

Hur skapar kvinnor ett handlingsutrymme genom olika maktstrategier? Och hur kan en samtida användning av strukturella och diskursiva maktförståelser berika analysen? Detta diskuterar Frida Nilsson i förhållande till sitt forskningsmaterial från Sydafrika.

## Nödvändigheten av att integrera olika maktförståelser

Frida Nilsson

Varför har intersektionalitetsbegreppet fått ett så stort genomslag i feministisk forskning på relativt kort tid? Beror det bara på en plötslig insikt bland feministiska forskare att forskningen utgått från ett hegemoniskt vitt, heterosexuellt, medelklassperspektiv på bekostnad av andra maktdimensioner? Det vore lite underligt med tanke på att den vita feministiska forskningen ju trots allt har kritiserats för sitt hegemoniska perspektiv under ganska lång tid av afrikansk-amerikanska feminister, queerteoretiker och postkoloniala teoretiker.

En orsak till att feministisk forskning har haft svårigheter när det gäller att integrera olika maktdimensioner är förmodligen den vita normen. Jag menar att ytterligare en orsak kan vara att det har saknats analytiska och teoretiska redskap för att tänka integrerat kring kön – inte bara i förhållande till andra kategoribaserade maktaxlar utan också i förhållande till olika teoretiska maktförståelser.

Jag instämmer med Diana Mulinari och Paulina de los Reyes när de i boken *Intersek-*

*tionalitet* hävdar att det många gånger har saknats en maktteori i de senaste årens könsteoretiska diskussioner och att detta ofta bottenar i en otydlig uppfattning om samhällets organisering.<sup>1</sup> Statsvetaren Anna Jónasdóttir framför en liknande kritik när hon diskuterar konsekvensen av den poststrukturalistiska vågen för feministisk teori:

Den s.k. språkfilosofiska vändningen har för många inneburit nytänkande och fruktbara öppningar för att problematisera kön. Samtidigt har den, på denna vändning baserade, poststrukturalistiska vågen för andra tätt sig som en påtaglig inskränkning och likriktning när det gäller teori- och begreppsutveckling kring könsrelationer och maktförhållanden. När jag säger inskränkning och likriktning tänker jag bl.a. på – kulturalismens dominans och den relativa stagnationen i strukturella och institutionella ansatser. Genusteorier tenderar att bli teorier om föreställ-

ningar om kön – teorier som syftar till att tolka könsrelaterad meningsproduktion – snarare än teorier som syftar till att analysera, begreppslägga och förklara bestående och historiskt föränderliga köns-maktsrelationer. Ibland får jag för mig att den feministiska teoribildningen har tagit två steg framåt och tre steg tillbaka.<sup>2</sup>

Min uppfattning är att det på grund av de senaste årens dominans av kulturteoretiska perspektiv inom feministisk teori har uppstått ett behov av att (åter) utvidga den feministiska maktförståelsen till att omfatta mer strukturella teoretiska perspektiv.<sup>3</sup> Jag använder här ”kulturteoretiska perspektiv” och ”strukturella perspektiv” för att markera en distinktion mellan olika teoretiska traditioner. Sociologen William Sewell menar att det har funnits en tendens i samhällsvetenskaperna att antingen fokusera kultur som det viktiga för att förstå samhället eller att fokusera på sociala relationer.<sup>4</sup>

Jag kommer i denna artikel att använda Jónasdóttirs distinktion mellan kulturalismens inriktning på att förstå meningsproduktion å ena sidan och strukturella/institutionella teoriernas fokusering på att analysera, begreppslägga och förklara könsmaktsrelationer å andra sidan. Jag skiljer därför inte mellan olika diskursiva och kulturteoretiska modeller eller på olika institutionella och strukturella modeller.

Intersektionalitetsbegreppet har genom sin betoning på integrering av olika maktaxlar öppnat för möjligheten att problematisera och integrera olika maktförståelser. Begreppet befinner sig i en feministteoretisk intersektion där olika maktförståelser möts.

Mulinari och de los Reyes menar att användandet av begreppet inom den feministiska forskningen kräver ett tydligt ställningstagande

inför maktproblematiken och de betonar begreppets släktskap med andra kritiska traditioner utanför det feministteoretiska fältet.<sup>5</sup>

Här kommer jag att ge empiriska exempel från min forskning i Sydafrika för att belysa behovet av att kunna integrera olika maktförståelser i intersektionella analyser.<sup>6</sup> Detta gör jag dels genom att visa hur en alltför kulturteoretiskt inriktad könsanalys kan bli maktanalytiskt begränsande och dels genom att visa hur en kulturteoretisk analys kvalitativt kan förändras genom att integreras med en mer strukturell maktförståelse. Den kulturteoretiska maktanalysen i mitt exempel adderas inte bara till en strukturell maktanalys – när den kulturteoretiska och den strukturella maktanalysen integreras synliggörs andra maktdimensioner än om de hålls isär. I exemplet visas hur detta möjliggör en omtolkning av förhållandet mellan förändring och stabilitet i könsmaktsordningar: Det som vid en första kulturanalytisk anblick kan se ut som återskapandet av en könsmaktsordning kan när den integreras med en strukturell maktanalys ses som en del i en förändring av de strukturella handlingsutrymmena.<sup>7</sup>

### Lobola

Jag har studerat hur kvinnliga ANC-politiker ser på och förhåller sig till betalningar från mannen, eller mannens familj, till brudens familj vid giftemål, så kallad *lobola*. Lobola har visat sig vara en livskraftig institution som egentligen inte har ifrågasatts nämnvärt i den offentliga politiken. Den är en politiskt kontroversiell fråga eftersom den har starkt stöd hos befolkningen men också hos många ANC-politiker, samtidigt som den av ANC-kvinnor med höga politiska positioner har kritiserats som kvinnoförtryckande. Det är också en institution som kritiserats av bland andra missionärer och kolonialmakter för att vara kvinnoförtryckande.

Jag har gjort 28 intervjuer med kvinnor i det nationella parlamentet och i ett av provinsernas parlament. Kvinnornas positioner spänner från ministernivå till så kallade ”backbenchers”. Många har arbetat politiskt med jämställdhetsfrågor.<sup>8</sup>

Lobola är en institution vars organisation och historiska betydelse varierar mellan olika grupper i Sydafrika. Eftersom lobolan organiserade relationerna mellan släkter och mellan makar i ett komplicerat nätverk byggt på gåvor av boskap har den varit central för organiseringen av förkoloniala samhällen. Det var framförallt kor som gavs från mannens familj till kvinnans vid giftemål. Men lobola reglerade även barnens tillhörighet. När hela lobolan var erlagd – något som kunde ta många år – så tillhörde barnen mannens familj. Också mannen och kvinnan fick olika rättigheter och skyldigheter genom lobola. Mannen blev familjens överhuvud och var den som förde familjens talan och i de traditionella samhällena flyttade ofta kvinnan till mannens familj vid giftemål. Polygami var heller inte ovanligt. Det är viktigt att komma ihåg att lobola reglerade fler relationer än bara makens och hustruns. Den reglerade hela släkters förhållande till varandra.

Kolonialism, apartheid, industrialism och missionsverksamhet har påverkat och förändrat institutionen lobola. Familjer har splittrats genom till exempel männens migration till gruvsamhällen och har därför inte samma funktion som tidigare. Man lever också i större utsträckning än tidigare som kärnfamiljer i städer. Eftersom det numera är pengar som används till att erlagga lobola liknar institutionen idag mer ett köp än vad det gjorde förr. Denna objektivisering av kvinnor, som sker genom att män feltolkar lobola som ett köp, vänder sig de intervjuade kvinnorna emot. Det är också det som gör att ett par av kvinnorna

beskriver lobola som slaveri. Men trots att alla är överens om att lobola idag kan objektivisera kvinnor till att ses som mannens (och mannens familjs) egendom så argumenterar många för att det är en feltolkning och att lobola egentligen är en positiv institution som stärker banden mellan familjer. Lobola är alltså en politiskt kontroversiell fråga samtidigt som det inte har funnits någon officiell hållning från ANC i frågan. Vissa ANC-kvinnor som betecknar sig som feminister är positiva till institutionens fortlevnad.

Det är därför intressant att studera argumenten kring lobola i ett politiskt sammanhang där demokrati, jämställdhet och jämlikhetsfrågorna har stått högst på den politiska agendan.

### Exempel på en integrerad maktanalys

Hur argumenterar de kvinnor som är positiva till lobola för institutionens fortlevnad?

De använder sig bland annat av olika diskursiva strategier med vilka de skapar en distinktion mellan vad jag kallar för ”dålig lobola” och ”bra lobola”.

En kvinna som är positiv och beskriver institutionens funktion som ”ett sätt att skapa band mellan familjer” och menar att lobola inte är kvinnoförtryckande:

Om inte någon väljer att missbruka lobola, som princip, och sätter ett väldigt högt pris på sin dotter, den typen av saker – att man försöker tjäna pengar på sin dotter. Då är det exploatering. Men traditionellt var det inte så, det var ett standardpris.

”Dålig lobola” beskrivs i en ekonomisk diskurs som ett *köp* av kvinnor och därmed som en feltolkning av institutionens ursprungliga betydelse. Dessutom beskrivs det som mäns *missbruk* av institutionen. ”Bra lobola” be-

skrivs i en familjerelaterad diskurs som en institution som skapar positiva band mellan familjer. De här distinktionerna följs sedan av andra distinktioner mellan till exempel *oss* och *dem*: De som är kritiska till institutionen tillhör *dem* och de ser bara "dålig lobola" medan vi som är positiva ser dess sanna mening. Den sanna meningen ses som lobolas ursprungliga betydelse och som något man måste återgå till. Att skilja mellan två diskurser kring lobola är också kopplat till att institutionen individualiseras. Kvinnorna beskriver sitt förhållande till institutionen som individuellt: "For me it's not a problem". Detta synsätt avpolitiserar institutionen och gör den till en fråga om individuellt val. Jag kallar det här för "skapandet av distinktioner" och tolkar det som en del av en diskursiv strategi, dels för att legitimera institutionen men också för att skapa ett diskursivt utrymme kring lobola. Genom distinktionerna framstår "bra" och "dålig" lobola som essentiellt olika. "Dålig lobola" och kvinnoförtryck framstår som mäns och familjers missbruk av en i grunden god institution som i sig är fri från könsrelaterad makt. Med en sådan diskursiv strategi framstår det som att institutionen kan tolkas tillbaka till sitt ursprung "ett band mellan familjer" och att den enskilda kvinnan kan välja att göra denna tolkning till sin.

Dessa två definierande diskurser framträder i första hand när kvinnorna diskuterar lobola på en generell nivå. När de diskuterar institutionen i förhållande till sina egna liv och till konkreta kontexter träder betydligt fler dimensioner fram. Dessa tolkar jag i termer av könsrelaterad makt. Det är också då som behovet av att kunna integrera den diskursiva analysen med en strukturell analys blir mer påtagligt.

Mhudi är toppolitiker i ANC och har tidigare levt i exil där hon hade en hög befattning

inom ANC:s militära gren. Hon har också haft en framträdande roll i arbetet med jämställdhetsfrågor. Min analys av Mhudis ställningstagande att inte gifta sig är ett exempel på när ett strukturellt perspektiv kan komplettera ett kulturteoretiskt. Mhudi berättar varför det skulle vara svårt för henne som är politisk ledare att gifta sig:

Nu är en del av mitt problem ... Jag kunde ha gift mig i exil, men här i landet hänger det ihop med institutionens traditioner, det innebär att du utsätts för ett visst tryck. Det är väldigt svårt att bete sig på ett visst sätt i ett samhälle eller i en mindre gemenskap. Och om man är som jag, en politisk varelse som måste leda, då kan du inte /.../ i vissa avseenden, leda genom att springa före folket och lämna det bakom dig.

Mhudis partner är fackföreningsledare men har också en position som ledare i sitt bostadsområde, en position som gör att hon betecknar honom som mycket traditionell. Mhudi menar att hon har större handlingsutrymme om hon inte gifter sig med honom. Hon kan till exempel åka ut på landsbygden med honom utan att klä sig i en viss typ av schal, "doek", som gifta kvinnor traditionellt skall bära. Hon har också större handlingsutrymme gentemot hans familj och släkt eftersom hon kan välja om hon ska anpassa sig efter deras förväntningar eller inte:

När andra är med bär jag den här huvudduken (doek). Och vid traditionella tillfällen när alla är med så är jag med fruarna i köket och lagar mat och gör min del av arbetet. Då stirrar de på mig – för det är inte jag. Men om de skulle dyka upp en söndagsmorgon när jag har mina tights på mig – tufft! För jag ser hur de tittar på mig

och då säger jag till dem: ”Jag vet att ni känner er obekväma men som tur är har ni inte ens betalat lobola så ni har inget ...” Så det passar mig!

Mhudi har tidigare i intervjun deklarerat sin generella syn på lobola genom att diskuterade den inom en ekonomisk diskurs och en familjerelaterad diskurs. En annan bild av lobola träder fram när hon förklarar varför hon inte vill gifta sig. I den familjerelaterade diskursen beskrivs skapandet av band mellan familjer i positiva termer men i den här personliga kontexten beskriver Mhudi sin partners familj och släkt i maktrelaterade termer. Hon menar att de kommer att kräva att hon begränsar sig till en traditionell roll som fru. Mhudi talar inte själv explicit om äktenskapet i könsrelaterade makttermer men är samtidigt tydlig med äktenskapet skulle utgöra en begränsning av hennes handlingsutrymme: ”I just don’t want to be tied down by that institution”. Jag menar att hon implicit talar om könsrelaterad makt samtidigt som hon explicit osynliggör den genom olika diskursiva strategier.

Här går det inte att diskutera ”kulturella eller språkliga betydelser av kön” utan att gå miste om själva syftet med hennes personliga ställningstagande. Hon väljer att hålla sig utanför äktenskapet som institution för att undvika dess begränsande och förtryckande dimensioner.

Vilka diskursiva strategier använder Mhudi och på vilket sätt osynliggör de könsrelaterade maktrelationer? Mhudi menar att hennes partners traditionella liv som innebär att många människor kommer och ber honom om råd och hjälp gör att han skulle behöva en traditionell fru som tog hand om alla gäster. Mhudi beskriver det som att hon inte kan vara en traditionell fru – att hon inte är den typen av person:

Han har haft en fru tidigare som var av den traditionella typen som stannade hemma, tog hand om barnan, lagade mat, städade och gjorde alla möjliga trevliga saker. Han behöver det fortfarande men jag skulle inte kunna vara det.

Hon kan inte vara en traditionell fru för att hon är en ”political being that has got to lead”. En klar skiljelinje skapas på så sätt mellan dessa två identiteter – ”traditionell fru” och ”politisk varelse” – och hon ger dem olika meningsinnehåll. Genom en sådan beskrivning framstår hennes personliga ställningstagande att inte gifta sig som en fråga om individuell identitet och fritt val – man kan välja att vara en politisk ledare eller en traditionell fru, beroende på vilken läggning eller vilka intressen man har. Jag har betecknat dessa diskursiva strategier ”essentialisering av identiteter” och ”individualisering”. Det sätt de används på i förhållande till varandra osynliggör att det är den äktenskapliga institutionen som strukturellt begränsar kvinnans valmöjligheter och gör det mycket svårt för en gift kvinna att också vara politisk ledare.

För att beskriva hur ett kulturteoretiskt förhållningssätt kan bli maktteoretiskt begränsande om det inte kompletteras med ett strukturellt perspektiv ska jag härnäst göra en mer renodlad diskursanalys av Mhudis personliga ställningstagande att inte gifta sig.

Jag nämnde tidigare att individualisering var en diskursiv strategi som jag tycker mig se kvinnorna använda sig av i olika sammanhang. När Mhudi individualiserar sitt val att inte gifta sig genom att göra det till en fråga om individuell identitet så tar hon på sig hela ansvaret för relationen med sin partner – det är för att det inte passar henne att vara en traditionell fru som hon inte kan gifta sig. Hon

gör diskursivt sin partner till ”en man utan ansvar”. Vid ett tillfälle menar hon till exempel att det inte är hennes partner utan hans familj och släkt som skulle kräva att hon anpassar sig till en roll som traditionell fru om hon gifter sig. Hon förklarar också sitt val att inte gifta sig genom en kärleksdiskurs som gör henne ansvarig för hans känslor:

Och eftersom jag älskar honom vill jag inte ställa till besvär för honom /.../ han skulle bli besvärad när ... han ska till ett familjemöte som ska diskutera hans fru och hennes beteende.

Slutligen så essentialiserar hon hans identitet till ”en mycket traditionell man” i sin diskussion om varför hon inte vill gifta sig. Hon har tidigare beskrivit sin partner som en person som förenar modernt och traditionellt inom sig men i detta sammanhang beskrivs han endast som ”en mycket traditionell man”. Han framstår då som en produkt av sin identitet – ”en man utan ansvar” och inte som en aktör som har möjlighet att bryta mot traditionerna.

Analysen av Mhudis diskursiva konstruktion av en ”man utan ansvar” har sitt ursprung i en kulturteoretisk analystradition där meningskonstruktion står i centrum och där söklyktan är inriktad på ”konstruktionen av kön”. Om analysen stannar här kan den framstå som ganska värderande då både hon och han indirekt framstår som relativt fria att bryta mot maktstrukturer. Paradoxalt nog återskapas därmed en statisk maktrelation mellan könen på en analytisk nivå. Manligt får i Mhudis diskussion betydelsen ”utan ansvar” och kvinnligt får betydelsen ”ansvarstagande”. Men om denna diskursiva betydelse sätts i relation till sociala strukturer, det vill säga om hennes diskursiva skapande av en ”man utan ansvar” sätts i relation till hennes

handling att hålla sig utanför äktenskapet får vi en annan bild. Hon håller sig utanför äktenskapet i en kontext där hennes partners val av traditionellt liv strukturellt innebär att det är svårt för den kvinna han gifter sig med att få eller inta någon annan position än den traditionella. Satt i sin strukturella kontext kan hennes diskursiva strategi snarare tolkas som ett ganska realistisk val – med både respekt för sitt eget liv och sin partners val av liv. Hon inser att det skulle vara svårt för honom att gå emot traditionerna då hans sätt att leva är kringskuret av dessa strukturer och att hans identitet är knuten till ett sådant liv. Det som vid en första kulturanalytisk anblick kan tolkas som osynliggörande och återskapande av könsrelaterad makt kan ses som kopplat till ett mycket medvetet handlande som på ett institutionellt och strukturellt plan bryter mot en könsmaktsordning.

En konsekvens av att ”könskonstruktion” har varit ett alltför centralt mål i den feministiska forskningen under de senaste åren är att aktörskap till stor del riskerar att reduceras till meningsproduktion. En annan konsekvens är det som också Jönasdóttir sätter fingret på och det är att man lätt tappar bort institutionella och strukturella maktrelationer. En tredje konsekvens är att ett kulturteoretiskt doing gender-perspektiv kan bli väldigt problematiskt när andra maktordningar än kön skall integreras.<sup>9</sup>

Jag vill ge ytterligare ett exempel för att peka på hur den kulturteoretiska dominansen inom feministisk teori också kan slå fel när andra maktordningar än kön undersöks. Artikeln inleddes med att visa hur definierande diskurser om lobola skapades på en generell nivå i kvinnornas diskussioner. En familjerelaterad diskurs och en ekonomisk diskurs uttrycker ”bra” lobola och ”dålig” lobola där endast den ekonomiska diskursen kopplade lobola till könsrelaterad makt.

De intervjuade kvinnorna kontrasterade dessa definitioner mot varandra och kopplade ihop dem med andra distinktioner och diskurser. En diskurs framställde lobola som en fråga om individers fria val mellan ”bra” och ”dålig” lobola.

Jag har också analyserat intervjuer med kvinnor som är emot lobola på ett personligt plan och sett att de använder samma distinktioner för att legitimera institutionen politiskt som de kvinnor som är positiva till lobola.

Likhapa har tidigare levt i exil och har nu en position nära presidenten. Hon har också haft en mycket framträdande roll i arbetet med jämställdhetsfrågor. Likhapa gifte sig inte med lobola och menar att det måste vara ett fritt individuellt val. Hon förklarar hur man bör se på institutionen:

... vi har dragit den slutsatsen att man inte kan generalisera om de här frågorna. Och det bästa sättet att handskas med dem är faktiskt inte att säga att man ska göra sig av med dem. Lobola kan vara positivt, den kan skydda kvinnor om den används på ett korrekt sätt såsom man gjorde förr.

Lilian har en liknande uppfattning om lobola som Likhapa. Hon har också levt i exil och har haft en ledande roll inom ANC:s kvinnoförbund. I inledningen av intervjun deklarerar hon sin generella syn på institutionen vilken är att lobola inte kan ses som ett köp av kvinnan eftersom man då bortser från dess historiska kontext. Men Lilian vill inte att hennes dotter ska gifta sig med lobola och när hon individualiserar detta ställningstagande blir inte den historiska kontexten längre relevant:

För mig hör lobola till en viss period i vår kulturs evolution. Den hör till en viss period i vår historia då den också var me-

ningsfull. Att idag säga till någon att han måste betala lobola för min dotter /.../ Min syn är att det skulle kunna komplicera situationen på ett sådant sätt att han alltid skulle se på min dotter som någon han har betalt för och inte som en partner på jämställda villkor som han ska börja bilda familj med. /.../ Det är mitt eget förhållningssätt till det hela.

Hur kan man förstå att både de kvinnor som är positiva till lobola och de som är emot institutionen, på ett personligt plan individualiserar sitt ställningstagande? Jag har dels tolkat det som en pragmatisk fråga där man bland annat gör bedömningen av vad som är politiskt möjligt. Många av kvinnorna menar att det inte skulle vara möjligt att lagstifta mot institutionen då den har så starkt stöd bland befolkningen. En kvinna menar att det bästa man kan göra i den situationen är att skydda kvinnorna juridiskt så gott det går.

Jag har också tolkat det som en fråga om afrikansk identitet – det finns en diskussion om att västerlänningar, kolonialister, missionärer och feminister – kort sagt ”imperialistiska andra” har definierat och i rasistisk anda dömt afrikanska traditioner. Nu vill man göra sina egna tolkningar av afrikansk tradition. Ellen, som är regeringsmedlem, ville inte att hennes man skulle betala lobola när hon gifte sig som ung eftersom hon såg det som oförenligt med ett självständigt liv. Hon säger nu att hennes uppfattning kan ha varit felaktig:

Afrikaner har börjat säga att folk tolkar lobola åt oss, lobola betyder någonting annat – det betyder inte kvinnoförtryck. /.../ Afrikaner har rätt, ser du. Det måste vara de som är ledande i uttolkningen av sin egen kultur.

Med en diskursivt orienterad analys hade man kunnat stanna vid att kvinnorna använder sig av och konstruerar en afrikansk identitetsdiskurs som är kopplad till lobola och att denna utgör en motdiskurs till de kolonialistiska (inklusive feministiska) diskurserna.

Jag har gjort ytterligare en tolkning – att det handlar om att skapa ett diskursivt utrymme kring lobola som gör det möjligt att behålla institutionen i praktiken. Inom detta diskursiva utrymme kan det finnas möjlighet att både omdefiniera patriarkala betydelser och relationer samtidigt som rasrelaterade maktordningar utmanas. Risken med denna diskursiva strategi kan dock vara att en alltför stark betoning på svart gemenskap, i det här fallet genom en afrikansk identitetsdiskurs, kan göra att kvinnors förtryck kommer i skymundan.<sup>10</sup> Den afrikanska identitetsdiskursen skulle kunna medverka till att osynliggöra både könsrelaterad makt och skillnader mellan olika grupper av svarta kvinnor. De kvinnor jag har intervjuat tillhör eliten och har större diskursiva och ekonomiska möjligheter att driva en omdefiniering av lobola i sina egna familjer än fattiga och utbildade kvinnor som därför i högre grad riskerar att objektifieras och bli betraktade som köpta.

### Avslutning

Intersektionalitetsbegreppet har oftast diskuterats utifrån sin potential att sammanlänka olika kategoribaserade maktaxlar kring kön, klass, ras/etnicitet, sexualitet och så vidare. I den här artikeln har jag hävdad att ett intersektionellt perspektiv dessutom kräver ett tydliggörande av olika teoretiska maktförståelser. Jag har genom analyser av hur kvinnliga ANC-politiker resonerar kring och förhåller sig till en kontroversiell, men högst levande institution, lobola, visat fördelen med ett perspektiv som utnyttjar både ett strukturellt och

ett diskursivt maktperspektiv. Mötet eller intersektionen mellan maktperspektiv möjliggör en analys som synliggör komplexiteten i kvinnornas liv.

Jag har i denna artikel diskuterat hur en integrering av olika maktförståelser kan möjliggöra nya tolkningar mellan stabilitet och förändring i könsmaktsrelationer, samt hur en kvinnlig ANC-politiker, som har ett förhållande med en traditionell man, genom att diskursivt göra honom till ”en man utan ansvar” både diskursivt återskapar könsrelaterad makt samtidigt som hon manövrerar sig till ett större strukturellt handlingsutrymme. Kvinnan kan vid en första kulturteoretisk anblick synas återskapa en könsmaktsrelation medan hon med en integrerad maktförståelse istället kan tolkas som att hon söker förändra en strukturell könsmaktsordning.

### Noter

- 1 Se Diana Mulinari och Paulina De Los Reyes: *Intersektionalitet*, Liber, 2005, s. 15f. Mulinari och de los Reyes gör bland annat det som jag efterlyser i den här artikeln: de försöker förena olika teoretiska maktförståelser. De hävdar också, i likhet mig, att vi måste beakta samhällsstrukturer för att förstå aktörens handlingsmöjligheter. Men det behöver inte betyda att vi går tillbaka till en statisk förståelse av strukturer och positivistiska förklaringsmodeller.
- 2 Anna Jónasdóttir: ”Könsdimensionens ställning idag som en samhällsteoretisk problematik”. 2002, s. 13. Publicerad på: [www.oru.se/templates/oruExtNormal.asp?id=7833](http://www.oru.se/templates/oruExtNormal.asp?id=7833)
- 3 När Crenshaw myntade intersektionalitetsbegreppet utgjorde det ett tydliggörande av att ”ras”-relaterad makt kvalitativt inverkar på – och samverkar med – könsförtryck. Detta utgjorde en kritik mot ”vit” hegemonisk



feministisk forskning men var också en teoretisk markering att det inte räcker att addera kategorier till varandra utan att de måste "tänkas ihop" och att de påverkar varandra. Intersektionalitetsbegreppet kanske delvis kan ses som en reaktion mot vad Crenshaw kallar "vulgar social constructionism" som i mindre extrema former kommit att få ett betydande utrymme inom genusforskningen i poststrukturalistiska tider. Se Crenshaw, Kimberlé Williams: "Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and the Violence Against Women of Color", *The Public Nature of Private Violence*, (red.) Martha Alebertson Fineman och Rixanne Mykitiuk, Routledge 1994.

- 4 William H. Sewell Jr.: "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation", *American Journal of Sociology*, 1992:2.
- 5 Mulinari och De Los Reyes, 2005, s. 15.
- 6 Artikeln baseras på problemställningar som uppkom mitt avhandlingsarbete. Se Nilsson, Frida: *Creating Spaces for Action: ANC-Women Politicians' Views on Bridewealth and Gender-Related Power*. Uppsala universitet, Acta Universitatis Upsaliensis, 2004.
- 7 Jag vill tacka Elisabeth Lindberg för att hon synliggjort denna aspekt av min analys.
- 8 Jag använder här begreppet jämställdhetsfrågor i vid bemärkelse för politiska frågor som söker ändra maktrelationer mellan män och kvinnor i samhället. I intervjuerna med kvinnorna är den kanske vanligaste termen som användes om dessa frågor "women's empowerment".
- 9 Olika doing gender-perspektiv används ofta för att betona den processuella intentionen i könskonstruktivistiska studier.
- 10 Crenshaw, 1994. Apartheidsystemet delade upp befolkningen i Sydafrika i fyra olika raser: vita, färgade, afrikaner och asiater. För att motverka att förtryckta grupper skulle

splittras av olika intressen användes termen "black" av befrielse rörelsen för att förena de förtryckta grupperna. Feminism och diskussioner om könsrelaterad makt har ofta setts som splittrande i kampen mot rasförtrycket.

### Nyckelord

intersektionalitet, diskursanalys, maktteorier, hemgift, lobola, Sydafrika

### Summary

In this article Frida Nilsson argues that feminist intersectional studies need to clarify different theoretical understandings of power. Empirical examples from her research in South Africa are used to exemplify the need to integrate cultural and structural understandings of power. Nilsson has interviewed ANC-women politicians about their views on lobola/bridewealth, which is a politically controversial institution widely supported both among the politicians interviewed and among the African population in general. In pre-colonial societies lobola was constituted by gifts of cattle from the husband's family to the wife's in marriage. The institution was central to the whole organisation of society and regulated, not only the relationship between husband and wife but also that of families and lineages in an intricate web of relations. The institution has undergone fundamental changes with capitalism, missionary activities and apartheid. The "extended family" does not have the same position as before in relation to the wedded couple and money is often used as means of payment. The new forms of lobola is often spoken of as a payment for a woman. The women interviewed describes this objectification of women into goods as the form of lobola which is oppressive but which is also described as a misuse of lobola by men. They make a clear distinction between this form of lobola and "good lobola" which is described

as positive tie between families. The clear distinction between good and bad lobola is followed by other discursive distinctions which are interpreted as a discursive strategy to legitimise lobola but which is also coupled with an individualisation and de-politiciation of the institution – the discursive strategy makes "good lobola" seem like a choice every woman is free to make individually irrespective of structures of gender-related power. Women who are negative to lobola in their personal lives and regard it as oppressive to women, also use the mentioned legitimising discourses on lobola in a general discussion of the institution. Nilsson interprets the discursive strategy as a discourse on African identity in the face of colonial discourses on lobola. Furthermore, the same legitimising discourse on lobola may be interpreted as a discursive strategy, which attempts to create a space for action in relation to racist and patriarchal structures.

**Frida Nilsson**

Täljstensvägen 4D

752 40 Uppsala

Frida.Nilsson@hig.se