde representative analyser av kulturene antropologer studerer, er det viktig å unngå heteronormative holdninger og verdier som antar det heteroseksuelle som det normative. Oppgaven vil dermed se på hvordan antropologien kan påvirkes av heteronormative holdninger som kan resultere i misforståelser og fordommer i møte med ulike kulturelle kategoriseringer og forståelser av kjønns- og seksualitetsvariasjoner.

Antropologen må bruke de verktøyene og fordelene de har som samfunnsvitere for å anerkjenne og informere om de mangfoldighetene vi finner i menneskets kulturer og historie. Å undersøke og utfordre de underliggende heteronormative verdiene og holdningene som ligger i antropologien, er viktig for at faget skal oppfylle sine krav om rettfærdig, samt inkluderende representasjon av menneskene en studerer.

Begreper og avklaringer

Kjønns- og seksualitets diskurs kan ofte sees på som komplisert og komplekst da det er mange, nye og ukjente begreper. Antropologens begrepsbruk er et viktig verktøy for å kunne formulere hvilke kulturelle fenomener de studerer. På bakgrunn av dette er det viktig for samfunns- og kjønnsforskere å formulere hvilke begreper man bruker, hvorfor, og hvilken betydning som legges i dem.

En beskrivelse som har fått større oppmerksomhet de siste årene er forskjellene mellom det biologiske kjønn (sex) og det sosiale kjønn (gender). Det *biologiske* kjønn handler om de biologiske faktorene som kjønneliggjør kroppen, som kromosomer, hormoner og kjønnsorganer. Det er her den binære todelingen mellom det kvinnelige og mannlige ofte stammer fra. Som jeg vil komme inn på senere i teksten, oppstår det allikevel variasjoner i biologien, eksempelvis hos intersex-personer. Det *sosiale* kjønn er hva vi anser som kjønnsroller og forventninger som skapes og opprettholdes av samfunnet og kulturen. Dette er da hvordan roller og forventninger knyttes opp til ditt biologiske kjønn, og det er her antropologen, samfunnsvitene og kjønnsforskere kommer inn.

Serena Nanda (2000) bruker begrepene «kvinnelige og mannlige kjønnsvarianter» for å vise til hvordan personer kan ha det vi anser som kvinnelig eller mannlige anatomi, men som i deres språk og kultur er et annet kjønn enn kvinne og mann. Selv om det er ulike begreper som kan brukes om kjønns kategorier, vil begrepene om kvinnelige-, mannlige-, kjønn- og seksualitetsvariasjoner benyttes her for å kunne betegne og inkludere de ulike variasjonene som finnes.

Transpersoner har på lik linje med andre kjønnsvariasjoner en lang historie, med svært ulike praktiseringsformer og tilknyttede forventninger, i et mangfold av kulturer. Hvem som faller innenfor eller identifiseres som en transperson vil variere fra kultur til kultur, og kan innebære mennesker født med anatomiske tvetydige kjønnsorganer, mennesker som opptrer i en annen kjønnsfære enn normen eller som føler på en kjønnsinkongruens (Nanda, 2000, s. 5 - 6) . Transpersoner, intersex personer og ikke-binære utfordrer den vestlige kjønnsbinære forståelsen. I tillegg kan de være et analyseverktøy for kjønnsforskere for å se de kjønnede forventningene og samfunnsstrukturene. Det er også transpersoner og tidligere nevnte kjønnsvariasjoner som ofte betegnes som «ikke-normative» kjønn og seksualiteter, og dermed de som ikke samsvarer med heteronormativiteten.

I antropologisk diskurs er begrepene «vesten», «ikke-vestlig» og «globale nord og sør» ofte brukt for å differensiere mellom ulike verdensdeler. Selv om det er utfordrende å ikke lage en distinksjon mellom vestlige og ikke-vestlige land når det er snakk om ulike virkelighetsforståelser eller samfunnsstrukturer, og deriblant kjønnsforståelser, er det viktig å påpeke at det innad i vesten også er variasjoner innen hvordan kjønn kategoriseres. Vesten har i tillegg hatt stor innflytelse på resten av verden hvor holdninger og verdier har tatt over

for eldre kulturelle praksiser. På grunn av vestlig innflytelse er det også flere samfunn som i dag praktiserer ulike kjønnsforståelser samtidig, både på lokale og globale måter (Nanda, 2000, s. 3). Betegnelsen «Euro-Amerikansk» brukes i denne oppgaven for å referere til verdier og holdninger som generelt befinner seg i Europa og USA. Begrepene brukt i denne oppgaven samsvarer med de brukt i den relevante litteraturen, samt i viten om at det finnes både synonymer og andre tolkninger for begrepene.

Etnografiske eksempler

Det er en rekke etnografiske eksempler på kjønn- og seksualitetsmangfold fra rundt om i verden, da ulike sosiokulturelle komponenter er faktorer for dette. Serena Nanda (2000) har i boka *Gender Diversity* samlet syv ulike eksempler som illustrerer både hvilke mangfold det er av kjønn- og seksualitetsvariasjoner, i tillegg til å klargjøre og utfordre hvilke intellektuelle forståelser og verdier vi har om hva som er naturlig og normalt for kjønn. I sammenlikning med Euro-Amerikanske kjønnsnormer, vil *Hijra* i India, samt Navajo- og Mohave- folket i Nord-Amerika, illustrere et slikt kulturelt mangfold.

Nanda (2000) gir en utdypende analyse av Hijra, en anerkjent kjønnsvariant i India, og en av de mest studerte kjønnsvariantene. Blant en rekke andre kjønnsvarianter i India er det Hirjaene som er mest synlig og kulturelt institusjonalisert. På bakgrunn av hinduistisk tro, til tross for en relativt binær *sex /gender* tilnærming, har kjønnsvariantene ofte en positiv karakter. Hinduismen har generelt en positiv tilnærming til variasjonene som oppstår i naturen, i tillegg til å ha en rekke opprinnelsesmyter med androgyne eller intersex-figurer. Til tross for at kjønnsvarianter og transkjønnede personer var kriminalisert under Britisk styre, og har satt spor i Indisk kultur, har befolkningen relativt lite misnøye med Hijraene og de andre kjønnsvariantene. Den mytologiske tilnærmingen fra hinduismen gir kjønnsvariantene meningsfulle og positive roller som aktører for ritualer, og Hijraene er spesielt sentrale ved fødsler og giftemål. Hijraene er for det meste assosiert med mannlige kjønnsvariasjoner, da de ofte holder fenotypiske mannlige trekk, men har tvetydige kjønnsorganer eller seksuelle funksjonsproblemer. I likhet med *Sādhin*, en kvinnelig kjønnsvariant - dog mindre utbredt - har Hijraene viet seg til sølibat. Dette er imidlertid en formell og symbolsk skikk, som sjeldent reflekterer virkeligheten, da Hijraene til tider forbindes med prostituerte (s. 27 – 41).

Urbefolkninger i Nord Amerika er ofte brukt som eksempler på kulturer med ulike tilnærminger til kjønn. Deres kosmologiske forståelser av verden skiller seg fra andre deler av verden, og det er dermed en utfordring å oversette kjønnskategoriseringene deres. Inspirert av Nandas (2000) bruk av begreper, vil allikevel betegnelser som biologisk og sosialt kjønn, samt kjønnsvariasjoner, brukes her i forsøk på å beskrive de kulturelle kategoriseringene.

Navajo-folket opererer følgelig med tre biologiske og tre sosiale kjønn. Det tredje kjønn, også kalt *Nádleeh*, kunne være både anatomiske hunnkjønn, hannkjønn eller intersexpersoner, og gjorde både «kvinnelig» og «mannlig arbeid», noe som ble ansett som en sterk økonomisk styrke, i tillegg til at de ble ansett som positive, essensielle og «lykkebringere». *Nádleeh* kunne gå kledd i både maskuline, feminine og andre type klær, og kunne ha sex med både kvinner og menn, men sjeldent eller aldri med andre *Nádleeh* (Parker, 2001, s. 343). Tidligere antropologer forklarte *Nádleeh* som «mislykkede menn», som tok på seg kvinnelige roller for å unngå maskuline oppgaver som jakt og krigføring. Denne beskrivelsen er avvist, og kritisert nettopp for å ha påført europeiske ideer på Navajo-kulturen (Nanda, 2000, s. 16). Antropologiske kjønnsforskere som beskriver Navajo som aksepterende for homofili, tar dermed utgangspunkt i at *Nádleeh* er samme kjønn som mennene.

Mohave-folket kan beskrives som å ha to biologiske kjønn og fire sosiale kjønn. De to kjønnsvariantene som skiller seg fra kvinnen og mannen - i euro-amerikansk forståelse – er den mannlige kjønnsvarianten *Alyha* og den kvinnelige varianten *Hwame* (Devereux, 1937, referert i Parker, 2001, s. 344). *Alyha* regnes som en av de mannlige kjønnsvariantene som går til ekstreme lengder for å imitere eller påta seg feminine kvaliteter. De deltar kun i feminine arbeidsroller, i tillegg til å imitere både mensentrasjoner og fødsler for innrette seg det kvinnelige. *Hwamene* deltar i maskulin aktivitet og har ikke menstruasjoner. I likhet med andre kvinnelige kjønnsvarianter, har *Hwame* fått lite oppmerksomhet av tidligere etnografer, og kunnskapen om dem er dermed smalere (Nanda, 2000, s. 23). Mohavene mente i tillegg at «farskapen» til et foster var bestemt av partneren til den gravide, og *Hwame* kunne dermed ha foreldrerett på barnet på lik linje med sin kone (Devereux, 1937, referert i Parker, 2001, s. 345). Slektskapsinndelingene til Mohave-folket er derfor også viktig å analysere fra et antropologisk perspektiv.

De etnografiske utdragene i oppgaven viser til de kulturelle variasjonene i oppfattelsen av kjønn og seksualitet. Det er allikevel verdt å bemerke at disse eksemplene er feltarbeid gjort av etnografer og antropologer som mulig kan ha blitt påvirket av heteronormative holdninger. Etnografien på Mohave-folket er eksempelvis hentet fra et relativt detaljert studie fra George Devereux (1937), skjønt at det er basert på sekundære informanter og gjennom europeiske briller (Nanda, 2000, s. 21; Parker, 2001, s. 344). Kulturer er i tillegg i kontinuerlig forandring og under innflytelse av andre kulturer, og er dermed verken statiske eller uten påvirkning fra andre kjønns- og seksualitetspraksiser. Flere av eksemplene er i tillegg fra kulturer under sterk innflytelse av kolonimakter og vestlig diskurs.

Performativet – hvilke kjønnsroller spiller vi?

Performativitet kan være et antropologisk verktøy for å teoretisere kjønn og seksualitet. Med stor innflytelse fra blant annet Foucaults analyser, er det argumentert for hvordan oppfatningen av kjønnsidentitet forutsetter en diskurs hvor kroppen er markert, betegnet og ladet med sensitive reguleringer. Nettopp i møte med intersex-personer eller kjønnsutvetydige mennesker, har flere autoritære makter tvunget disse til å tilpasse seg ett av de to kjønnene (Foucault, 1978, referert i Morris, 1995, s. 567 - 568). Begrunnelsen bak teorien av performativitet kommer dermed til syne når kjønnsidentitet må velges og oppfylles for å tilfredsstille det kjønnsbinære.

Kjønnsforskning har lenge vært avhengig av historier og eksempler på individer eller samfunn som praktiserer eller fremstår som kjønnsutvetydige. Målet med dette er som regel å tvinge leseren til å anerkjenne at den binære kjønnsdikotomien vi opererer med i vestlige samfunn, verken er universell eller at den tilsier hva som er biologisk naturlig eller ikke. Det historiske fokuset på den kjønnsbinære kroppen viser til en forståelse av verden gjennom et overfladisk perspektiv. Det var den synlige kroppen (og kjønnsorganet) som formet verden, og det var lite forståelse av identitet, kjønn, maskulinitet, femininitet og det androgyne som både innvendig og utvendig betydningsfullt (Morris, 1995, s. 569). Antropologien har dermed en oppgave, ikke bare å studere det kjønnsutvetydige, men å legge fra seg hele ideen om det kjønnsbinære. Å se de kjønnede strukturene i samfunnet, fra et perspektiv hvor ideologien om det kjønnsbinære dominerer, er det forståelig å rette fokuset mot individer som tøyser grensene til

hva en selv anser som kjønnsnormer. Det er allikevel verdt å se på de perspektivene samfunn selv opererer med. En kjønnsvariant, som en Hijra eller Nádleeh, vil fremstå som ikke-normativ, og dermed et relevant studieobjekt for antropologen, selv om de ikke nødvendigvis anses som ikke-normative for kulturen de selv tilhører. Antropologen må dermed stille seg kritisk ved hvilke spørsmål og svar de ser etter i analysen av «kjønns-tvetydige» individer.

I Morris sin analyse av performativitet i antropologien (1995) reflekterer hun rundt overgangsritualer knyttet til kjønn. Ritualer som konfirmasjoner og omskjæringer klargjør barnet ikke bare for voksenlivet, men for de seksuelle rollene som forventes. Tanken er at man går fra jente til kvinne, gutt til mann – eller hos noen kulturer, ukjønn til kjønn. Morris forestiller seg at dette like gjerne kan forstås som en inntredelse i rollene som kone, ektemann eller gifteklar (s. 577 – 578). Forventingene til hvilke roller en inntreier som voksen er dermed determinert i hvilket kjønn du er, og symboliseres gjennom overgangsseremonier. Kjønsroller blir dermed *performances*, ikke naturlige handlinger determinert av kjønnsorganet.

Hva er heteronormativitet? – Internalisert heteroseksualitet

Heteroseksualitet og heteronormativitet er ikke synonyme, og for å forstå den sistnevnte trenger man en analyse av måtene heteroseksuelle kropp, subjekter, normer og praksiser alltid er artikulert og naturalisert, i forhold til ikke-normative kjønn og seksualiteter.

Heteronormativitet kan med andre ord beskrives som en *internalisert heteroseksualitet*, og handler om hvordan det heteroseksuelle ikke bare er normaliteten, men også en iboende praksis i samfunnets strukturer. I antropologien er det viktig å etablere et analyseverktøy for å danne et bilde av hvordan og hvor heteronormativiteten utfolder seg, og i tillegg hvordan den kommer i veien for representative analyser og observasjoner av kulturelle fenomener og praksiser.

Ward og Schneider (2009) ønsker i sin artikkel «The Reaches of Heteronormativity: An Introduction» å se på hetero- og homoseksuelle identiteter. I tillegg ser de på de kulturelle og institusjonelle systemene som opprettholder seksuelle normer, samt belyse hvordan de begrenser kjønnets muligheter. De ønsker å se på hvordan det heteronormative systemet ikke bare dannes av biologisk kjønn og objektsvalg for begjær, men hvordan det også dannes gjennom et komplekst system av ideer om alder, rase og kjønnede kropp, romantikk,

klasseforskjeller, nasjonalistiske verdier og krysskulturelle ønsker. Heteronormativiteten er dermed med å forme blant annet produksjonen av identiteter, forhold, kulturuttrykk og institusjonelle praksiser, som viser seg å påvirke langt flere enn de innenfor kjønnsvariablene.

Heteronormativiteten har dermed også vært en begrensning på seksualiteten til heterofile, samt bidratt til en polarisering mellom den kvinnelige og mannlige kroppen. Gayle Rubin (1975, referert i Ward og Schneider, 2009, s. 433) anser det heteroseksuelle imperativ som en viktig del av en feministisk analyse, da den er både årsak og virkning for at *sex/gender* systemet lenge har vært brukt for å strukturere og rasjonalisere menns underordning av kvinner. Kvinner har lenge vært objekt for det heteronormative til stor grad på lik linje med skeive, intersex-personer og andre kjønnsvarianter, men med ulike tendenser og effekter. Den heterofile mannen er på andre siden både den som kan anses som subjekt for heteronormativiteten, men er allikevel fortsatt utsatt for usunne forventninger og holdninger, gjennom maskulinet og en fortrenning av deres feminine tendenser. Heteronormativiteten er dermed ikke bare en diskurs på hvem som er hetero og hvem som er homo, - og hvilke rettigheter som skal fordeles deretter - men er et komplekst system som påvirker alle sfærene i samfunnet. Selv om effektene på de heteroseksuelle også er viktig for diskursen om heteronormativiteten, er det ikke prioritert særlig rom for dette i oppgaven.

Kjønn og seksualitet – samme diskurs?

Reproduksjon, seksualitet og kjønn har tilknytninger til hverandre, men det er viktig å anerkjenne at de er av ulik betydning. Vi finner de allikevel ofte i samme diskurs, og det er viktig for antropologen å kunne differensiere mellom dem. Det biologiske kjønn og det sosiale kjønn kan være uavhengig av hvem man prefererer som seksualpartner. Det er både en vestlig og moderne idé som skiller hetero og homo som motsetninger, da eksempelvis Romerne og Grekerne skilte mellom dominerende og submissive personligheter. Kroppens kjønn var derimot irrelevant (Parker, 2001, s. 314). I Brasil er det i likhet en forskjell på hvem som tar på seg den dominerende (penetrerende) eller passive (penetrerte) rollen under samleie (Nanda, 2000, s. 44). I tillegg er det viktig å skille reproduksjon fra seksualakten, da reproduksjon bare er en liten del av motivasjonen for sex, selv blant heteroseksuelle. Denne biologiske tilnærmingen til sex kommer oppgaven nærmere innpå i samsvar med tema om biologisk reduksjonisme.

Gjennom antropologisk historie frem til 70-tallet var det lite rom for kvinner og skeive som forskere, samt som forskingsobjekt (Boellstorff, 2007, s. 20 – 21) Feminismen fikk en stor fremvekst på denne tiden, og fokuset gikk fort over i akademia og fikk opp farta på feministisk antropologi. Forskning på seksualitet har dermed utviklet seg i fotsporene av feministiske studier, ikke bare analytisk, men ved å skape og sikre institusjonelle rettigheter for skeive antropologer (Boellstorff, 2007, s. 19). Kvinnelig seksualitet og kvinnelige kjønnsvarianter har i tillegg vært nedprioritert i seksualitetsanalyser. Selv om kjønn og seksualitet ikke nødvendigvis er det samme, har de av samme institusjonelle og mannsdominerte årsaker, vært utenfor antropologisk søkelys.

Antropologens rolle og bidrag i kjønnsforskning

Hva har det å si?

Å undersøke og utfordre de underliggende heteronormative verdiene og holdningene som ligger i antropologien er viktig. Både for at faget i seg selv skal oppfylle sine krav om rettferdig, ha en inkluderende representasjon av menneskene en studerer, men også for å bruke de verktøyene og fordelene vi har som samfunnsvitere for å anerkjenne og informere om de mangfoldighetene en finner i menneskets kulturer og historie. Å opprettholde et kulturell relativistisk perspektiv kan være viktig for å forstå og analysere kategoriseringene en finner både hos studieobjektene og hos antropologen selv. Kvinner og menn har gjennom antropologisk diskurs fått et asymmetrisk fokus, som igjen har påvirket de heteronormative holdningene vi kan finne i antropologien. Antropologenes rolle kan dermed være med å bryte mytene om heteronormativitet. Kjønn og seksualitet er i utallige fagfelt og vitenskaper utsatt for misforståelser som konsekvens av både fordommer, heteronormativitet og andre kulturelle, religiøse og sosiologiske aspekter.

Globaliseringen har bidratt til at ulike forståelser av kjønn og seksualitet har fått større oppmerksomhet. Til tross for en økende støtte og mottakelighet for ulike kjønn og seksualitetsforståelser, ser vi en polariserende tendens rundt den allmenne diskursen spesielt om minoritetsgrupper, deriblant kjønnsvariasjoner. Fra et Euro-Amerikansk perspektiv er det lett å separere slike grupper fra hverandre, enten det er snakk om kjønn, seksualitet, hudfarge, funksjonsnedsettelse, klasse e.l.. Allikevel er det viktig å ta stilling til den interseksjonaliteten i menneskets tilværelse, hvor disse faktorene alle er innvevd i et mangfold

av samfunnsstrukturer rundt om i verden, ofte påvirket eller under innflytelse fra en Euro-Amerikansk ideologi. Det er i tillegg lett å påføre et statisk bilde av hvordan kjønn oppleves enten sosialt eller hos individene. Det er derfor verdt å bemerke hvordan det både på sosiale og personlige nivåer er flere faktorer og ulikheter som påvirker hvordan kjønn og seksualitet oppleves. Dette blir dermed et dynamisk fenomen som alltid vil variere i ulike kontekster og erfaringer.

Emisk og etiske kulturforståelser

Emiske og etiske kulturforståelser omhandler hvilke perspektiv antropologen tar for seg i møte med andre kulturer. Et emisk perspektiv innebærer den innfødtes «point of view» og er *erfaringsbaserte* begreper. Etisk perspektiv er ofte fra forskerens ståsted, med *erfaringsfjerne* begreper og gjennom vitenskapelige analyser (Parker, 2001, s. 317 – 324). Emiske og etiske kategoriseringer reflekterer hvor iboende en tilnærming kan være.

Emisk kategorisering er todelt; på den ene siden er den definert av motsetninger, og på andre siden impliserer det en underliggende ontologi. Euro-Amerikansk kjønnsforståelse ser for eksempel på homo og hetero som motsetninger, hvor du enten er homo eller hetero, og som biseksuell er en ofte ansett som både tvetydig og forvirret. Ontologisk sett er det snakk om kategorier som «faktisk eksisterer». Homo og hetero betinger «ekte» kategorier med ekte mennesker (for vesten), i tillegg til at det definerer deg som person, som igjen forutsetter forventningene og oppfattelsene samfunnet vil ha av deg (Parker, 2001, s. 323). Som homofil har du så godt som vært nødt til å akseptere diskriminering fra samfunnet med denne emiske kjønnskategoriseringen.

Etiske kategoriseringer har ikke den samme ontologiske bakgrunnen, men lages i mer kulturelle kontekster, hvor det til mindre grad kategoriserer helhetlige deler av noe. Holt N. Parkers (2001) skisse på dette viser til at noen kan kalle seg selv for «leg-men» eller «breast-men» basert på hvilke kroppsdelene de finner attraktive på andre. Dette er verken store deler av deres personlighet eller viktig for å opprettholde, eller konstant bevise ens identitet. For noen kulturer vil dermed seksuell preferanse for biologisk kjønn være slike etiske kategorier, hvor det for andre vil ha liten betydning om man veksler dem imellom (s. 323). For blant annet mennene i Brasil, som tidligere referert hos Nanda (2000, s. 44), ville kanskje bytte fra den dominante til passive rollen under seksualakten være av mer emisk kategori, og dermed et mer kontroversielt bytte. Hvilke kjønn du preferer som partner vil kanskje inngå i en etisk

kategori. I deres kultur har det mindre å si hvilket kjønn du har sex med, men viktigere å etablere om en er den dominerende eller passive under akten.

Mohave-stammen i Nord-Amerika deler som nevnt inn i to biologiske kjønn, og fire sosiale kjønn. Er en person født med penis kan en bli en mann eller en *Alyha*, og er en født med vagina blir en enten kvinne eller *Hwame* (Parker, 2001, s. 344). Denne beskrivelsen av kjønnene kan anses som den emiske forståelsen av kjønn for Mohave-folket. Allikevel har den etiske tendenser, da det stemmer at det er fire kjønn i euro-amerikansk vokabular, men for Mohave-folket selv, er ikke sosiale kjønn nødvendigvis det samme som det vi forstår som sosiale kjønn. Fra et etnosentrisk perspektiv, er det ofte respondert ved å si at disse kjønnsvariantene «egentlig» er «ekte» kvinner eller menn, og dermed igjen ser bort ifra at disse kategoriene er kulturelt betinget. Hvorvidt en har penis, vulva eller annet kan være irrelevant for kjønnsidentitet. Antropologer har i tilfeller som dette hatt en tendens til å tilegne homofili i slike kulturer, nettopp fordi de med sitt etiske og etnosentriske perspektiv, fortsatt ser *mannen* og *Alyha* som samme «egentlige» kjønn.

Kulturrelativisme

Antropologer forholder seg ofte til kulturrelativistiske holdninger i møte med andre kulturer. Dette innebærer å bedømme og forstå kulturer på deres egne premisser og erfaringsbakgrunn, i likhet med en emisk kulturforståelse. Kulturer skal i tillegg regnes som likeverdige. En etnosentrisk holdning er motsetningen av en kulturrelativistisk, hvor antropologen ville forstått egen kultur som overlegen, og tatt med seg egne emiske kategorier, eller antatt etiske kategorier.

For antropologer kan det være nyttig å se på hvordan de ulike kulturene forholder seg til individet, individuell autonomi og person og deres kosmologiske forståelse av mennesket er dermed relevant. I India er ideen om *Dharma* (hindu tro om at individet må følge deres egen vei mot frelse, basert på deres personlige kvaliteter og sosiale roller), en viktig faktor for at Hijraene (og andre kjønnsvariasjoner) kan få leve som de vil. Blant noen Amerikanske urbefolkninger er det mindre viktig for individer å måtte tilpasse seg formelle roller og kategorier, og dermed moraliseres og institusjonaliseres ikke kjønn og seksualitet. Andre steder, som i Polynesia og Thailand, vil et individs fremføring av ulike sosiale roller aksepteres som personlige valg, så lenge det ikke går utover sosial orden (Nanda, 2000, s. 104 – 105). Verdenssyn og kosmologisk forståelse er dermed relevant å forstå, og for å se de

kulturelle mønstrene for håndteringen av enten de androgyne, de med kjønnsinkongruens, intersex-personer eller andre kjønnsvariasjoner. For noen kulturer kan slike mennesker være viktige for symbolske og historiske grunner, mens for andre kan de være avvik. Et kulturrelativistisk perspektiv åpner antropologens mulighet for en slik kulturell forståelse.

Nanda (2000, s. 3) viser til hvordan de kulturelle forståelsene til kjønnsvariasjoner kan deles inn i religiøse eller sekulære forventninger. I India er Hijraene viktige både for det religiøse og det sosiostrukturelle. Hinduismen gir Hijraene et symbolsk element ved at skapelsesmytene ofte viser til androgyne eller intersex-figurer, som igjen representerer en tid før kjønn, og er ofte tilknyttet meningsfulle verdier (s.28). Da Hijraene i tillegg frigjør seg fra relasjoner til sex og slektskapsrelasjoner, samt deres tvetydige kjønnsstatus, er de en unik utfordring og visualisering av de kulturelle forventningene rundt kjønn (s. 35).

Familie og slektskapssystemer er et relevant startpunkt for kjønnsanalyser, hvor man blant annet kan finne modeller som ikke antar en patrilineær struktur (Lamphere, 2005, s. 34 - 36). I debatten om homofilt ekteskap har antropologer bidratt med bevis for at det institusjonaliserte heterofile ekteskapet ikke er nødvendig for et strukturert samfunn, derav med eksempler til et stort utvalg av kulturer med «likekjønnede partnerskap». Til tross for dette, har en del antropologer fortsatt en antakelse om det heterofile paret og den patrilineære strukturen som normalen, mens annet er unntak. Matrilineære samfunn anses i tillegg som svakere, ikke-normative eller i mangel av mannlig tilstedeværelse. Som nevnt har Mohave-folket et annet syn på slektskap, da fosteret til en gravid person var avkommet av deres ektepartner, ikke den som inseminerte hen (Nanda, 2000, s. 24). Kjønnsforskere kan dermed dra stor nytte av å analysere slektskapsrelasjoner for en bredere forståelse av kjønnsrollene.

Fokus på mannen og nedprioritering av kvinnen

Feministisk antropologi fikk som nevnt sin fremvekst utover 1970-tallet sammen med den generelle feministiske bølgen på denne tiden. De kvinnelige antropologene satte fokuset mot kvinner, og argumenterte for at inkludering av kvinnen gjennom et feministisk perspektiv ville utvide horisonten til etnografiske studier og teorier (Caneda, 2018, s. 195). Utover 90-tallet ble det gjennom den feministiske diskursen i tillegg etablert mer rom for seksualiteter og kjønnsvariasjoner (Boellstorff, 2007, s. 20). På samme måte som at en inkludering av kvinnen utvider horisonten til antropologen, vil inkluderingen av kjønn- og seksualitetsvariasjoner gjøre det samme.

Kvinnelig seksualitet og kjønnsvariasjoner har vært mindre studert og prioritert i antropologisk kjønnsanalyse. Samfunnsforskere har prioritert mannlige kjønnsvarianter, mannlige observatører dominerte feltet, og kulturene studert har selv ansett kvinnelig seksualitet og kjønn som mindre bemerkningsverdige (Nanda, 2000, s. 102-103). Da det tidligere i antropologien for det meste var mannlige observatører, var det i tillegg en større utfordring å få tilgang til de kvinnelige sfærene. Kvinnelig seksualitet eller kvinnelige kjønnsvarianter har dermed blitt observert (eller ikke observert) gjennom det mannlige blikket og perspektivet, som igjen er et resultat av heteronormativitet som er sterkt knyttet opp mot patriarkatet. I tillegg er det institusjonelle årsaker som begrenser tilgangen til kvinnelige forskere, da de sliter med å få akademisk tillit og finansiering, samt at studiene ofte anses som smale og irrelevante (Boellstorff, 2007, s. 21). Det er dermed begrenset mengde data og forskning på kvinnelig seksualitet utenfor euro-amerikanske kulturer.

Som argumentert av Rosaldo og Lamphere (1974, referert i Caneda, 2018, s. 195), er de fleste samfunn mannsdominerte, og til tross for ulike grader og uttrykk, er kvinneundertrykkelse og «seksuell asymmetri» universelt til stede i menneskets sosiale liv. I forskning av kjønn- og seksualitetsvariasjoner ser vi en tendens til at de kjønnsvariasjonene som observeres er mannlige kjønnsvarianter som trer inn i de kvinnelige sfærene eller rollene. Til tross for at det hos noen kulturer er observert positive holdninger til kjønnsvariasjoner, finner man for det meste negative holdninger til de ikke-normative kjønnene. Som observert i et sosiologisk forskningsprosjekt på 70- til 90-tallet, er det generelle negative holdninger til menn som opptrer feminint, uavhengig av seksuell preferanse (Nielson et al., 2000, s. 292 - 293). Vi ser dermed at de undertrykkende holdningene til kvinnen overføres til menn med feminine trekk eller som tar del i feminine sfærer. Det er dermed ikke bare kvinnen som er underordnet, men alt knyttet opp til det kvinnelige. Dette er ofte kulturelt betinget og varierende, men har allikevel universelle tendenser. Sosiale forklaringer på forskjellene mellom kjønnene, viser hvordan det i patriarkalske samfunn styrker en kvinnes status å opptre som menn, i motsetning til menn som mister sosial status ved å opptre som kvinner. I mannsdominerte samfunn er det med andre ord forståelig å ville opptre som mann, men negativt å være feminin (Nanda, 2000, s. 105). For antropologer og andre samfunnsforskere fra slike patriarkalske samfunn, hvor heteronormativiteten er gjennomsyrende, kan mannlige kjønnsvariasjoner dermed oppleves som mer fremtredende og merkbare.

En tendens man finner i feministisk antropologi, er å overse mannen som en del av det kjønnede i samfunnet. Denne tendensen kommer muligens fra ideen om at mannen allerede er «ferdig kjønnet» eller ikke påvirket av kjønnsstrukturer. Det kan dermed virke som mannen bare er kjønnet i forhold til kvinnen. Det er her de heteronormative holdningene kan påvirke forskningsresultatene, da kjønn finnes i alle sfærer i samfunnet. I analysen av Brasil i *Gender Diversity* (Nanda, 2000, s. 48 – 49) deler de kjønnene i «menn og ikke-menn». Mannen er bare et menneske, standarden, uten påvirkning av kjønnet (eller ferdig kjønnet?), mens kvinnene og kjønnsvariantene er kun de som er påvirket av kjønnet, og dermed samfunnets kjønnsroller og hierarki.

Feministisk antropologisk forskning har bidratt til utviklingen av et mangfold av forskningsmuligheter rundt kjønn og seksualitet. Forskingen har med årene også gitt større oppmerksomhet til interseksjonalitet mellom kjønn og minoritetsgrupper, som har inkludert kjønnsvariasjoner, seksualiteter, hudfarger, religioner og klasseforskjeller for å nevne noen.

Sex er ikke det samme som reproduksjon – biologisk reduksjonisme

«Ambiguity is the taboo of medicalized bodies» - (Morris, 1995, s. 570)

Biologisk reduksjonisme, eller i andre tilfeller – determinisme – er en vanlig begrunnelse for sosiale og emiske kategoriseringer av kjønn, ofte funnet i vestlig diskurs (Parker, 2001). Det er det biologiske kjønnet som rasjonaliserer og determinerer hvordan vi organiserer den sosiale verden, men denne tankegangen er på ingen måte universell. Denne binære tanken kommer fra et evolusjonistisk perspektiv, med stor innflytelse fra Darwinismen.

Reproduksjon er nødvendig for å videreføre gener, og siden det er heteroseksuelle som reproduserer, anser en det som naturlig å være hetero (s. 330). Denne biologiske reduksjonismen anser dermed kroppen og biologiens kjønn for å ha et universelt mål om å kunne reprodusere, og bekjenner ikke at variasjoner oppstår i alle områder av naturen. Som Parker (2001, s. 331) understreker, har mennesker sex av andre grunner enn reproduksjon, uavhengig av «begjærsobjekt». Om mennesker skulle hatt et underliggende biologisk behov for å reprodusere, er ikke dette et behov heteroseksuelle sliter med å tilfredsstille.

«Nature does not care how we get of: heterosexual, homosexual, oral, anal, intercrural, masturbatory are all a matter of supreme indifference. Nature is interested in babies not

orgasms. Humans are unique in not having estrus. We have sex for fun” (Martin & Voorheis, 1975, s. 117 - 19, referert i Parker, 2001, s. 331)

Biologisk kjønn beskrives ofte som binært, men i realiteten er ikke dette nødvendigvis tilfellet. Mennesker er født med både indre og ytre kjønnsvariasjoner. Å referere til disse variasjonene som avvik eller dysfunksjonelle kan derfor anses som etnosentriske konklusjoner. Det er estimert at intersex-personer ligger på mellom 0.05 - 1.7 prosent av verdensbefolkningen (det er store variasjoner mellom ulike kontinenter ut ifra hvordan man forholder seg til barn født med tvetydige kjønnsorganer) (United Nations Free & Equal, 2017). Det er samtidig rundt 2 prosent med grønne øyne (World Atlas, 2023). Til tross for at de fleste har enten brune eller blå øyne, og grønne øyne biologisk sett tilsier en mindre mengde melanin i øynene, anerkjennes fortsatt grønn som en naturlig øyefarge. I likhet med Hijraene i India og Nádleeh hos Navajo-folket kan man dermed anerkjenne, til tross for at det er en lav prosent av befolkningen, at intersex-personer kan være et tredje biologisk kjønn, fremfor å se dem som avvikende kvinner eller menn. Ward & Schneider (2009, s. 437) påstår dermed at den primære funksjonen i opprettholdelsen av den binære inndelingen av biologisk (og sosialt) kjønn, spesielt i vestlig diskurs, er å forsikre et transparent og autentisk skille mellom det hetero og homo. Ulike kulturer kan operere enten med flere tilnærminger til kjønn, hvor genitalier ikke har like stor rolle, mens andre kan dele inn i biologiske kjønn, med vulva, penis og annet. For andre er kjønnsorganet irrelevant. Hvordan en kultur tar for seg slike fenotypiske forskjeller er dermed en indikator på deres emiske kjønnsforståelser.

Oversettelsen – Hvem er homo?

I *Den Globale Samtalen: Om Dialogens Muligheter* beskriver Tord Larsen (2009) oversettelsesproblemet som kan oppstå for antropologer i møte med andre kulturer. I feltarbeid vil antropologen drive deltakende observasjon hvor de både kan lære seg språket, tradisjonene og til en viss grad hvordan de ser og opplever verden. Når dette skal overføres til tekst, oversettes og sammenliknes med egen kultur, kan det være vanskelig å fremstille studieobjektet på en representativ og nøyaktig måte (s. 302) Vi trenger likevel begreper for å beskrive og oppfatte verden. Selv om det er utfordrende å gjøre en total emisk oversettelse av et kulturelt fenomen, er antropologer allikevel i en disiplin som oversetter og sammenlikner. Det er dermed viktig å understreke hvilke betydninger og forventinger som ligger bak begrepet og oversettelsen. En antropolog må altså være forsiktig med å kalle en Hwamee «som en kvinne», men likevel kan vi trenge et vokabular for å beskrive at denne personen har

en vagina, fenotypisk har feminine trekk, og ved første - og emiske øyekast for en europeer - ser ut som en kvinne. Antropologen er derfor i en posisjon til å observere og kommunisere mellom ulike kulturelle praksiser, og foriktig bruke sine analytiske verktøy for at denne oversettelsen skal være respektabel og legitim ovenfor studieobjektene.

Konklusjon

“Culture can always change the stamp of nature.” (Parker, 2001, s. 336)

Vestlige antropologer er kritisert opp gjennom årene for å feilrepresentere kulturene de studerer. Som formulert i oppgaven er begreper om kjønn og seksualitet svært varierende, og hvilke betydninger som ligger bak er kulturelt betinget. Å beskrive Hijra som et tredje kjønn, eller at Mohavene har fire kjønn, kan også være et oversettelsesproblem, da det handler om sammenlikninger mellom ulike kosmologiske verdensforståelser. For samfunn som verken opererer med emisk kategorisering av kjønn, eller praktiserer kjønnede strukturer annerledes, vil det ha lite betydning, og ikke minst være dårlig representasjon, når en antropolog beskriver dem som homofile eller som et tredje kjønn.

I dagens etnografiske og antropologiske studier vil den sikreste konklusjonen være å unngå antakelser om kulturelle kategoriseringer og holdninger til kjønns- og seksualitetsvariasjoner. I tillegg må antropologen analysere de kulturelle og historiske kontekstene knyttet til kjønnede praksiser (Nanda, 2000, s. 102). Heteronormativiteten er dypt innbundet i ideen om kjønn som binært og biologisk determinert, og som de etnografiske eksemplene har illustrert er dette langt fra en universell tilnærming. Å analysere de heteronormative holdningene i antropologien gir rom for en bredere kjønnsforståelse, samt en generelt bredere etnografisk forståelse. Naturens mangfoldige variasjoner setter spor i menneskekroppen, og underlivet kan gjenspeile kulturelle verdier og praksiser. Antropologens representasjon av disse kan bidra til en verden med mindre fordommer og større mangfold.

Referanser:

Boellstorff, T. (2007) Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36 (1), 17-35. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094421>

Candea, M. (2018). *Schools and Styles of Anthropological Theory*. Routledge

Lamphere, L. (2005). Replacing heteronormative views of kinship and marriage. *American Ethnologist*, 32(1), 34-36. <https://doi.org/10.1525/ae.2005.32.1.34>

Larsen, T. (2009) *Den Globale Samtalen: Om Dialogens Muligheter*. Scandinavian Academic Press

Morris, R. C. (1995). All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender. *Annual Review of Anthropology*, 24, 567–592.

<http://www.jstor.org/stable/2155950>

Nanda, S. (2000). *Gender diversity: crosscultural variations*. Waveland Press.

Nielson, J. M., Walden, G. & Kunkel, C. A. (2000). Gendered Heteronormativity: Empirical Illustrations in Everyday Life. *The Sociological Quarterly*, 41(2), 283–296.

<http://www.jstor.org/stable/4121025>

Parker, H. N. (2001). The Myth of the Heterosexual: Anthropology and sexuality for classicists. *Arethusa*, 34(3), 313- 362. <https://doi.org/10.1353/are.2001.0016>

United Nations Free & Equal. (2017). *What does “intersex” mean?*.

<https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2017/05/UNFE-Intersex.pdf>

Ward, J. & Schneider, B. (2009) The Reaches of Heteronormativity: An Introduction. *Gender and Society*, 23(4), 433–439. <http://www.jstor.org/stable/20676797>

World Atlas. (2023, Januar). *The World's Population By Eye Color*.

<https://www.worldatlas.com/society/the-world-s-population-by-eye-color.html>

