

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

KATJA JAZBEC

TRŽENJE SPOLA

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2008

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

KATJA JAZBEC

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

TRŽENJE SPOLA

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana 2008

*Družini za vso podporo in potrpežljivost.
Karmen za pomoč in posvet.
Danijeli za vse.*

Trženje spola

V diplomskem delu obravnavam različne imanence spola, podrobneje ženskega spola, ter transgresijo spolnih norm v okviru medkulturnega pristopa. Ugotavljam, da znotraj spolnih študij kategorija spola ostaja nedorečeno področje, ki se giblje med biološko in kulturno določenostjo.

Nadalje transgresijo spolnih norm razumem kot politično izbiro, kjer izbira v Zahodnih družbah ne pomeni prehoda v nasprotni spol, temveč v zaenkrat neinstitucionalizirano kategorijo tretjega spola. Esenca spola, ki je družbena, pa pri tem, zaradi ireverzibilnosti primarne socializacije, ostaja nespremenjena.

Spol kot družbena kategorija je vselej vpisana v družbo, saj predstavlja področje, kjer oblast z regulacijo spolnih norm ohranja moč. Eden od pojavov v sodobnih potrošniških družbah, ki to dokazuje, je tržni princip 'gender sells'.

Kot študijo primera navajam etnografsko razpravo pojava t. i. virdžin, zakletih devic, živečih v odmaknjenih predelih severne Albanije, Kosova in Črne gore. Znotraj strogo patriarhalne družbe je tem ženskam dovoljeno spremeniti družbeni spol, zato da patriarhalni sistem obstane. Pogoj tega statusa, ki je skupen vsem virdžinam, je življenje v celibatu.

Transgresijo spolnih norm zato razumem kot izjemo, ki potrjuje pravilo.

Ključne besede: spol, transgresija spolnih norm, virdžina.

Marketing of gender

In my graduate thesis I explore different notions which are gender immanent, concerning women specifically, and the gender transgression within trans-cultural approach. In gender studies the category of gender/sex is still a negotiating field, ranging from biological to cultural determinism.

Furthermore, transgressing gender is a political choice as I understand it, where the choice does not mean a transformation to the other gender category, but a transition to the third gender, still not institutionalized in western societies. The essence of gender stays unaltered because of the irreversible primary socialization.

Gender categorization will always stay the main source for social division, because it represents a field where, by regulating it, power can be gained. One such evident phenomenon in consumer societies is a marketing principal called 'gender sells'.

I made an ethnographic case study of so called Balkan sworn virgins, who live as men in strict patriarchal societies of rural areas in northern Albania, Kosovo and Montenegro. The transformation is allowed because it sustains the patriarchate. The only limitation all the Balkan sworn virgins have in common is to live in celibacy.

This is why I understand gender transgression as an exception, which proves the rule.

Key words: gender, transgressing gender, Balkan sworn virgin.

KAZALO

1. UVODNE MISLI	- 6 -
2. PROBLEMI S SPOLOM	- 10 -
2.1 SPOL MED NARAVO IN KULTURO	- 11 -
2.1.1 Telesnost in umetnost spolne identitete	- 14 -
2.2 DELATI SPOL (DOING GENDER).....	- 18 -
2.3 TRETJI SPOL (SPOLNA MAŠKARADA)	- 20 -
2.3.1 Spolna garderoba	- 22 -
2.4 LAHKO ŽENSKA IZBERE MOŠKI SPOL?	- 24 -
2.5 SPOLNA ASIMETRIJA	- 26 -
2.5.1 Ženski spol in »enakost v različnosti«	- 29 -
2.5.2 Lezbištvo vs. Heteronormativnost.....	- 32 -
2.5.3 Spol in jezik.....	- 34 -
3. VIRDŽINA	- 37 -
3.1 ETNOGRAFSKI KONTEKST	- 40 -
3.1.1 Kanun – zakoni časti in gostoljubnosti ter krvno maščevanje	- 41 -
3.1.2 Drevo krvi in Drevo mleka – patriarhalnost Albanije	- 41 -
3.2 KDO SO VIRDŽINE.....	- 43 -
3.2.1 Devištvo	- 45 -
3.3 TRANSSPOLNOST	- 47 -
3.4 PRIHODNOST VIRDŽIN	- 49 -
3.5 VIRDŽINA KOT IZJEMA, KI POTRJUJE PRAVILO PATRIARHATA.....	- 50 -
4. SPOL V ČASU SVOBODNE IZBIRE IN ČLOVEKOVIH PRAVIC	- 51 -
4.1 SPOL (SE) PRODAJA (GENDER SELLS)	- 53 -
4.2 SPOL IN VIRTUALNA REALNOST.....	- 56 -
5. SKLEPNE MISLI.....	- 59 -
6. LITERATURA.....	- 62 -
SLIKA 3.1: FOTOGRAFIJA VIRDŽINE IMENOVANE PASHKE, KI JO JE POSNELA ANTONIA YOUNG	-37-
SLIKA 3.2: MIKAŠ KARADŽIĆ	-38-
SLIKA 3.3: ALBANSKA VIRDŽINA	-39-
SLIKA 4.2.1: ON THE INTERNET, NOBODY KNOW'S YOU'RE A DOG (avtor: Peter Steiner)	-56-

1. UVODNE MISLI

Od nekdanj me žene fascinacija nad pojavi, ki se v svoji nenavadnosti upirajo razumskim razlagam. Nad izjemami, ki potrjujejo pravila. Red se mi zdi zanimiv zaradi momenta, ko iz njega izpade del in povzroči težave. Težave pa so neizogibne, kot pravi Judith Butler v uvodu svoje knjige *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Še več. Pomenijo skrivnostni prostor, kamor ti vladajoči diskurz ne pusti vstopiti, ker je tam njegova šibkost. »Tako dolgo, kot se nasprotja (razlike) zdijo samoumevna, že dana, pred vsako mislijo 'naravna' - tako dolgo, kot ni nikakršnega konflikta in boja – tako tudi ni dialektike, ni spremembe, ni gibanja. Vladajoča misel zavrača pogled nase, zavrača razumevanje dvomov o sebi« (Wittig 2000: 13). Povzročanje težav je torej tisto, kar te spravi v težave.

Kaj ženske hočejo? Znano enigmatično vprašanje, ki si ga zastavljajo tako moški kot ženske. Odgovor pa se zdi skrivnosten tudi ženskam samim. Kaj je ženska, kaj je ženskost, kaj je ženstvenost, kaj so ženske težave? Osnovni pojmi, a še zdaleč ne enoznačni. O tem priča gora feministične literature in zdi se, da pravega odgovora ne bo. Podobno kot se zdi, da ni pravega odgovora na vprašanje, kaj je spol.

Pred leti sem prebrala članek o virdžinah, imenovanih tudi tobelije, o zakletih devicah v odmaknjenih goratih področjih severne Albanije, Kosova in Črne gore. Njihova posebnost je, da živijo kot moški v strogo patriarhalni družbi. Ta jim v določenih okoliščinah dopušča oz. celo narekuje, da presežejo spolne norme zato, da družbeni red obstane. Virdžina, ta nenavadna kulturno specifična rešitev, ki se tiče spola, spolne identitete, spolnih vlog in spolnosti, je tako povzročila težavo v mojem miselnem redu in nastal je problem. Problem, ki ga na teh straneh skušam opisati in razložiti.

Cilj mojega diplomskega dela je: seznaniti se z različnimi imanencami spola, podrobneje ženskega spola, in s transgresijo spolnih norm v okviru medkulturnega pristopa. Naj na kratko opišem svoje hipoteze:

Spol je politična izbira. V tem kontekstu razumem pridevnik politično ožje in širše, ključni pojem, ki vse naštetu prežema, pa je družbena moč. Ožje *politiko* razumem kot »urejanje družbenih razmer, odločanje o njih prek države in njenih organov« (SSKJ 2008).

Javne institucije, v sodelovanju s hegemonistično medicinsko stroko, novorojenca opredelijo kot pripadnika enega od dveh možnih spolov. Tej strogo izključujoči binarni delitvi se v veliki večini pravnih sistemov ni moč izogniti. Rigidnost spolne politike se najjasneje izraža pri obravnavi interseksualnih otrok, kjer biti spolno nedoločen ni možno. Širše pa *politiko* razumem kot »ravljanje posameznika z ljudmi, ustrezno okoliščinam« oz. »urejanje razmer in odločanje o njih na določenem družbenem področju« (SSKJ 2008). »Kategorija spola je politična kategorija, ki vzpostavlja družbo kot heteroseksualno« (Wittig 2000: 17–18).

Izbira obravnavam kot individualno motivirano dejanje. Zakaj izberemo en spol in ne drugega? V Zahodni družbi lahko izbiramo med dvema kategorijama. Izberemo lahko spol, ki mu trenutno ne pripadamo, kjer je samo dejanje izbire jasneje razvidno ali pa se strinjamo z izbiro medicinske stroke ob rojstvu, kar prav tako obravnavam kot izbiro. Pod vprašaj postavljam izključno lastno ali izključno družbeno vodeno izbiro spola. Čemu služi potreba po spolni kategorizaciji? Kaj se pri tem dogaja z družbeno močjo in s statusom? Kreativnost na področju spolov je družbeno sankcionirana. Kot čista potrošniška praksa. Slehera misel, dejanje, je obeleženo s spolom. Čemu potreba po kategorizaciji kulturnih praks s spolno spremenljivko? Problem kategorizacije je namreč v tem, da vselej v sistem vnaša vrednotenje. Gre za začaran krog. Vloge, ki jih opravljajo moški so večvredne in dalje, moški so večvredni, ker opravljajo te vloge. To dinamiko ohranja družba, ki predpisuje spolne norme, njihovo kršenje pa stigmatizira.

Kategorija spola je vselej vpisana v družbo. Ali je možno to, kar Kate Bornstein v svoji gledališki igri *Skrito: spol* imenuje 'spolna megla'? Postmoderna znanost si prizadeva k dekonstrukciji instance označevalca-gospodarja, kjer je brezpogojno potrebno zatrditi kompleksnost sveta (glej Žižek 2007: 36), zato menim, da bi sčasoma v okviru spolne kategorije lahko prišlo do razbitja binarne logike moški-ženska, kar pa še zdaleč ne pomeni, da bo kot kategorija postala neuporabna in zato odvečna. Spol in spolnost sta tisti področji užitka, kjer državni aparat s tem, ko ju regulira, pridobiva na moči in zato vselej ostajata uporabni zadevi. Številni feministični avtorji vzrok spolne asimetrije iščejo v spolni kategorizaciji. Wittigova recimo trdi, da je spolno kategorijo zato potrebno »uničiti in začeti razmišljati izven nje, če pravzaprav sploh želimo začeti razmišljati, moramo pa tudi uničiti spola kot sociološko realnost, če sploh želimo obstajati« (Wittig 2000: 22). Te

ideje se zdijo utopične. Če nič drugega, si opustitve spolne kategorije ne želijo niti ženske same.

Esence spola, ki je družbena, ni moč preseči. Ta hipoteza vzdrži na ravni rigidnega binarnega določanja spola Zahodnih družb. Odgovor na vprašanje 'Ali je punčka ali fantek?' določa pozicijo iz katere izhaja posameznik. S tem mislim na ireverzibilnost primarne socializacije, ki posamezniku določi spolno pozicijo. Kasneje sicer lahko presega spolne norme z vedenjem, s kirurškimi posegi, hormonsko terapijo, vendar menim, da na ta način ne postane drugega spola, temveč v Zahodnih kulturah dobi le predznak *trans* ali *inter*. Prehaja lahko torej le v tretji spol ali spolni kontinuum, ki pa v Zahodnih kulturah ostaja neinstitucionaliziran. Zanimiva se mi zdi sledeča dinamika: v nekaterih Zahodnih kulturah uradno lahko postaneš drugega spola, vendar ostaneš stigmatiziran kot pripadnik tretjega spola. Spola pa uradno ne moreš zamenjati v tretji spol. Če pa se rodiš tretjega spola (interseksualen), ga moraš legalizirati z kirurškim posegom ali brez njega ter nato prevzeti enega izmed dveh spolov, ki sta na voljo. Tukaj je potrebno omeniti vlogo medicinske stroke, ki se kaže kot sodobna zahodnjaška religija. Vloženi napor pri iskanju ključnih spolnih razlik in problemi, ki do danes ostajajo nerazrešeni, spominjajo na mrzlično iskanje in opravičevanje Boga.

Transgresija spolnih norm utrjuje patriarhalni sistem. V zahodnjaškem patriarhalnem sistemu obstaja pravilo, ki pravi, da obstajata dva spola, ideal moškega in ideal ženske in vse, kar je moško, ima družbeno moč. Bolj, ko se torej subjekt približuje moškemu spolu, večjo družbeno moč ima. Prakse so porazdeljene med oba spola. Zdi se, da je nemogoče operirati z drugimi pojmi kot sta moški/ženska, moško/žensko, moškost/ženskost, možatost/ženstvenost. Norme se širijo, spreminjajo, vendar kategorija ostaja binarna. In če znotraj nje vsak lahko izbira le med dvema alternativama, potem izhoda ni. So le izjeme, ki ne sledijo pravilu, ki pravi, da je biološki spol enak družbenemu, ki je heteroseksualen. Tem izjemam pravimo tretji spol. Spolno nedoločenega telesa ni. So le telesa, ki imajo moške in ženske značilnosti. In ta telesa se lahko pomikajo enkrat na eno stran, drugič na drugo. Možnost transgresije spolnih norm in s tem prehajanja v kategorijo tretjega spola pa variira od kulture do kulture. Zanimivo bi bilo določiti mejo, ki odloča o tem, kdaj postaneš obravnavan kot pripadnik tretjega spola. Vsa telesa, ki so bolj ali manj izjemna, torej potrjujejo staro patriarhalno pravilo.

V diplomu bom v prvem delu kot relevantna izhodišča na kratko skušala predstaviti dileme, ki se tičejo teoretskih konceptov spola in transgresij. Naj na tej točki omenim, da bo večji del pozornosti namenjen ženskemu spolu. Nadaljevala bom s študijo primera, kjer bom teoretske predpostavke skušala aplicirati na fenomen virdžine (kot podlaga mi bo služila etnografska študija Antonie Young: *Women who become men*). Sledila bo kratka razprava o prihodnosti kategorije spola znotraj sodobnih praks. Kot dokaz, kakšno ključno vlogo igra delitev po spolu v življenjskih stilih pripadnikov sodobnih Zahodnih družb, bom kot zanimivost navedla tržni princip 'gender sells' ter se dotaknila spolne dinamike v virtualnih skupnostih. V sklepnem delu diplome bom povzela napisano, potrdila oziroma zavrgla zgornje hipoteze in, upam da, naletela na kakšno novo vprašanje, ki bo ostalo odprto za nadaljnje raziskovanje.

Na tej točki bi tudi razjasnila sledeče: besedo spol največkrat navajam v kontekstu družbenega spola (ang. *gender*) in ne biološkega spola (ang. *sex*). Slednji bo vsakič obdržal pridevnik biološki.

Naj še omenim, zakaj sem izbrala virdžino kot študijo primera. Zelo veliko vlogo igra dejstvo, da je virdžina ženska – 'Drugi spol', kot ga imenuje Simone de Beauvoir, ki prehaja v drugi spol. Zanimivo se mi zdi, da sem ob prebiranju literature naletela na bistveno manj spolnih kategorij, ki so na voljo biološkim ženskam (gledano tudi medkulturno), kot pa jih je na voljo biološkim moškim. Po tem sklepam, da je bistveno več bioloških moških, ki prehajajo v drugi spol. Kaj naj bi bil razlog, ne vem. Naslednji motiv je bil ta, da je pojav virdžine v ambivalentnem odnosu do slovenskega okolja. Geografsko gledano dokaj blizu, kulturno gledano daleč. Iz balkanskega kotla se zaradi mita o 'neevropskem' in zato 'divjem' Balkanu, rajši kot ne, izvzamemo. Mislim, da ni treba posebej poudariti, da me je tema pritegnila tudi zato, ker je trenutno jugo-vzhodni Balkan, zaradi nedavne osamosvojitve Kosova, politično, gospodarsko in kulturno gledano zelo aktualno področje. Ne nazadnje me je prepričalo tudi dejstvo, da sem sama ženska in verjamem, da mi bo 'emska' pozicija omogočila boljši vpogled v problem. Gre za prepletanje navora po nepristranskosti z zavestnim zavzemanjem vselej spolno obeležene pozicije, ki je istočasno tudi pogoj, da lahko začnem raziskovati svoj posebni, 'Drugi', utelešeni položaj kot ženska.

2. PROBLEMI S SPOLOM

Spol ni varen. /.../ In spol ni razumen. /.../ In spol ni sporazumen.

(Kate Bornstein)

Spol ostaja ključna kategorija, s katero družba in posameznik operirata, ter igra osrednjo vlogo v posameznikovem življenju. Razlika med ženskim in moškim spolom je skupna vsem človeškim kulturam. Načini razlikovanja med moškimi in ženskimi telesi, vloge, ki jih opravljajo znotraj reprodukcije, razumevanje kakšno vlogo pri razliki igra biologija, lastnosti, ki so kulturno pripisane moškosti in ženskosti ter stopnja pomembnosti, ki je tem razlikam pridana, pa variirajo od kulture do kulture.¹

V 70-ih letih prejšnjega stoletja (v t. i. drugem valu feminizma) se je v družboslovnih znanostih razvil koncept spola, ki se je ločil na biološki in (družbeni) spol. Takrat nastala dela so bila označena pod skupnim imenovalcem 'antropologija žensk', ki se je kot kritika seksizma v antropologiji nanašala na etnografsko dokumentacijo življenja žensk in iskanja razlag za njihovo univerzalno podreditev. Biološki spol se v splošnem nanaša na anatomske, biološke in fiziološke značilnosti moških in ženskih teles, družbeni spol pa na kulturno specifične simbolne izjave in elaboracije teh razlik. Koncept družbenega spola je v antropološki in sociološki teoriji postal popularen v zgodnjih 80-ih letih prejšnjega stoletja. Antropologija žensk se je preimenovala v 'antropologijo spola'. Ta je družbeni spol dojemala kot strukturni princip vseh človeških družb. Nanaša se na ženski in moški spol kot kulturna konstrukta in na njun odnos. S tem je odvrnila središče problema od esencialističnega pojmovanja ženskosti in iskanja korenin podrejene ženske pozicije, ki je

¹ Spolne norme Zahoda po Haroldu Garfinklu so:

- *Obstajata samo dva spola (ženski in moški).*
- *Spol posameznika je trajen in nespremenljiv. (Če si ženska/moški, si bil/a vedno ženska/moški in vedno boš ženska/moški.)*
- *Spolni organi so bistveni znak spola. (Ženska je človek z vagino; moški je človek s penisom.)*
- *Vsakršne izjeme, poleg dveh spolov, niso vredne resne obravnave. (Saj gre gotovo za šale, patologije itd.)*
- *Sprememba iz enega v drugi spol ni mogoča, razen v obredih (maškaradah).*
- *Vsakdo mora biti opredeljen kot eden ali drugi spol. (Primerov brez pripisanega spola ni.)*
- *Dihotomija moško/žensko je 'naravna'. (Moški in ženske obstajajo neodvisno od znanstvenih, ali drugih kriterijev moškosti ali ženskosti.)*
- *Pripadnost enemu ali drugemu spolu je 'naravna'. (Ženska ali moški si, neodvisno od kogaršnje koli odločitve o tem, kaj si.)*

(Garfinkel v Bornstein 1999: 44–49).

prežemal feministično literaturo prejšnjih desetletij. Posledično pa je biološki spol vzbujal vse manj zanimanja družboslovnih teoretikov (glej Moore 1999: 151–152).

V razpravah o spolnih razlikah v družbi, ki se pojavljajo v medijih, vsakodnevnih interakcijah in akademskih krogih, se pojavlja problematično pojmovanje *naravnega*, ki je zavajajoče. Največkrat se navezuje na to, da razlike v družbi izhajajo iz bioloških danosti. Velikokrat pa je težko argumentirati, kako biologija vpliva na naše družbeno delovanje.

2.1 SPOL MED NARAVO IN KULTURO

Ženska se ne rodi: ženska to postane.

(Simone de Beauvoir)

Za biološke deterministe so od vedno obstajale razlike med moškimi in ženskami, ki so nespremenljive, trans-historične in trans-kulturne, ki telesa v duhu biološkega redukcionalizma omejujejo na skupek bioloških značilnosti, naravnih danosti. »Ženska? Čisto preprosto, pravijo ljubitelji preprostih rešitev: ženska je maternica, jajčnik; ženska je ženski osebek, samica: ta beseda zadostuje za njeno definicijo« (Beauvoir 1999: 31).

»Genetični, biološki spol, ki ga določajo kromosomi v zadnjem paru (XX ali XY) se uveljavi že pri spočetju /.../, vendar se pomembna dogajanja sprožijo šele po drugem mesecu življenja embrija in ta vodijo k anatomskim in drugim diferenciacijam« (Južnič 1993: 47). Money trdi, da biologija priznava dva razvojna procesa, moški in ženski, ki ju določa pet fizioloških področij: geni ali kromosomi, hormoni, spolne žleze, notranji reprodukativni organi in zunanje genitalije. Edgerton pa opozarja, da znanstveni pristop k spolni klasifikaciji bazira na kompleksnem razvojnem procesu, ki znanstvenikom povzroča veliko težav pri raziskovanju. V bistvu značilnosti zunanjih spolnih znakov (genitalij in sekundarnih spolnih znakov) precej variirajo od posameznika do posameznika. Morfološko gledano, se ne dajo enostavno dihotomizirati. Približno 2–3 % ljudi na svetu se rodi z dvoumnimi genitalijami (Cucchiari 1981: 33).² Pojav se imenuje interseksualnost. Gre za

² Na začetku 18. stoletja je medicina kot institucija začela pridobivati nadzor nad telesi državljanov. Porod se je preselil v medicinske ustanove, s čimer so novorojenci, njihova telesa, torej tudi njihovi spol, postali stvar zdravniške presoje. Klasifikacijski znanstveni pristop, ki v medicinski stroki prevladuje, je tista telesa, ki niso sodila v nastavljene okvirje, obravnavala kot patologijo in jih posledično medikalizirala (glej Preves 2002: 533–535).

netipičen razvoj spola pri osebi, ki ni ne moški ne ženska. Zdi se, kot da Zahodne kulture teh spolnih kategorij ne priznavajo in vztrajajo pri binarni delitvi bioloških spolov ter odstopanja prisilno medikalizirajo.

Ann Fausto-Sterling je biološko osnovo spolnih razlik v družbi velikokrat zavrnila kot neutemeljeno. Problemizira enosmerni socio-biološki odnos, kjer je biologija vzrok, družbeno pa posledica. Sodobne raziskave v biologiji so dokazale, da je biologija prej dinamična komponenta našega obstoja. Fausto-Sterlingova pravi, da »biologija lahko v določeni meri pogojuje obnašanje, vendar obnašanje nasprotno lahko spreminja našo fiziologijo. Poleg tega ima lahko posameznikovo vedenje različne vzroke. Ta nov pogled temeljno spodkopava gonjo za osnovnimi biološkimi vzroki in s tem jasno pove, da že samo raziskovanje v tej smeri temelji na napačnem razumevanju biologije« (Fausto-Sterling 1992: 8). Različnost teles moških in žensk, njihovih morfoloških oblik, ni povezana samo z deljenimi prokreacijskimi vlogami, temveč ji kultura in družba dodajata pomene, ki se prevajajo kot spolna dihotomija (glej Južnič 1993: 47–48).

O ideji, da sta moškost in ženskost kulturna konstrukta in ne naravni danosti, je razpravljala že Margaret Mead. S pomočjo obsežnega etnografskega gradiva je pokazala na to, da definicije moškosti in ženskosti znatno variirajo med kulturami. Variabilnost ni obsegala le naloge in ekonomske aktivnosti pripisane posameznemu spolu, temveč tudi čustvene značilnosti in temperament (Mead 1935). Ta pristop k vprašanju spola se je močno razvijal v 70-ih letih prejšnjega stoletja. Raziskovalci so z etnografskim gradivom priskrbeli empirične dokaze o tem, da odnosi in razlike med spoloma kulturno ter zgodovinsko variirajo. Medkulturne študije so tako ovrgle hipotezo, da sta družbeni kategoriji 'moški' in 'ženska' določena na podlagi univerzalne osnove bioloških razlik. Enotno ali esencialno pojmovanje kategorije 'ženska' ali kategorije 'moški' torej ne obstaja (glej Moore 1988:7).

Nekateri antropologi trdijo, da biologija, torej fiziologija, ne tvori nujno osnove konstruktom družbenih spolov, kaj šele, da jih določa. Med njimi tudi Susan Ortner, ki pravi, »kar družbeni spol je, kar moški in ženske so, kakšni so ali naj bi njihovi odnosi bili – vse te predstave niso le preprosto odsev ali dovršenosti bioloških 'danosti', temveč so v veliki meri proizvodi družbenih in kulturnih procesov« (Ortner in Whitehead 1981: 1). Slednji argument še vedno postavlja radikalno ločnico med biološkim spolom in

družbenim spolom kot kulturnim konstruktom in na ta način izključuje možnost problematiziranja razmerja med biologijo in kulturo. Kot sem že omenila, se je tukaj v središče družboslovnega raziskovanja premaknil družbeni spol, biološki spol pa je vse redkeje postal del teoretskih razprav.

V poznih 80-ih letih Yanagisako in Collier ponovno odpreta temo o biološkem spolu in pod vprašaj postavita trditev, da je družbeni spol kulturna elaboracija naravnih dejstev spolnih razlik. Trdita, da študije spolov in sorodstva slonijo na premisi zahodnjaških predpostavk o tem, da so spolne razlike stvar biološke reprodukcije, da so naravne, biološko dane in tako pred-družbene. Čeprav so družbene konstrukcije zgrajene na teh razlikah, se razlike same ne dojema kot družbeni konstrukt. Ker Zahodni model predvideva, da je spol povsod ukoreninjen v binarni, biološki razliki, je antropologija to dihotomijo smatrala kot dejstvo, namesto, da bi težila k temu, da jo razišče. Spolnim študijam je tako spodletelo osvoboditi se domnev o naravnih razlikah med ljudmi. Njuna kritika temelji na predpostavki, da sta oba, biološki in družbeni spol kulturna konstrukta, ki ju je potrebno razumeti ob upoštevanju zgodovinskega procesa. Predlagata, da se študije o spolu popolnoma odcepijo od koncepta biološkega spola, ker ta prav tako nosi kulturno specifične pomene (glej Moore 1999: 153).

Predstava o biološko-družbeni spolni dihotomiji je torej prej produkt spolne ideologije, kot pa obratno. Telesa, fiziološki procesi in deli telesa nimajo pomena izven družbeno konstruiranih razumevanj. Spolni odnosi in reprodukcija torej nista fiziološka procesa, temveč tvorita tudi družbeni odnos. Vsi družbeni sistemi pa so sistemi neenakosti. Osnovni problem, ki se tukaj pojavlja je ta, kako razumemo človeško telo in njegovo delovanje. Pomen variira gledano medkulturno in zgodovinsko, vendar utelešenje ostaja univerzalna izkušnja. Družboslovje bi torej moralo vključiti odnos med biološkim in družbenim spolom v svoje raziskovanje in hkrati opustiti korenine biološkega determinizma. Na ta način bi stopili korak bližje k razumevanju enega najbolj značilnih človeških artefaktov – človeškega telesa.

2.1.1 Telesnost in umetnost spolne identitete

Ni nujno, da telo nastopi tam, kjer besede ne zadostujejo več, temveč tam, ko jih ne moremo več nadzorovati.

(Leader v Moore 1999: 165)

Večina avtorjev se strinja glede osrednje vloge telesa v spolnih teorijah. Mnenja se gibljejo od tistih, ki pravijo, da so telo in njegove fizične značilnosti ključne pri kreiranju posameznikove spolne identitete, do tistih, ki se sprašujejo, ali telo sploh je lahko spolno obeleženo.

»Telo – kar jemo, kako se oblačimo, dnevni rituali, ki se tičejo telesa – je kulturni medij« (Bordo 2004: 309). Po besedah Mary Douglas je telo metafora kulture; močna simbolna forma, površina, na kateri so vpisana osrednja pravila, hierarhije itd. (glej Bordo 2004: 309). Telo pa ni samo kulturni tekst, je tudi *praktični* prostor neposredne družbene kontrole, o čemer sta razpravljala že Pierre Bourdieu in Foucault. Foucault opominja, da se to ne dogaja »le prek ideologije, temveč prek organizacije in regulacije časa, prostora, in gibanja naših vsakodnevnih življenj, ko naša telesa treniramo, oblikujemo, in jim vtisnemo prevladujoče sodobne oblike sebstva, želje, moškost, ženskost« (Bordo 2004: 309).

Ker je telesna zunanost usmerjena v okolje, torej k drugim ljudem, Južnič še zlasti poudarja njeno komunikacijsko, torej sporočilno in sporočevalno vlogo (glej Južnič 1998: 29). Nadalje trdi, da je telo zasnova in izhodišče identitete. Še več, telo je za Južniča primarna in najrazvidnejša identiteta. »V telesu se 'vidimo' in v njem nas 'vidijo' drugi. V telesu človek zapopade tisto dejansko enakost ali istovetnost s samim seboj, ki je v temelju samoprepoznavanja in v možnosti, da nas prepoznajo drugi ljudje« (Južnič 1998: 41).

Prav posebno pozornost človek posveča dimorfizmu telesa, ki se veže na spol. To so razlike med spoloma, ki se kažejo v primarnih spolnih znakih ali značilnostih, ki določajo komplementarnost spolov v prokreaciji. Kažejo pa se tudi skozi sekundarne spolne značilnosti. Tako naj bi bili v spolni dimorfizem všteti: *spolni organi*, vidni v zunanosti telesa, in nevidni, ki so v telesni notranjosti in jih zato obdajajo mnoge skrivnostnosti, ki se tudi kažejo v njihovi metaforiki; *anatomske posebnosti*, spolne razlike v telesni konstrukciji, kot so, postavimo, dojke pri ženski /.../ pri moškem pa večja mišičavost telesa in večja poraščenost. Največ pozornosti se namenja najbolj očitnim in vidnim razlikam. V veliki meri so to spolovila (Južnič 1998: 132).

Linda Martín-Alcoff v uvodu svoje knjige *Visible identities: Race, gender and the self* govori o 'vidnih identitetah'. Rasna in spolna identiteta, pravi, sta tisti identiteti, ki sta za subjekt osnovni in operirata z vidnimi znaki na telesu, v naši materialistični družbi pa je le tisto, kar je vidno, sprejeto kot resnica. Starost je lahko kirurško korigirana, spolna usmerjenost ni vidna na prvi pogled, prav tako ne politična pripadnost in družbeni razred, vendar ko se te identitete mobilizirajo v politično gibanje, zahtevajo vidni znak v obliki kosa oblačila ali določenega vedenja (Martín-Alcoff 2006: 6). Sestavni del identitet je namreč različnost oziroma razlika. Glede na to, da družba postaja vedno bolj raznolika, predstavljajo razlike grožnjo vsaki politični misli, ki išče podporo večine. Z njimi se lahko manipulira, se jih pretirano poudarja in oportunistično izrablja v konformistične in koruptivne namene (Martín-Alcoff 2006: 5). Identiteta je tako politično izhodišče, motivacija in osnova za osebne politike. »S telesom se torej v popolnem smislu identifikacijsko predstavljamo drugim in se pri tem tudi izpostavljamo. Dali smo ga namreč v presojo in tako v sprejemanje ali odklanjanje« (Južnič 1993: 29).

V sami človeški vrsti kot v vseh tistih, ki se spolno razmnožujejo, je ena od temeljnih somatičnih spremenljivk, ali naj rečemo različic, spolna razvrščenost na osi ženska – moški. Telesa žensk in moških niso enaka in v tej smeri se razvijajo pomembne identifikacijske ločenosti. Identifikacija s spolom in skozi spol zaradi spolnega dimorfizma ali dvolike telesne oblike je izhodišče številnih kulturnih konstruktov, ki so družbeno pogojeni. Ljudje se namreč 'vidijo' skozi spol in razlike, ki jih zapažajo, prevajajo v učinkovito simboliko (Južnič 1998: 41–42).

Fizična podoba spola torej ne pomeni dokončne spolne identitete. Južnič pravi, da je potreben še 'možganski spol', kar označi kot 'doživljanje in sprejemanje spola' (glej Južnič 1993: 47). Osebna identiteta je stvar vsakega posameznika. Južnič razlaga, da je zanjo »značilna dvojnost, ki je sestavljena iz *avto-identifikacije*, kar je tista identiteta, ki jo posameznik samemu sebi pripiše, o kateri sodi, da mu pripada, da je njemu lastna in *identifikacije*, ki je posamezniku določena, kar pomeni, da mi jo prisodi ali določi družba ter je taka identiteta družbeno dodeljena in priznana ali celo vsiljena skozi položaj, ugled, pravice in dolžnosti, ki so družbeno opredeljene« (Južnič 1993: 11–12).

Spolna identiteta torej v ožjem smislu označuje posameznikovo dožemanje sebe kot predstavnika določenega spola, v širšem smislu pa družbeno dožemanje sebe kot predstavnika določenega spola. Martín-Alcoffova navaja de Laurentisa, ki pravi, da je »identiteta konstituirana skozi proces, v katerem je zgodovina posameznika interpretirana

in rekonstruirana od vsakega izmed nas, znotraj horizonta pomenov in znanj, ki so nam na voljo v kulturi, v danem zgodovinskem trenutku, horizontu, ki prav tako vključuje načine politične predanosti in napore.... Zavest tako nikoli ni fiksna, nikoli dokončno pridobljena, saj se diskurzivne meje spreminjajo glede na zgodovinske okoliščine» (de Laurentis v Martín-Alcoff 2006: 145).

»Spolna identiteta je bržkone najpomembnejši del telesne identitete« (Južnič 1993: 45). Kot rečeno sodi v sklop tistih identitet, katerih realnost sloni na predpostavki, da so lastnosti vidne na telesu. »Človek je ženskega ali moškega spola in telo je razviden indic tega dejstva« (Južnič 1993: 45). Taka pojmovanja vodijo, če ne celo določajo, naše predstave o tem, kako dojemamo druge in o njih sodimo ter smo hkrati predmet sodb in dojemanj drugih. Pojmovanje, da so genitalije znak notranjih razlik (kromosomi, hormoni), ki predstavljajo indic individualne spolne identitete, gladko ovržejo klasifikacijske zmede na športnih tekmovanjih, kjer so ženske preklasificirane v moške, ker nimajo ustreznih kromosomov. Martín-Alcoffova meni, da rasna in spolna identiteta nimata jasno določenih mej, sta pa kljub temu v širši javnosti sprejeti kot vidni manifest. Zato se v primeru, da ne naletimo na očitne vidne znake, srečamo s skepsjo in strahom. Ko se nam torej v primeru spolne identitete subjekt zdi dvoumen, se iz zagate rešimo tako, da pogledamo pod krilo ali slečemo hlače (glej Martín-Alcoff 2006: 7). Južnič trdi, da obstajajo kulture, v katerih se priznava položaj 'med spoloma', kjer spolna določenost ni nujna. Človek torej ni ne moški ne ženska. Primere črpa iz raziskovalnega dela Serene Nanada, ki omenja ljudstvo Omani na Arabskem polotoku, indijanska plemena v Ameriki, na Tahitiju in Novi Gvineji. Nandova posebej navaja t. i. hidžre v Indiji. »Njihov položaj je vezan na 'moško rojstvo' in poznejšo odstranitev spolnih organov. Taki ljudje se družijo zlasti okoli povsem določenega religioznega kulta« (Južnič 1998: 225). Pravimo, da pripadajo tretjemu spolu.

Iz vsega tega sledi, da so tudi naravna biološka dejstva stvar interpretacije in reinterpretacije.

Erringtonova kot poskus razjasnitve vpelje tri izraze: biološki spol (ang. *sex*) – biološko spolno obeleženo telo, družbeni spol in Biološki spol (ang. '*Sex*') z veliko začetnico, s katerim pojmuje prepričanja o genitalijah, njihovi funkciji in pravilni uporabi, skratka o konstrukciji človeških teles, ki prevladujejo v Evro-Ameriki. Slednji je tisti, ki vpliva na to, kako antropologi razumejo razlikovanje med biološkim in družbenim spolom. Družbeni

spol naj bi še vedno ohranil pomen kot to, »kaj različne družbe naredijo iz biološkega spola« (Errington v Moore 1999: 153). Dejstvo, da imajo vse kulture načine, kako dati pomene telesom in utelešenju, fiziološkim procesom, telesnim tekočinam, pomeni, da v vseh kulturah obstaja diskurz o 'Sex-u'. Ta se prepleta z diskurzom o biološkem spolu, z rodnostjo, s smrtjo, s kozmologijo in z močjo.

Spolni diskurz je tako prepleten z idejami o naravnem in kulturnem. Na tej točki pa lahko povlečemo paralele s Foucault-jem, ki trdi, da je spol posledica in ne izvor, še manj pa esencialna enota. Spol je kategorija, ki je proizvod specifičnih diskurzov. »Predvsem je pojem 'seksa' omogočil, da so se v obliki umetne celote znova zbrali anatomske elementi, biološke funkcije, obnašanja, občutja in užitki, in omogočil je, da je ta namišljena enota začela delovati kot vzročno načelo, vseprisotni smisel, skrivnost, ki jo treba odkrivati povsod: seks je torej lahko funkcioniral kot edinstveni označevalec in kot vsesplošno označeno« (Foucault 2000: 159).

Redka so področja družboslovnega raziskovanja, ki še niso bila podvržena študiji spolov. Spol je element abstraktnih teorij antropološkega diskurza, sociologije, psihologije, biologije itd. Binarna kategorizacija spolov svojo 'naravnost' opravičuje s tem, da sta moški in ženska potrebna za biološko reprodukcijo spolov. Etnografsko gradivo kaže na to, da je ta delitev kulturno specifična in to dejstvo je bilo zapostavljeno s strani družboslovnih znanosti z naslanjanjem na fiksno binarno spolno delitev. Ženskost in moškost tako nista fiksni in nedvomni kategoriji kot predpostavljamo, temveč se razlikujeta medkulturno. Tudi radikalna razdelitev na družbeni in biološki spol ne bo dovolj za izboljšanje teoretične analize, vsaj na medkulturni ravni ne. S prihodom dekonstruktivizma je postala razlika med biološkim in družbenim spolom zamegljena, z nanašanjem na Foucault-jeve teorije pa v ospredju ni več samo seksualna praksa, temveč tudi spolno obeleženo telo kot zgodovinsko in kulturno konstruirano. Biološki spol je tako učinek oblastne strategije. Oblast zakriva družbeni izvor biološkega spola. In če je vprašljiva fizična definicija telesa, potem družbeni spol postane polje negotovosti in pogajanj. Telo torej ni več nespremenljiva začetna točka, temveč fluidna, neznana začetna točka poskusov definiranja družbenega spola. Telo je produkt družbenega sveta in ne njegov fiksni sestavni del.

Vprašanje, ki se torej pojavlja je, ali je pravilno spol deliti na družbeni, biološki spol in zgoraj omenjeni 'Sex'. Oziroma, kakšna je razlika med družbenim spolom in 'Sex-om' če

sta oba družbeno konstruirana (glej Moore 1999: 154)? Meja med njima v družboslovnih razpravah ostaja še vedno zabrisana. Ali torej sploh lahko govorimo o razliki med družbenim in biološkim spolom?

2.2 DELATI SPOL (DOING GENDER)

Biološki spol je torej dvoumen in naravna dejstva spolno obeleženih teles naj bi bila konstruirana. To, da biološko spolna klasifikacija ne bo dovolj, da določimo družbeni spol, so se trudili dokazati že avtorji zgodnjega antropološkega gradiva o tretjem spolu. V 80-ih in začetku 90-ih let prejšnjega stoletja je antropološka teorija posebno pozornost posvetila ideji, da spolne kategorije niso fiksne, ampak so konstruirane v praksi, z namenom, da se jih uprizarja (glej Moore 1999: 154). »Posledično je družbeni spol postal rekonceptualiziran, ne kot nekaj kar si, temveč kot nekaj kar počneš. To, kar moškega spodbuja k temu, da naredi nekaj kot pravi moški, je diskurz« (Moore 1999: 154). Moorova ugotavlja, da je bil odnos med biološkim in družbenim spolom ponovno premišljen. Pojavi se provokativna misel, ki družbenega spola več ne obravnava kot kulturno elaboracijo biološkega spola, temveč kot diskurzivni izvor biološkega spola. Biološki spol je postal razumljen kot produkt »regulatornega diskurza družbenega spola, kjer so površine teles različno označene in nabite s pomenom« (glej Moore 1999: 154–155). »Če je nespremenljiva narava biološkega spola sporna, je morda konstrukt, imenovan 'biološki spol', ravno tako kulturno konstruiran kot družbeni spol; nemara je bil vselej že družbeni – tako se pokaže, da razlike med biološkim in družbenim spolom sploh ni« (Butler 2001: 19).

Teorija '*gender performativity*', katere najvidnejša teoretičarka je Judith Butler, po mnenju Moorove, ne obravnava samo, kako posameznik izvaja spol v okviru spolno reguliranih praks, ampak se izrazito posveča ločenosti kategorij družbenega in biološkega spola ter nejasnostim in mnoštvu možnih načinov izvrševanja spola v procesu oblikovanja subjektivitete (Moore 1999: 155). »Delanje spola vključuje kompleks družbeno vodenih, zaznavnih, interakcijskih in mikropolitičnih aktivnosti, ki kot izraz moške ali ženske narave zasledujejo posamična opravila« (West in Zimmerman 2004: 150–151).

Spol torej pomeni aktivnost, kjer se skušamo vesti v skladu z normativnimi predstavami, odnosi, aktivnostmi primernimi za določeno spolno kategorijo. *Spolne vloge* so tista dela, ki jih opravljamo vsakodnevno – proizvajamo spol, *spolno razkazovanje* pa se tiče interakcij, kjer organiziramo vtise o drugih – izražamo svoj spol (glej West in Zimmerman 2004: 151). Spolne kategorije so normirane kot konstrukti idealov, prek katerih Zahodni spolni sistemi naturalizirajo biološke spolne razlike. Če je torej govora o idealih, pomeni, da so za posameznika nedosegljivi (glej Moore 1999: 156). Butlerjeva meni, »da je ta lažna stabilizacija družbenega spola skozi disciplinirano produkcijo spola v interesu heteroseksualne konstrukcije in regulacije spolnosti znotraj reprodukcijske sfere« (Butler v Moore 1999: 155).

Vse negotovosti, ki spremljajo koncepte spolnih študij botrujejo tudi vprašanju, ali je sploh potrebno, da govorimo o družbenem spolu. Če so se v 80-ih in 90-ih letih trudili ukiniti kategorijo biološkega spola, se je v feministični in antropološki srenji proti koncu prejšnjega stoletja pojavila ideja, da tudi koncept družbenega spola ni potreben, saj družbeni spol ni kategorija, temveč proces (ang. *doing gender*). Veliko zagovornikov opustitve najdemo tudi v 'queer' teoriji.³ Poudarjajo, da je bolj kot družbeni spol, pomemben način, kako doživljaš svojo seksualnost, ki je stvar diskurzivne konstrukcije v neofoucault-jevskem smislu. Opozarjajo na to, da se genitalije, seksualne prakse, seksualne identitete in spolne želje ne ujemajo nujno v konvencionalnem smislu. Še več, te konvencije je možno oz. potrebno rušiti (glej Moore 1999: 156–157).

Butlerjeva trdi, da se zdi, kot da bi feministična in 'queer' teorija priročno želeli ukiniti tako biološki kot družbeni spol. Za feministke je biološki spol vedno družbeni, družbeni spol pa stvar spolnih vlog. Za pripadnike 'queer' teorije pa je biološki spol vedno stvar seksualnosti. Pri tem pa se pozablja, da imajo ljudje telesa, ki so prezentirana v razlikovalni binarni obliki. Pravzaprav gre tukaj za 'teritorialno vojno o spolno obeleženem telesu' (glej Butler v Moore 1999: 157). Antropološka teorija nasprotno zavrača mešanje pojmov kot so biološki spol, družbeni spol in seksualnost. Pravzaprav so vzeli med njimi tiste, s katerimi antropologi želijo demonstrirati, da so dominantne zahodnjaške

³ »Queer zajema vse (marginalizirane) spolne in seksualne manjšine: lezbijke, geje, biseksualce, sadomazohiste, transvestite, transpolnike, transseksualce, tudi heteroseksualce ali heteroseksualke, ki se identificirajo kot queerovsko usmerjeni, in vse tiste, ki ne sprejemajo nobene od naštetih oznak oziroma identitet« (Tratnik v Bornstein 1999: 223).

predpostavke o odnosih med temi pojmi neprimerne za raziskovanje sistemov biološkega/družbenega spola, gledano medkulturno (glej Moore 1999: 158).

Očitno nejasnosti o osnovnih pojmi na področju spolnih študij ostajajo njihova nujna stalnica.

2.3 TRETJI SPOL (SPOLNA MAŠKARADA)

Ves svet je oder, in vsi možje in žene zgolj igralci. Imajo svoje izhode in svoje prihode, in en mož v svojem času igra mnogo vlog /.../.

(W. Shakespeare: Kakor vam drago)

Dogaja se pač, da človek, ki je sicer razvil vse druge spolne značilnosti, ni zadovoljen s svojim spolom. V doživljanju svoje telesnosti si zamišlja celo nasprotno spolno identiteto. Vedenjski spol, ki ga lahko imenujemo tudi psihološki spol, je torej lahko v kontrastu s fizično, evidentno in celo funkcionalno nesporno spolno identiteto. Nesovpadanje različnih spolnih identitet je, zlasti ko družba in kultura ne priznata nedoločenosti, kaj šele zapletenosti med različnimi spolnimi identitetami, vir vsakodnevnih težav in nelagodnosti (Južnič 1993: 47).

To kar Južnič imenuje 'nesovpadanje spolnih identitet' lahko imenujemo alternativne spolne identitete ali kratko 'tretji spol'.⁴ Ker kategorija tretjega spola na Zahodu še vedno ni institucionalizirana, jo obravnavam kot alternativno spolno kategorijo. Najbolj znani alternativni spolni identiteti na Zahodu sta transseksualna (ang. *transsexual*) in transspolna (ang. *transgender*) identiteta. Transseksualec si z operacijo genitalij spremeni biološki spol, transspolnik pa se ne podvrže operaciji, temveč spremeni družbeni spol oziroma ga nenehno spreminja (glej Tratnik v Bornstein 1999: 223). Transseksualnost je na Zahodu tudi edina legitimna oblika alternativne spolne identitete, saj ne predstavlja 'vmesnega' spola, temveč je obravnavana na način, ki potrjuje in utrjuje zahodnjaško pravilo spolne dihotomije. Lahko si torej moški ali ženska, ki ima žal 'napačno' anatomsko zgradbo. Če spolno identiteto razumemo kot to, kako intimno prevzamemo vnaprej določeno pozicijo, postavljeno pred svojim rojstvom (gre za odnos do predpisane spolne vloge), potem lahko

⁴ »Pojav tretjega indicira tranzicijo, sporazum in zavrnitev absolutnega nasprotja« (Wolff v Herdt 1996: 19). »Tretjost' se ne sme razumeti dobesedno, kot da v prostoru in času obstajajo samo možne tri spolne kategorije človeške klasifikacije /.../. Hevristično gledano je tretje kot simbol ostalih možnih kombinacij, ki prehajajo dimorfizem« (Herdt 1996: 19–20).

pritrldimo Južniču, ki pravi, da si mora »spolno identiteto človek skorajda 'izbrati'. Tisti, ki ostajajo v dvomu in nedorečenostih, so lahko v svoji negotovosti v prav posebnem smislu do svojega telesa odtujeni« (Južnič: 1993: 45). Spolna identiteta torej ni fiksna, ampak se lahko spreminja glede na okoliščine ali celo glede na izbiro posameznika. Zahodni dualizem, dvojnost ali ločenost telesa in duše, vodi v misel, da sta telo in duša ne le dve različni entiteti, marveč neenakovredni entiteti. Duša naj bi pri tem imela večjo vrednost in vlogo, zato ji telo lahko predstavlja oviro. Če uporabim Južničeve izraze, potem v primeru transseksualnosti avto-identifikacija nadvlada identifikaciji. To je tudi razlog za pogosto označbo transseksualcev, da imajo dušo ujeto v napačnem telesu.

Butlerjeva spol vidi kot nekaj, kar je zmeraj in neizbežno radikalno nestabilno. »Če je kaj resnice v trditvi Simone de Beauvoir, da se ženska ne rodi, temveč to *postane*, potem sledi, da je sam pojem *ženske* pojem, ki poteka, postaja in se konstruira. Zato ni upravičeno reči, da se začenja ali končuje; kot diskurzivna praksa, ki poteka, je odprta za intervencijo in ponovno pomenjanje« (Butler 2001: 45). Za Butlerjevo je spol stilizirano dejanje, performans, ki se ponavlja, strategija, telesni stil, s katerim se posamezniki, ko ga zasledujejo, želijo približati idealu družbenospolne identitete (glej Butler 1999: 147–148).

Izvirni teoretični poudarek Butlerjeve je, da ima izvajanje družbenega spola potencialni razdiralni učinek. Njegova zmožnost prevračanja in upora je močno pritegnila transvestite, transspolnike in ostale posnemovalce spolnih identitet, ki stremijo k temu, da razkrijejo imitativno naravo institucionaliziranih heteroseksualnih identitet (glej Moore 1999: 157). Butlerjeva trdi, da s parodičnimi praksami lahko razkrijemo »ločnico med privilegirano in naturalizirano družbenospolno konfiguracijo in tisto, ki je bila izvedena, fantazmatska in posnemovalna – tako rekoč, ponesrečena kopija« (Butler 2001: 155). Gre za parodijo na samo pojmovanje izvirnika. »Parodično ponavljanje družbenega spola izpostavi tudi iluzijo o družbenospolni identiteti kot nedostopni globini in notranji substanci. Družbeni spol je kot učinek pretanjene in politično vsiljene performativnosti, 'dejanje', tako rekoč odprto za razcep, samoparodijo, samokritiko in za tista pretirana razkazovanja 'naravnega', ki prav s pretiravanjem razkrijejo svoj temeljno fantazmatski položaj« (Butler 2001: 155).

Eden od močnih argumentov Butlerjeve je torej prepoznanje preobleke (ang. *drag*) in navzkrižnega preoblačenja (ang. *cross-dressing*) kot načina parodije in subverzije, ki implicitno razkriva posnemovalno strukturo družbenega spola (glej Butler 2001: 146).

Vendar Butlerjeva parodije ne dojema same po sebi radikalno subverzivne. »Gotovo obstaja način, kako naj razumemo, zakaj so nekatere vrste parodičnih ponavljanj učinkovito razdiralne in resnično moteče, druga ponavljanja pa se udomačijo in vnovič razširijo kot instrumenti kulturne hegemonije« (Butler 2001: 147).

2.3.1 Spolna garderoba

Ženska naj ne nosi moške obleke in moški naj si ne oblači ženskih oblačil; kajti gnusoba je Gospodu, tvojemu Bogu, kdor koli to dela.

(5. Mojzesova knjiga: 22, 5)⁵

Južnič govori o tem, da ko svoje telo ocenjujemo in ga do neke mere nadzorujemo, ga potemtakem tudi prirejamo, celo prenavljamo in potvarjamo. Na ta način se približamo svojim predstavam o idealnem telesu oziroma želimo zadostiti družbenim in kulturnim normam. Prikriti želimo pomanjkljivosti in telesne hibe ter poudariti ali pokazati tiste telesne značilnosti, ki so priznane imenitne. Pri tem uporabljajo različne pripomočke: česanje, striženje, barvanje, ličenje, zlasti pa je tukaj na voljo 'zakrita splošnost', kot Južnič poimenuje oblečenost. Posebno pozornost imajo ženske prsi, ker so med najpomembnejšimi znamenji ženskosti (glej Južnič 1998: 55). »Velik je sporočilni pomen obleke/.../. Z obleko se človek družbeno distancira, razlikuje od drugih ljudi in je potemtakem potreba s številnimi pomeni in nameni« (Južnič 1998: 233).

Odetje je bilo odvisno ne le od razpoložljivosti materiala, primerne za oblačenje, marveč je postalo različno glede na spol in seveda starostno dobo. Kaj kmalu pa je način oblačenja postal tudi znamenje družbenega razlikovanja. Material, iz katerega je bila obleka narejena, ni bil enako dragocen, začel pa se je poudarjati tudi kraj in tako je poudarjena družbena distinkcija. Še posebej je šlo za distinkcijo oblasti in vloge oblečenosti v različnih hierarhijah (Južnič 1998: 233–234).

Svoja telesa oblačimo, da prikrivamo seksualne signalizacije, vendar oblačenje ne sme preseči spolne signalizacije (spolne predele je v zgodovini morala skrbno zakrivati

⁵ To je eden najstarejših zakonov, ki zadeva izražanje družbenega spola in datira med 11. in 7. st. pr. n. št., v dobo pisanja 5. Mojzesove knjige. Dostopno na <http://www.biblija.net/biblija.cgi?m=5+Mz+22%2C5-12&id0=1&pos=0&set=2&l=sl> (2. avgust 2008).

predvsem ženska).⁶ Kesslerjeva in McKennova sta poudarili, da sta moški in ženska kulturna dogodka, kjer poteka spolno pripisovanje. Kljub temu, da so genitalije v vsakodnevnem življenju skrite, svet dojemamo kot prostor dveh naravnih spolov. Predvidevamo namreč, da esencialni kriterij za spolno kategorizacijo obstaja, če bi le lahko pogledali pod krilo ali hlače. Izjava »to je moški, ker ima penis«, se lahko prevede v »mora imeti penis (esencialno lastnost), ker vidim znamenje v obliki obleke in kravate« (glej Kessler in McKenna v West in Zimmerman 2004: 155).

Vsak želi vedeti kakšnega spola je ta, s katerim komunicira. Nelagodje, ko osebi ne znamo določiti spola, priča o tem, kako pomembna informacija je to.⁷ Mislim, da nelagodje ne izvira iz problema, ali s to osebo lahko spimo ali ne, temveč iz tega, kakšna je naša pozicija v odnosu do te osebe. »Neprijetnost ne pride samo od neke abstraktne konceptualne blokade, ampak zato, ker ne vemo kako nekoga pozdraviti oziroma kako vzajemno delovati, tako spolno obeležene so naše kretnje« (Frye v Martín-Alcoff 2006: 103). Iščemo torej lastno pozicijo, lastno identiteto. Ko po telesu mrzlično iščemo znake spola in končno naletimo na obline, ki nakažejo smer razmišljanja, se nam v trenutku svet zdi enostavnejši in življenje lažje. Vse se pomakne na svoje mesto. »Rabe in funkcije oblačil so družbene in kulturne ter zatorej niti nevtralne niti nedolžne« (Barnard v Mrevlje in Župevc 2008: 74).

Če na oblačenje gledamo kot na iniciacijski obred, torej obred, ki pokriva vse aktivnosti, ko zamenjamo socialni status, pridemo do zanimive simbolne akcije. Zastavlja se vprašanje ali so motivi za navzkrižno preoblačenje podobni ali različni za moške in ženske? Zanimivo, kako veliko moških si v času pusta želi vstopiti v podobo ženske, vedoč, da je 'hvala bogu', vse to le parodija, ki se bo v 'realnem' življenju razblinila in se bodo lahko vrnil v varno zavetje svojega 'močnejšega' spola. Če bi odgovorili na to

⁶ Ženska moda je izpostavila ženske telesne konture, včasih celo do skrajnosti, kot je bil korzet. Zamisel o nedrčku izhaja iz želje, da bi poudarili najbolj imeniten indic ženskosti, prsi (glej Južnič 1998: 239). Glede skrajnosti v zakrivanju ženskih genitalij pa lahko omenimo 'deviški pas', s katerim se je zavarovala 'ženska čast', kar kaže na izrazito spolno asimetrijo. Zanimiva je ambivalentnost glede slečenosti današnjih žensk, kjer je telo postalo osebni projekt. Mediji narekujejo izzivalne podobe žensk, kjer obleka poudari njihove telesne obline, istočasno pa oblečena ženska še vedno ohranja boljši družbeni ugled in status spodobne ter zato spoštovane ženske.

⁷ Zanimiva se mi zdi izjava transseksualke Sabine P. Ramet v intervjuju za revijo Narobe: »V gejevskem klubu v Seattlu sem nekoč srečala nekoga, ki je bil oblečen v krilo, nog ni imel pobritih, bil je brez nogavic, oblečene je imel športne copate pa majico, bil je brez nedrčka in brez make-upa, imel je kratke lase...spomnim se, da sem se spraševala, kakšno podobo predstavlja. Ni šlo ne za žensko podobo, ne za moško. Je to le fant, ki rad nosi krilo? Takrat sem se zavedla, da je to pač neka druga kategorija. Zame je bil to opomin; ugotovila sem, da obstaja še nekaj, čemur se reče kreativnost« (Kuhar 2007: 10).

vprašanje, bi morda odgovorili tudi na to, zakaj so alternativne spolne kategorije, gledano medkulturno, pogostejše dostopne 'biološkim moškim'. Menim, da to ni stvar religije, geografije ipd., temveč stvar prehajanja po statusni lestvici. »Spremeniti /spol/ pomeni drseti vzdolž diferenciala moči. Spremeniti moč pomeni spremeniti /spol/« (Garber v Bornstein 1999: 112). Ali, če se ponovno navežem na Foucault-ja:

Oblast je povsod; to ne pomeni, da vse zaobjema, pač pa, da prihaja od povsod. In 'določena' oblast je, po tistem, kar je v njej stalnega, ponavljajočega se, negibnega in kar se samo obnavlja, le posledica celote, ki se odraža na osnovi vseh treh nestalnosti in jih po drugi strani hoče ustaliti. Zagotovo je treba biti nominalist: oblast ni neka ustanova in ni neka struktura, ni neka določena moč, s katero bi bili nekateri obdarjeni: oblast je ime, ki ga dajemo neki kompleksni strateški situaciji v dani družbi (Foucault 2000: 97).

Če je torej spol lahko politična strategija, zakaj več žensk ne prehaja v drugi spol?

2.4 LAHKO ŽENSKA IZBERE MOŠKI SPOL?

Premestitev političnega in diskurzivnega izvora družbenospolne identitete v 'psihološko' jedro onemogoča politično konstitucijo subjekta, ki mu je pripisan družbeni spol.

(Judith Butler)

Identiteta, ki jo določa telo, je spremenljiva s spreminjanjem telesa samega in človek jo lahko do določene mere nadzira, ocenjuje in spreminja s kozmetično kirurgijo. Biološka stanja so torej močno določujoča za posameznikovo identiteto, vendar je pri tem treba upoštevati družbeno-kulturne determinante, ki so nemalokrat odločilne. »Človek sicer lahko spremeni kulturno identiteto, ki mu je dana z rojstvom /.../, se akulturira, vendar v bistvu identitete, ki jo določa njegovo telo, ne more spremeniti« (Južnič 1998: 47).

Končna točka, ki omejuje polje spoznavanja tujega in s tem nezmožnost antropologije same, je nezmožnost popolne empatije, ki poteka po liniji razlik v kulturah, jezikih, zadeva spolno razliko ali pa katero drugo. Zakaj je nezmožnost empatije epistemološki, in ne metodološki problem, pojasni Levi-Strauss: »Bitja in stvari, ki nas obdajajo že od rojstva... vzpostavijo v slehernem izmed nas aparat kompleksnih referenc, ki tvorijo sistem: obnašanja, motivacije, implicitne sodbe... Premikamo se dobesedno s tem referenčnim sistemom, kulturne celote, ki so nastale zunaj njega, pa lahko opazimo le skozi popačenja, ki jim jih je ta sistem vtisnil. Lahko se zgodi, da jih zaradi njih ne moremo videti.« (Levi-Strauss v Šterk 1998: 21).

Govora je torej o ireverzibilnosti primarne socializacije, načina kako vstopamo v simbolno referenčni sistem, ki nas učloveči.⁸ Beauvoirjeva trdi, da ženske ne definirajo njeni hormoni niti 'misteriozni nagoni', temveč kako prek drugih dojema tako svoje telo kot svoj odnos do sveta. Nihče ne more oblikovati 'človeškega bitja ženskega spola', ki bi natančno ustrezalo 'človeškemu bitju moškega spola'. Četudi je dekle vzgojeno kot fant, se počuti le kot izjema, ki bo podvržena novi 'specifikaciji'. Ženska je in bo postala takšna, »kakršno so jo naredili, in to preteklost bo vedno vlekla za seboj« (Beauvoir 2000: 581). Individuum torej ideje o identiteti ne more oblikovati po svoji volji. Dobiti mora priznanje skupnosti, ki je v poziciji moči. Iz identitetne pozicije, ki je statusno nižja, pa je zelo težko izstopiti. »Ženska, ki se ji ne prilagodi, se spolno in potemtako tudi družbeno razvrednoti, saj je družba integrirala spolne vrednote. Z zavračanjem ženskih značilnosti si še ni mogoče pridobiti moških; tudi travestitka iz sebe ne more narediti moškega: travestitka je« (Beauvoir 2000: 537). Ženska torej nikoli ne more postati drugi spol (moški), izbire lahko le tretji spol.

Antropološka literatura namiguje na to, da večina ljudi svojih identitet ne vidi kot pretirano fluidne in odprte za izbiro. To velja za tiste, ki presegajo spolne norme, kot tudi za tiste, ki se jih držijo. Prav antropologija pa je javnost velikokrat oskrbovala z dokazi o eksotičnem in alternativnem. Ljudje, ki želijo živeti v alternativnih oblikah seksualnega življenja, identitet in družbenega spola, se poslužujejo prav teh antropoloških podatkov, ki so v specifični obliki prodrli na področje popularne kulture. Antropologi se zavedajo, da se pojavljajo nove oblike seksualnosti in spolnih identitet, kar se lahko enostavneje označi kot 'vesternizacija'. Istočasno pa se je potrebno zavedati dejstva, da so se t. i. Zahodne gejevske in lezbične kulture ter druge oblike popularne kulture, velikokrat napajale iz ne-Zahodnih virov⁹ (glej Moore 1999: 158–159).

⁸ »Sorodstvo je akulturacija biološkega spola na družbeni ravni /.../. Po Lakanu do ojdipalne krize pride, ko otrok izve za spolna pravila vklopljena v nazive članov družine. Kriza se prične, ko otrok dojame sistem in svoje mesto v njem, kriza se razreši, ko otrok razreši in zavzame to mesto. Tudi, če otrok odbija svoje mesto, ne more ubežati temu, da za njega ve« (Rubin 1983: 127). Deklica tako izve, da ji manjka falus. V tem smislu ji to predstavlja več kot samo odliko, ki deli spola. Falus je »utelešenje moškega statusa, ki ga moški prevzamejo in v katerem jim pripadajo posebne pravice – med drugim tudi pravica do žensk. On je izraz prenašanja moške premoči. Prehaja skozi ženske in počiva v moških« (Lacan v Rubin 1983: 130-131).

⁹ Kot primer navajam transspolno kategorijo severnoameriških staroselcev imenovano 'berdache' (danes se jih označuje kot *two-spirit*), ki pod vprašaj postavlja univerzalno povezavo med anatomsko spolno obeleženim telesom in družbenim spolom. Berdache so bili največkrat, anatomsko gledano, moški, ki so se oblačili, govorili in sodelovali v delitvi dela kot ženske. Pogosto so bili prepoznani kot taki v zgodnjem

Moorova navaja Morrisa, ki trdi, da se je treba zavedati tega, da so sodobna etnografska dela o biološkem, družbenem spolu in seksualnosti pravzaprav družbenospolni performansi, tako kot so to kulturne prakse in percepcije, ki jih take etnografije želijo opisati. »Študije spolov in seksualnosti so študije o nas samih z obvozom okoli drugih« (Morris v Moore 1999: 159).

Pripadniki tretjega spola so naredili »vidno tisto, kar je kultura naredila nevidno – doseči spol« (West in Zimmerman 2004: 154).

2.5 SPOLNA ASIMETRIJA

Ustvarjanje razlike in njeno nadzorovanje je »dejanje moči, saj je v osnovi normativno dejanje. Vsakdo poskuša pokazati na drugega kot na različnega, vendar to ne uspe vsakomur. Uspe le družbeno dominantnemu« (Faugeron in Robert v Wittig 2000: 64–65).

Če sledimo ideji Foucault-ja, je treba opustiti idejo o moči kot nekaj, kar poseduje ena skupina in to uperi proti drugi; namesto tega moramo razmišljati o mrežah praks, institucij in tehnologij, ki ohranjajo dominantne in podrejene pozicije na posameznem področju. Glavni mehanizem moči ni represija, temveč konstitutivnost (Bordo 2004: 310).

Področje spolne asimetrije je tisto, kjer je razlikovanje med biološkim in družbenim spolom prišlo zelo dobro do izraza. Pri teoretičnih rešitvah so se glede univerzalne podrejenosti žensk oz. oblasti moških pojavile številne težave.

Sherry Ortner univerzalno podrejenost žensk pripisuje njihovi simbolni povezanosti z naravo, ta pa je v podrejenem položaju glede na kulturo, ki se jo povezuje z moškimi (Ortner 1983).¹⁰ Binarno opozicijo med naravo in kulturo je kot univerzalno dihotomijo

otročtvu, ker so pokazali nagnjenost k ženskim oblekam, opravičilo in ženskemu orodju. Kljub temu pa berdache niso bili obravnavani kot ženske, temveč kot posebna kategorija oz. tretji spol. Berdache so tako prestopili moško/žensko mejo in kljub temu, z izpopolnjevanjem 'ženskih' sposobnosti, pridobili premoženje in prestiž. Telesna anatomija je igrala pri spolni klasifikaciji manjšo vlogo kot pa telesni performans – oblačenje, govor, kretnje, vedenje in predvsem delo (Roscoe 1993).

¹⁰ Redke so zgodovinske 'inverzije', v katerih se je ženske postavljajo v kulturo, moške pa v naravo. Eden od primerov je nacistična Nemčija, kjer so bile ženske čuvarke kulture in morale (glej Ortner 1983: 180).

navedel že francoski strukturalist Levi-Strauss (glej Levi-Strauss v Ortner 1983: 158–162). Trdil je, da so medkulturno gledano ženske reprezentirane bližje naravi, zaradi njihove zmožnosti rojevanja, dojenja in vzgajanja otrok. Ortnerjeva je previdno poudarila, da je identifikacija žensk z naravo kulturni konstrukt in ne naravno dejstvo. Michelle Rosaldo, v istem času kot Ortnerjeva, ugotavlja, da je podrejenost žensk univerzalni pojav, vendar je stopnja podrejenosti odvisna od delitve na privatno/javno. Privatna sfera, s katero se povezuje ženske, je ideološko podrejena javni. Ker so bile ženske izločene iz javne sfere družbenega življenja, v kateri dominirajo moški, so jim bile podrejene. Stopnja podrejenosti žensk, naj bi bila odvisna od tega, koliko sta privatna in javna sfera ločeni. Identifikacija žensk s privatno sfero pa naj bi bila posledica materinske vloge (glej Rosaldo v Papič in Sklevicky 1983: 24–27), kar so nekateri brali kot biološki determinizem (Leacock 1983). Ortnerjeva torej izpostavlja kulturne in simbolne vzroke, Rosaldova pa sociološke. Oba pogleda sta bila izpostavljena močni kritiki. Problem se nahaja v etnocentričnem vsiljevanju analitične dihotomije, ki izhaja iz Zahodne miselnosti v okoliščinah, kjer to ni primerno.

Primer zasebno-javne dihotomije se je pojavil tudi med marksističnimi feministkami, ki so trdile, da je ženska podrejena moškemu zato, ker je izključena iz sfere produkcije in se nahaja izključno v sferi reprodukcije, ki je vezana na dom. To je očitno napačen model za razlago sistemov produkcije, saj ženske sodelujejo tako pri produktivnem kot tudi reproduktivnem delu znotraj gospodinjstva. Zatiranje žensk naj bi bilo torej zgodovinsko specifičen fenomen, ki je povezan s privatno lastnino in kolonialističnimi ali kapitalističnimi odnosi. Predvidevale so, da je pred tem obstajala egalitarna družbena ureditev, kjer so moški in ženske opravljali različne naloge, ki so bile enakovredno cenjene (Leacock 1983). Friedlova je recimo trdila, da se zdi, da se ženskam v javni sferi odreka moč in avtoriteta, vendar to ne pomeni, da so brez individualne moči. Ženske naj bi imele moč doma, kar se kaže skozi pogajalske odnose znotraj gospodinjstva. Na ta način lahko vplivajo na delovanje moških v javni sferi. Ločitev na zasebno in javno sfero torej ne vodi avtomatično v podrejenost žensk. Podrejenost je stvar ekonomskih in političnih pogojev, ki niso nespremenljivi (Friedl 1983).

Kakorkoli že, odnosi med spoloma niso le refleksija spolne delitve dela. Poleg političnih in ekonomskih okoliščin je potrebno analizirati tudi kulturne in simbolne pomene, ki se tičejo spolnih razlik. Moški in moškost konstituirata normo, ženska in ženskost pa se od nje

oddaljujeta. »Najhujše prekletstvo, ki zaznamuje žensko, je dejstvo, da je izključena iz vojaških odprav; človek se nad žival ne dvigne s tem, da da življenje, ampak s tem, da tvega svoje lastno; zato se pri človeku večvrednost ne pripisuje spolu, ki rojeva, ampak spolu, ki ubija« (Beauvoir 1999: 97). Moški s tem, ko služi vrsti, ustvarja novo prihodnost, medtem ko ženska, s tem da ustvarja življenje, samo ponavlja isto Življenje v različnih oblikah (glej Beauvoir 1999: 97).

Ortnerjeva in Whiteheadova predlagata metodo, ki združuje simbolne in sociološke pristope, s tem da se osredotoča na t. i. 'prestižne strukture', ki sta jih definirali kot »set prestižnih pozicij in stopenj, ki izhajajo iz določene vrste družbenega vrednotenja, mehanizmi s katerimi posamezniki dosežejo dane stopnje pozicij in celotne pogoje reprodukcije statusnih sistemov« (Ortner in Whitehead 1981: 13). Dalje ugotavljata, da so sistemi spolov sami 'prestižne strukture', ki so v družbah povezane z vrednotenjem, kot so racionalno proti emocionalno ali močno proti šibko, in so ukoreninjene v moško-dominantni javni sferi, ki dominira zasebni sferi. Moški prestiž je vezan na javne vloge, ženski prestiž pa je definiran glede na žensko vlogo do moškega (žena, sestra ali mati). Ženska prestižna struktura je tako obdana z moško (glej Ortner in Whitehead 1981: 16–19). Problema javno-zasebno ne raziščeta, temveč samo replicirata probleme, ki izhajajo iz te delitve.

Če pa vzamemo v obzir sam pojem spola kot stvar 'prestižnih struktur', pridemo do zanimive dinamike. Spol je simbolni sistem, prek katerega se značilnosti pripisuje ženskam in moškim. Posamezne ženske in moški pa lahko s svojim delovanjem presežejo meje tega sistema. »Subjektiviteta ni proizvedena prek zunanjih idej, vrednosti in materialnih vzrokov, temveč prek osebne, subjektivne vpletenosti v praksah, diskurzih in institucijah, ki prispevajo pomembnost (vrednote, pomene in afekte) dogodkom sveta. To pa je tudi proces prek katerega postanemo spolno obeleženi« (de Laurentis v Martín-Alcoff 2006: 145). Spol torej ni kategorija fiksirana v etnocentrični dihotomiji moških in žensk, narave in kulture, privatnega in javnega, temveč je simbolni sistem, simbolna konstrukcija, ki se nanaša na idealno vedenje. Spol se torej združuje z različnimi kategorijami, kot so starost in sorodstvo, in s tem tvori idealne tipe obnašanja, ki jih posamezniki izvajajo tokom življenja. Kot tak predstavlja razločevalni sistem, ki pripisuje idealne attribute, vendar ne determinira ali reflektira posameznikovega vedenja. »Družbeni spol ni začetna točka v

smislu danosti, temveč predstavlja konstrukt, ki se ga lahko poljubno oblikuje prek matrice navad, praks in diskurzov« (de Laurentis v Martín-Alcoff 2006: 146).

Pomembno je razločevati simbolni sistem in kulturne pomene od pestrosti tega, kar ljudje dejansko počnejo. Nesorazmernost med kulturnimi reprezentacijami spola in dejanskim delovanjem posameznih žensk in moških kaže na to, da je treba premisliti, kako naj se oceni status žensk v določenem kontekstu in kaj je ključno za to, da ugotovimo vrsto in obseg podrejenosti žensk, saj le-ta variira tudi glede na razred, rasno, religiozno in etnično pripadnost, starost, stan, sorodstvena razmerja itd.

2.5.1 Ženski spol in »enakost v različnosti«

Ženska se ne rodi: ženska to postane. Lika, ki si ga znotraj družbe nadeva človeško bitje ženskega spola, ne definira nikakršna biološka, psihična, ekonomska usoda; k izgradnji tega vmesnega produkta med moškim in kastratom, ki je označen kot ženski, prispeva celotna civilizacija.

(Simone de Beauvoir)

Gospodstvo nas tako iz vseh smeri uči naslednje:

- da pred vsakim mišljenjem, vsakršno družbo obstajata dva 'spola' (dve kategoriji posameznikov in posameznic), ki ju loči konstitutivna razlika, razlika, ki ima ontološke posledice (metafizični pristop),
- da pred vsakim mišljenjem, vsakim družbenim redom obstajata dva 'spola' z 'naravnimi' ali 'hormonskimi' ali 'genetskimi' razlikami, ki imajo sociološke posledice (znanstveni pristop),
- da obstaja pred vsakim mišljenjem, pred vsakim družbenim redom 'naravna delitev dela v družini', 'delitev dela, ki izvorno ni nič drugega kot delitev dela po spolu' (marksistični pristop)

(Wittig 2000: 16).

Za mnoge sodobne feministične avtorice in avtorje ostaja koncept ženske osrednji problem, ker ga je nemogoče jasno opredeliti, pri tem pa ostati neobremenjen s formulacijami pripadnikov drugega spola – moških, ki so plod kulture, zgrajene na kontroli žensk. Zdi se, da feministkam, ki se skušajo otresti teh mizoginičnih predpostavk, ne ostane nič, na čemer bi lahko gradile (glej Martín-Alcoff 2006: 133–134). »Ženska ostaja Objekt, konglomerat predvidljivih atributov, ki se jih da kontrolirati, poleg ostalih naravnih fenomenov. Pozicija

svobodnega subjekta, ki lahko prestopi zakone narave, je rezervirana izključno za moške» (Martín-Alcoff 2006: 134).

Kot posledica tega sta se v feminizmu pojavila dva načina reševanja zgoraj omenjenega problema. Prvi odziv je bil ta, da imajo feministke ekskluzivno pravico, da opisujejo in vrednotijo koncept ženske, saj so moški obremenjeni z izkušnjami in interesi, drugačnimi kot jih imajo ženske. Kulturne feministke naj bi tako popravile napake v interpretaciji moških avtorjev, s tem da so tradicionalne ženske lastnosti, kot so pasivnost, sentimentalnost in subjektivnost (ki so vrednotene kot manjvredne), prevedle v mirovništvo, skrbnost in samozavedanje. Njihov sovražnik torej niso družbeni sistemi, zastarela prepričanja in institucije, pač pa moškost in, v nekaterih primerih, biologija moškega. Na ta način niso uspele definirati žensko izven tistih definicij, ki jih je postavil moški (glej Martín-Alcoff 2006: 134). Kljub temu, da so se želele izogniti biološkemu redukcionizmu, so verjele, da je ženska anatomija ključna za žensko identiteto in je vir ženske esence. S tem, da so zgolj prevrednotile esencialne ženske lastnosti, so v končni instanci le reproducirale dominantno kulturno predpostavko o ženskah. Na ta način niso uspele zaobjeti raznolikosti življenj žensk, temveč so promovirale nerealistični prikaz normalne ženskosti. Ni naključje, da se je kulturni feminizem najbolj razcvetel med belimi ženskami. Ženske drugih ras so se želele izogniti univerzalizaciji žensk in so poudarjale razlike med ženskami in razlike med moškimi. Navajale so argumente, ki so spodkopavali trditve o obstoju univerzalne spolne esence, saj različne družbe poznajo različne delitve po spolu (glej Martín-Alcoff, 2006: 136–138).

Drugi odziv pa se nanaša na upor proti definiciji ženskosti kot taki. Zagovornice tega odziva trdijo, da poskus definicije ženske pomeni reproducirati strategije mizoginistov. Spolno politiko in razliko naj bi nadomestila pluralnost različnosti. Na ta način družbeni spol izgubi svojo pozicijo in s tem pomembnost (glej Martín-Alcoff 2006: 134). Te feministke se torej niso zadovoljile le s kritiko seksističnih mehanizmov, pač pa so si pomagale z neodeterministično definicijo problema francoskih poststrukturalistov, kot so Foucault, Derrida in Lacan. Ženskost opredeljujejo v okviru nominalizma, kot fikcijo brez objektivne osnove. Po njihovem mnenju morajo biti napor feminizma usmerjeni v razgaljenje te fikcije (Martín-Alcoff 2006: 140–141). Vendar »postrukturalizem s svojo dekonstrukcijsko politiko grozi, da bo dekonstruiral ne samo feministični subjekt, temveč

ženski subjekt kot tak in tako izbrisal sam feminizem« (Martín-Alcoff 2006: 142). V imenu koga torej lahko feministke zahtevajo pravice?

Osnovna poteza našega »postmoderne« sveta je, da se poskuša otresti te instance označevalca-gospodarja: brezpogojno je treba zatrditi »kompleksnost« sveta, vsak označevalec-gospodar, ki vsiljuje red, je treba »dekonstruirati«, razpršiti, »diseminirati«: »Moderna apologija 'kompleksnosti' sveta ... pravzaprav ni nič drugega kot generalizirana želja po atoniji.« [Badiou v Žižek 2007: 36] Badioujev izvrsten primer takšnega »atonalnega« sveta je politično korektna vizija seksualnosti, kot jo zagovarjajo gender studies s svojim obsesivnim zavračanjem »binarne logike«: ta svet je niansiran, razvejan svet mnoštva seksualnih praks, ki ne tolerira nobene odločitve, nobene instance Dvojega, nobenega vrednotenja (v strogo nietzschejanskem pomenu besede) (Žižek 2007: 36–37).

Naj na tem mestu razložim besedno zvezo, ki sem jo dodala v zgornjem podnaslovu, in ki jo je uporabila Simone de Beauvoir v *Drugem spolu*. Dejala je: »Še največ, kar so bili pripravljeni privoščiti *drugemu* spolu, je bila 'enakost v različnosti'. Ta fraza, ki se je dobro prijela je zelo zgovorna: in točno ta fraza je bila v zvezi z ameriškimi črnci uporabljena v zakonih Jima Crowa; a takšna – baje egalitarna – segregacija je pripomogla samo k uvedbi najskrajnejših diskriminacij« (Beauvoir 1999: 22). Beauvoirjeva govori o temeljnem zakonu politične ekonomije, kjer se menjava ravna glede na vrednost blaga. Menjava med spoloma, kjer se ženska sklicuje na zagotovljeno abstraktno enakost, moški pa na ugotovljeno konkretno neenakost, ne predstavlja menjave med dvema objektoma enakovredne kakovosti. Ženska je za moškega nebitveno imetje, razvedrilo. Moški je zanj smisel in opravičilo njene eksistence (glej Beauvoir 2000: 578).

Beauvoirjeva ugotavlja, da kljub temu par ostaja temeljna enota oz. 'ekonomska nujnost', sorodna razmerju sužnja – gospodarja, kjer sta oba člena drug na drugega priklenjena. To, da se nobena družba ne more razcepiti po spolih, je glavna določba ženske pozicije. Ona znotraj te nujne celote ostaja Drugi. Še več, »judovski ali črnski fanatik bi lahko fantazirala o tem, da bi se polastila skrivnosti atomske bombe in ustvarila v celoti judovsko ali v celoti črnsko človeštvo; ženska ne more niti v sanjah iztrebiti moških. Vez, ki jo povezuje z lastnimi zatiralci, se ne da primerjati z nobeno drugo« (Beauvoir 1999: 17). Tudi Wittigova razmišlja podobno kot Beauvoirjeva. Pravi, da ženske brez moških ne obstajajo, ter dodaja, da sta kategoriji 'moško' in 'žensko' uspeli prikriti ideološko, politično in ekonomsko ozadje svojih 'naravnih' spolnih razlik (glej Wittig 2000: 10).

Neenakost in hkrati nujnost razmerja med moškim in žensko, ženske spodbuja k temu, da želijo ugajati moškim in se zato prepoznavajo in izbirajo kot takšne, kot jih oni definirajo (glej Beauvoir 1999: 203). Feminizem vsekakor ni seksi. Ženske se moškim kažejo »kot spolno določeno bitje, ona je zanj spol in je torej spol v absolutnem smislu. Določena je glede na moškega in se razlikuje glede nanj, ne pa on glede nanjo; ona je nebitveno nasproti bistvenega. On je Subjekt, on je Absolutno: ona je Drugi« (Beauvoir 1999: 14) v heglovskem smislu.

Vprašanja, ki si jih Beauvoirjeva posledično zastavlja, so eksistencialne narave; ne v smislu sreče, temveč svobode, neodvisnosti in osebne uresničitve bitij, ki so zasedla položaj ženske (glej Beauvoir 1999: 29). Wittigova nakaže rešitev, kjer »moramo [kategorijo spola] uničiti in začeti razmišljati izven nje, če pravzaprav sploh želimo začeti razmišljati, moramo pa tudi uničiti spola kot sociološko realnost, če sploh želimo obstajati« (Wittig 2000: 22). Vendar si te opustitve ne želijo niti ženske same.

2.5.2 Lezbištvo vs. Heteronormativnost

Homoseksualnost v resnici ni niti usodno prekletstvo niti premišljena perverzija. To je drža, ki je izbrana znotraj situacije, se pravi, da je obenem pogojena in svobodno sprejeta. Nobeden izmed dejavnikov, ki jih subjekt s to izbiro privzema – fiziološke danosti, psihološka zgodovina, družbene okoliščine – ni odločilen, čeprav jo vsi deloma pojasnjujejo. Za žensko je to eden izmed načinov reševanja problemov, ki ji jih zastavljata njen splošni položaj in njena erotična situacija.

(Simone de Beauvoir)

Bistvo vsakega spolnega sistema so predstave o tem, kaj je primerna seksualna ekspresija, ki jo konstituirajo fantazije, simboli, objekti, erotizem itd. Ko seksualna ekspresija postane normirana, omejena in kontrolirana, inkorporirana v spolno ideologijo, takrat postane princip družbenega reda (glej Cucchiari 1981: 37–40).

»Kategorija spola je politična kategorija, ki vzpostavlja družbo kot heteroseksualno. Kot takšna ne zadeva oseb, ampak odnose (kajti ženske in moški so rezultat odnosov), čeprav sta ta dva vidika, ko se o njima govori, vedno nejasna« (Wittig 2000: 17–18). Edini razlog biološke delitve je torej ekonomska potreba heteroseksualnosti – reprodukcija. Wittigova

za heteroseksualnost uporablja izraz 'družbena pogodba', ki jo je potrebno razumeti v kontekstu razsvetljenske filozofije Rousseauja, Hobbesa in Locka. Pomeni abstraktno idejo, da obstaja dogovor, pogodba, soglasje med posamezniki in družbenim redom, kot status quo. Edini način, kako živeti v družbi, je torej na heteroseksualen način (glej Wittig 2000: 88).

Ekskluzivna heteroseksualnost je instituiran proces. Zagotavlja sredstvo za povezovanje moških. »Po teoriji primitivne recipročnosti Levi-Straussa so zakonske zveze v eksogamnih skupnostih najosnovnejši način izmenjave darov, kjer ženske predstavljajo najdragocenejše darove« (Rubin 1983: 108–109).¹¹ Ta vzajemna ekonomska odvisnost pa, po mnenju Levi-Straussa, ne bi bila tako močno potrebna pri zagotavljanju heteroseksualne zveze, če bi bili 'hormonalni in biološki imperativi' res tako močni, kot to trdi popularna mitologija.¹² Levi-Strauss zato govori o homoseksualnem tabuju. Spol namreč ni le poistovetenje z biološkim spolom, temveč hkrati usmerjanje seksualne želje k drugemu spolu. Spolna delitev dela torej implicitno ljudi naredi heteroseksualne moške ali heteroseksualne ženske. Zatiranje homoseksualcev je tako proizvod istega sistema, ki zatira ženske (Rubin 1983: 117–118).

»Lezbična skupnost poučno razkriva, da je razlikovanje žensk in moških le politično, da smo kot 'naravna skupina' sestavljene po ideološki poti« (Wittig 2000: 27). Wittigova lezbični odnos pojmuje kot ključen pri 'spolni revoluciji', kot rešitev spolne asimetrije. Odnos med dvema ženskama ne ogroža patriarhalnega sistema, zato ker moškega izključuje, saj je princip moškosti še vedno prisoten. Pač pa lezbični odnos pod vprašaj postavlja legitimnost in 'naravnost' hierarhične dihotomije moški/ženska, kot edini ključni odnos vsake skupnosti. Na ta način postane patriarhalni vrednostni sistem potencialno ogrožen.

¹¹ Levi-Strauss, Freud in Lacan so del intelektualne tradicije, proizvedene znotraj kulture, ki zatira ženske. Zato »sta psihoanaliza in strukturalna antropologija, v dobesednem smislu, najbolj dovršeni obstoječi ideologiji seksizma« (Wittig v Rubin 1983: 140).

¹² Kaj bi se torej zgodilo, če bi ženska zavrnila moškega, kateremu je obljubljen in bi si namesto tega poiskala žensko? To bi povzročilo zmedo, saj je vsaka ženska obljubljenemu moškemu, sama pa nima pravic, da razpolaga s seboj. Zato se povsod, kjer si moški lastijo pravico nad ženskami, ženska homoseksualnost bolj zavrača kot moška (Rubin 1983: 120).

»Lezbištvo je edini koncept, ki ga poznam, onkraj kategorij spola (ženskega in moškega), saj določen subjekt (lezbijka) *ni* ženska niti ekonomsko, niti politično, niti ideološko. Kajti to, kar ustvarja žensko, je poseben družbeni odnos z moškim /.../. [N]aše preživetje zahteva, da z vso močjo sodelujemo pri uničenju razreda žensk, znotraj katerega si moški prilaščajo ženske. To lahko dosežemo zgolj z uničenjem heteroseksualnosti kot družbenega sistema, ki je osnovan na zatiranju žensk in ki ustvarja doktrino razlik med spoloma, da bi zatiranje opravičil« (Wittig 2000: 47–48).¹³

Wittigova o lezbijkah govori kot o tretjem spolu.¹⁴ Lezbijka ni ne moški ne ženska, temveč 'mora' biti nekaj drugega. S tem, ko zavrne vlogo ženske, ne postane moški in tudi če bi želela, nikoli ne more postati moški. Stvar namreč ni le v moškem videzu, temveč v zavesti moškega, »ki v teku svojega življenja razpolaga s pravico do vsaj dveh 'naravnih' sužnjev« (Wittig 2000: 33–34).

Wittigova izbiri lezbištva, in s tem pridobitvi pozicije tretjega spola, nalaga politično poslanstvo razbitja binarne logike moški/ženska in njenih podreditvenih razmerij. Vendar, kot že tolikokrat doslej, očitna praksa ne potrjuje zanimive teorije.

2.5.3 Spol in jezik

Menim, da je jezik prva, stalna in končna družbena pogodba. Osnovni dogovor med ljudmi, to, kar dela ljudi človeške in družbene, je jezik.

(Monique Wittig)

Ključno pri spolnih teorijah in načinih kako dosegamo spolno identiteto je razumevanje vloge jezika. Jezik je prežet s pomeni. Moški in ženska nosita pridobljeno znanje, ki ga redkokdaj izustimo, vendar vseeno uporabljamo v družbenem življenju. Skozi jezik dobimo sredstva, s katerimi izražamo razumevanje glede simbolnega pomena teles. »Materialistični feministični pristop pokaže, da je to, kar razumemo kot razlog in izvor zatiranja, pravzaprav le znak, ki ga vsili zatiralec: to je 'mit o ženski'« (Wittig 2000: 31). Jezik je torej za Wittigovo »sredstvo reprezentacije in proizvodnje, orodje, ki konstruira

¹³ Sharlote Wolf je pripeljala psihoanalitično teorijo ženskosti do njene logične skrajnosti in oblikovala postavko, da je lezbištvo zdrava reakcija na socializacijo žensk. »Lezbijka je bila, in brez suma je, predhodnica v borbi za enakost spolov in psihično osvoboditev žensk« (Wolf v Rubin 1983: 142).

¹⁴ Pri mohavskih indijancih se je v obliki institucionaliziranega transvestizma osebam dovolilo, da spremenijo spol. Za razliko od naših družb, se odnos transvestita z osebo istega biološkega spola in drugega družbenega spola, ni dojemalo kot homoseksualnost (glej Devereaux v Rubin 1983: 119).

polje teles, in ki bi ga morali uporabiti za dekonstruiranje in rekonstruiranje teles zunaj zatiralskih kategorij biološkega spola» (Butler 2001: 134).

V jezik so torej vpisane razlike, tudi spolne razlike, ki so odraz podreditvenih razmerij. Prek simbolnih vrednostnih pomenov se skozi jezik reproducirajo velikokrat v obliki binarnih parov. Moški in ženske sta politična koncepta nasprotij. Koncept razlike med spoloma ontološko konstituira ženske kot različne, drugačne. »V konceptu ni nič ontološkega. Je le način, s katerim gospodarji interpretirajo zgodovinsko situacijo dominacije. Funkcija razlike je prikrivanje interesnih konfliktov, tudi ideoloških, na vseh ravneh« (Wittig 2000: 66).

»Za Wittigovo je jezik instrument ali orodje, ki nikakor ni mizogin v svoji strukturi, temveč le v svojih aplikacijah« (Wittig v Butler: 38). Moč jezika se kaže prek lokucijskih dejanj, ki sčasoma postanejo ustaljene prakse in institucije, znotraj katerih je moški prepoznan kot univerzalni, ženski pa partikularni subjekt (glej Butler 2001: 125). Jezikovni spol za Wittigovo predstavlja 'indeks političnih pozicij', kje obstaja le en spol – ženski, saj moški ni spol. Moški je 'splošni' (Wittig 2000: 103).

Nekateri avtorji govorijo o 'jezikovni transgresiji binarnosti biološkega/družbenega spola'. Gre za uporabo jezika tistih spolnih identitet, ki ne ustrezajo tradicionalnemu binarni modelu. To bi pomenilo spolno jezikovno mešanje, ki bi ga uporabljali transspolniki, transseksualci, interseksualci in vsi sporočevalci, ki so glede na tradicionalne jezikovne kode izjemni (glej Bertoša 2005: 227). Bertoša na primer našteje tri taktike: oseba v celoti zamenja jezikovne navade in se na vseh lingvističnih poljih premakne v nasprotni biološki spol (sem avtorica šteje tudi barvo glasu); oseba meša vse jezikovne možnosti in konstantno prehaja iz enega spola v drugega, ter s tem vnaša dinamiko, fluidnost, spremenljivost; oseba se kreativno poigrava z jezikom, spreminja jezikovna pravila, se spomni novih itd.; zadnji način pa pomeni iznajdbo nevtralnega zaimka za tretje osebe, ki ga uporabljajo ljudje, ki ne želijo bit identificirani niti kot moški, niti kot ženske (glej Bertoša 2005: 231). Omenila bi, da zakon, ki bi zapovedoval moški jezikovni spol za moške in ženski jezikovni spol za ženske, v Sloveniji ne obstaja.¹⁵ Gre za nepisano pravilo,

¹⁵ Zakon o osebnem imenu (ZOI-1) v drugem členu določa, da se »pravica do svobodne izbire osebnega imena sme omejiti le, če je to nujno za zavarovanje javne varnosti, morale ali pravic in svoboščin drugih ljudi«. V osmem členu navaja: »Če pristojni organ ugotovi, da otroku osebno ime ali priimek ali ime ni bilo določeno v skladu z drugim odstavkom 2. člena tega zakona in bi izbrano osebno ime lahko škodovalo

ki ga ljudje praviloma ne kršijo, razen v izjemnih primerih (npr. v parodijah, pri ljubkovalnih pridevnikih, pri prikritju spolne identitete,¹⁶ v narečjih¹⁷ itd.).

Wittigova ugotavlja, da je delitev človeške vrste na moški in ženski biološki spol zgodovinski in družbeni fenomen, ki je bil proizveden prek jezika in ne kot naravno dejstvo. »Moč, ki jo znanosti in teorije materialno in dejansko izvajajo nad našimi telesi in mislimi, ni prav nič abstraktna, čeprav je abstrakten diskurz, ki jo proizvaja. Je ena od oblik prevlade, njen čisti izraz, kot je rekel Marx. Jaz bi raje rekla, da je ena od njenih praks. Vsi zatirani poznajo to moč, saj se morajo z njo bosti« (Wittig v Butler 2001: 125).

koristim otroka, starše na to opozori. Če starši v petnajstih dneh otroku ne določijo novega osebnega imena, pristojni organ v matični register vpiše otroka z imenom, ki so mu ga starši določili, in o tem obvesti pristojni center za socialno delo, ki lahko ukrepa v skladu s svojimi pristojnostmi v zvezi z vzgojo in varstvom otrok«. Zakon je dostopen na <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200620&stevilka=746> (2. avgust 2008).

¹⁶ Kot primer bi rada navedla slikarko Ivano Kobilico, ki je to uporabila v praksi. »Ob tem velja omeniti, da je Ivana običajno svoje slike podpisovala z I. Kobilica, kot je bila v tem času navada slikark, ki so hotele prikriti svojo žensko identiteto« (Šelih in druge 2007: 76).

¹⁷ Kot zanimivost navajam pogovor z dr. Zinko Zorko v oddaji Polonočni klub (8. februar 2008) o Slovenskih narečjih. »V okolici Bleda ženske še vedno govorijo na moško, uporabljajo moško glagolsko obliko.- Še vedno. To pa ni edino. Tudi v Porabju. In v Halozah. In celo v eni prleški vasi so mi povedali pri Sv. Andražu. So rekli moji informatorji, da se imajo ženske za moške. Da tako govorijo. /.../ Morda je dekle samostalnica srednjega spola kot neodrasla. V gorenjščini se samostalniki srednjega spola maskulinizirajo. Pomeni, da se obnašajo kot moški. Rečemo lep mest, velik jajc itd. Tudi mlada dekleta so v teh krajih menda imela oblike svojih imen moške. Namesto Anica Anč, namesto Alenka Lenč. In od tukaj morda to. Mislim, da ta fenomen še ni prav dobro raziskan, vsaj za gorenjščino ne. Je pa res, naj bi veljalo tako, da na moškega govorijo samo neporočena dekleta. Ko se poročijo, pa postanejo ženske. Ampak dejstvo je. Imam sosedo doma iz Ribnega, oz. iz te okolice in še vedno govori na fanta in mi reče, kako sem bil fin takrat- meni kot ženski.« Oddaja je dostopna na http://www.rtvsllo.si/odprtikop/polnocni_klub/slovenska-narecja/ (22. avgust 2008).

3. VIRDŽINA

Večina ljudi razume družbeni spol kot kulturno obeležen odgovor biološkega imperativa. Takšne rigidne predstave so porušile ženske v odmaknjenih predelih Albanije, ki so se odločile, da 'postanejo' moški, preprosto zaradi prednosti, ki so jih s tem pridobile. Nosijo kratke lase, moška oblačila, si zvijajo cigarete, pijejo vinjak in nosijo orožje. Na kratko, njihova življenja so svobodnejša in manj nadzorovana kot od ostalih pripadnic istega biološkega spola – vendar za določeno ceno. Te ženske se morajo odreči spolnim odnosom, poroki in otrokom. Imenovane so 'virdžine' (glej sliko 3.1).

(Antonia Young)¹⁸

Slika 3.1: Fotografija virdžine imenovane Pashke, ki jo posnela Antonia Young



Vir: http://www.bbc.co.uk/radio4/womanshour/02/2007_23_wed.shtml (22. avgust 2008).

Virdžina¹⁹ je tradicionalni status, vloga, identiteta, s katero biološke ženske prehajajo v moški družbeni spol. Grémaux ugotavlja, da je to edini tovrsten transspolni (ang. *female-*

¹⁸ Komentar A. Young k izdaji njene knjige *Women who become men*. Komentar je dostopen na <http://www.bergpublishers.com/?TabId=1574¤treview=2> (2. avgust 2008). Večina etnografskega gradiva, ki ga uporabljam v tem poglavju, je iz te knjige.

¹⁹ Naj tukaj omenim jezikovno dilemo. Za izraz virdžina se očitno uporablja ženski jezikovni spol, kljub temu, da pripada tretjemu spolu (prehaja v moškega).

to-male) status v Evropi, ki bi bil s strani družbe sprejet v taki meri, celo spoštovan.²⁰ V zadnjih 150-ih letih je kar nekaj geografov, popotnikov, antropologov in zgodovinarjev komentiralo srečanja z virdžinami, vendar so le redki naredili podrobnejšo študijo o njih. »O bioloških ženskah, ki nosijo moške obleke in pogosto tudi moško orožje, opravljajo moška opravila in do neke mere uživajo javno priznanje kot moški, so od časa do časa poročali na zahodnem Balkanu od 1. polovice 19. st. /.../, večina podrobnejših opisovanj te prakse pa datira v začetek 20. st.« (Grémaux 1996: 241).

Ilustrativno navajam dve virdžini: prva je poznana črnogorska virdžina iz plemena Drobnjak, za katero se je govorilo, da je 'svetovno čudo' (glej sliko 3.2).

Slika 3.2: Mikaš Karadžić



Vir: <http://www.queeria.com/Trans.aspx?id=3632> (22. avgust 2008).

²⁰ Navzkrižno preoblačenje žensk je obstajalo tudi drugod po Evropi in v evropskih kolonijah. Vendar so te 'amazonke' nosile moška oblačila, da so prikrila žensko identiteto le začasno, recimo za časa vojne, nastopanja v gledališču ipd. Bile so prezirane, ker so spodkopavale 'normalno'. Za virdžine pa prehod ni začasen. Gre za družbeno institucionaliziran prehod (glej Grémaux 2006: 242).

Druga pa je albanska virdžina neznanega imena iz plemena Hoti, rojena okoli leta 1860²¹ (glej sliko 3.3) (Šarčević 2006).

Slika 3.3: Albanska virdžina



Vir: <http://www.queeria.com/Trans.aspx?id=3632> (22. avgust 2008).

Znanstveniki, ki so proučevali in proučujejo fenomen virdžin, si še vedno niso enotni, kdaj v zgodovini naj bi se pojavile. Dokazov o njihovem obstoju pred 19. stoletjem ni. Edino na kar se lahko opremo je Kanun (star albanski zakonik), v katerem so omenjene, ki pa datira v 15. stoletje, zato lahko domnevamo, da so bile del tradicionalnega življenja že prej. Nekateri se za razlago izvora tega običaja poslužujejo celo legend o Amazonkah v antični Grčiji. Med njimi tudi Tatomir Vukanović, ki je delal etnografsko študijo o virdžinah med južnimi Slovani, v obdobjih med 1935–1948 in 1952–1960. Fenomen opisuje kot preživetje genskega zapisa žensk, bojevnic davnega matriarhata, in celo predvideva, da bi bil pojav lahko razširjen po celem svetu (glej Vukanović v Young 2000: 55). Mirko Barjaktarović v svojem članku *The problem of Tobelije* oporeka Mariani Gusić, ki njihov izvor išče v povezavi s kultom devištva in čaščenja, saj naj bi bilo širjenje le-tega zaradi minimalnega števila vernikov med kmečkim prebivalstvom neverjetno. Barjaktarović izpostavlja, da se fenomen virdžine ohranja zaradi ključnega pomena, ki se ga v tem okolju

²¹ »Od otroštva je nosila moško obleko, česar ji oče ni branil. Imela je več sester, ki so bile poročene in precej mlajšega brata, ki je živel z njo. Smatrala je, da v življenju obstajajo boljše stvari, kot je življenje v zakonu. Družila se je samo z moškimi in skrajno prezirala vso 'gospodo', kar je enkrat na svoji koži občutila tudi avtorica te slike, Mery Edith Durham« (Šarčević 2006).

pripisuje varovanju posesti. Na ta način se ohranja 'kult prednikov' ter 'kult hiše in zemlje' (Young 2000: 55–56). Gre za specifične potrebe in mentaliteto rodovno-plemenskih družb, zato so v prvi vrsti ekonomski, šele nato religiozni razlogi (glej Šarčević 2006). »Podobno razlago ponudi tudi Liljana Gavrilović, ki pravi, da je institucija virdžin mehanizem za ohranjanje ravnotežja ter preprečevanje rušenja obstoječih ekonomskih in socialnih odnosov« (Šarčević 2006). Šarčević povzema ugotovitve avstrijskega zgodovinarja Karla Kazerja, ki trdi, da je osnova pojava virdžine ranljivost balkanskega patrilinearnega sistema, v katerem je konstitutivna samo moška linija. Po besedah Kazerja virdžina torej nevtralizira 'strukturno napako'. Ker patrilinearni sistem ženske izključuje, se fiksacija moške linije pri pomanjkanju moškega nasledstva omogoči s simbolično preobrazbo ženske v moškega. To konstrukcijo pa je bilo potrebno zaščititi z večnim devištvom, da ne bi bila uničena z morebitnim rojstvom otroka tuje krvi (Šarčević 2006).

3.1 ETNOGRAFSKI KONTEKST

Balkanski polotok, zaradi svojih odmaknjenih kamnitih in goratih predelov, ki so uspeli ustaviti čas in s tem ohraniti mnogo etnografskih fenomenov, danes predstavlja antropološki rudnik običajev in navad, ki se prenašajo iz roda v rod. Pozornost Zahodne znanstvene srenje velikokrat pritegnejo politična ravnanja in družbena gibanja na Balkanu, saj se jih oprimejo pridevniki kot so primitivno, necivilizirano, nekulturno, nasilno in barbarsko. V sebi nosijo vrednostno oznako zaostalega, ki raziskovalce in popotnike vrne v romantično iskanje zadnjih drobecv prvinskega. Na tem mestu ne bi izgubljala besed o prepričanju Zahodnega sveta, »da je določen del človeštva v svojem razvoju močno 'zaostal' za Zahodom. Če to shemo prevedemo v preprostejše kategorije, je svet razdeljen le na dva dela, na Zahod in na vse ostalo, kar ni zahod« (Peter Vodopivec v Todorova 2001: 384). Balkan je torej 'Drugi', ki se feminizirani Evropi postavlja po robu.

Virdžine,²² imenovane tudi zaklete device, se geografsko gledano pojavljajo v Črni gori, na Kosovu in v Albaniji. Nekaj jih danes živi v urbanih predelih, najbolj pa se je pojav ohranil v odmaknjenih predelih severne Albanije. Njihovo število ostaja stvar subjektivne ocene avtorjev, saj jih je, zaradi doslednega upoštevanja 'pravil moškosti', težko prepoznati. V tem celotnem kontekstu »so pogosto izzvale osuplost tujcev, saj je že samo njihov obstoj

²² Virdžine konkretnije obravnavam v poglavju 3.2 Kdo so virdžine.

kljuboval osnovni človeški delitvi na moške in ženske, dimorfizmu, pogosto predstavljenem kot ukoreninjenem v nespremenljivih zakonih narave« (Grémaux 1996: 241).

3.1.1 Kanun – zakoni časti in gostoljubnosti ter krvno maščevanje

»Razlog, da vse to obstaja, ne izvira iz problema družbenih spolov /.../ [in tudi ne] iz svobodne ali nesvobodne seksualnosti. Izvira iz pet stoletij stare tradicije goratih predelov Albanije. Gre za zelo star zakon (imenovan Kanun), ki ženske postavlja na dno družbene lestvice« (Dones v Rahne 2007). Ti ustni zakoni iz 15. stoletja, ki so bili prvič zapisani šele v začetku prejšnjega stoletja (v angleščino so bili prevedeni šele 1989), so kljub strogosti še danes močno aktualni (glej Young 2000: 132–133). Vsebujejo 1262 členov, ki določajo rigidno delitev dela po spolu in se tičejo ruralnega življenja, med drugim tudi družine, posesti, časti, gostoljubnosti, poroke in zakona (glej Young 2000: 41).

V Kanunu so prav tako navedena pravila in pravice, ki zadevajo visoko ritualizirana krvna maščevanja. Krvno maščevanje je način, kako povrniti čast, ki je bila razžaljena. Posamični uboji niso videni kot umori, temveč vračanje maščevalčevega najvišjega dostojanstva, kadar rešuje ugled družine – četudi ve, da bo to zanj pomenilo smrt ali smrt bližnjega sorodnika. Od virdžin se pričakuje, da bo prevzela moško vlogo v krvnem maščevanju (glej Young 2000: 137–138).

Virdžine so v Kanunu omenjene samo v enem odstavku (1228), ki pravi: »Virdžine (ženske, ki se oblačijo kot moški): se ne razlikujejo od ostalih žena, razen v tem, da se lahko družijo z moškimi, čeprav nimajo pravice glasovanja na zborovanju« (Baker 2003: 104).

3.1.2 Drevo krvi in Drevo mleka – patriarhalnost Albanije

Kanun podrobno navaja sorodstveni sistem, po katerem so odnosi, ki prihajajo iz 'moške' strani, pojmovani kot Drevo krvi, z 'ženske' strani pa kot Drevo mleka (Young 2000: 19). »Tradicionalna ruralna severna Albanija je antropološko gledano strogo patriarhalna, patrilokalna, eksogamna in patrilinearna družba« (Young 2000: 13), ki se napaja na straneh Kanuna. Cvetoča patriarhalna mentaliteta ne pušča veliko prostora za pravice žensk.

Sorodstvo in družbeni spol sta torej ključna pri dodeljevanju družbenih vlog in statusov. Javno življenje je prežeto s spolno segregacijo. Tudi v gospodinjstvih vlada stroga delitev dela po spolu. Tradicionalna moška opravila so: težja fizična dela, druženje z obiskovalci (pogovarjanje, pitje, kajenje), maščevanje družinske časti oz. krvi. Tradicionalno ženska opravila so: vzgajanje otrok, kuhanje in čiščenje hiše, strežba moškim in gostom (kar vključuje tudi umivanje nog), nošenje vode, prodaja domačih mlečnih izdelkov na trgu, predelava hrane in volne, pranje oblačil in šivanje. V času žetve ali ko so moški vpleteni v krvno maščevanje (vključeni so lahko le moški sorodniki starejši od 8 let), pa morajo opravljati tudi moška opravila (glej Young 2000: 32–33). Ženske so neoborožene in zato obravnavane kot nenevarne. Uživajo imuniteto in so celo življenje pod moškim varstvom.

Kanun tradicionalno zapoveduje družinskega poglavarja (moškega, ki nosi orožje) in s potrebo po moškem potomcu izvaja pritisk na družine. Sin »je bistven za posmrtno življenje, saj je on tisti, ki bo skrbel za tvojo dušo; in zmeraj je sin tisti, ki nadaljuje življenje tvojega posestva; on prav tako podeduje posest, gre v vojno, te brani, in te maščuje« (Stahl v Young 2000: 15). Vloga družinskega poglavarja je prestižnejša od vloge 'navadnih' moških. Podeduje in upravlja posestvo, nadzoruje in predstavlja družino na vaških srečanjih, trguje in sprejema odločitve za vse člane gospodinjstva (včasih to šteje tudi do 100 članov). Poleg tega ureja zadeve, ki se tičejo porok, izobrazbe ter še posebej pomembne družinske časti in krvnega maščevanja (glej Young 2000: 16–18).

Poroka pomeni za moškega prestiž, za žensko pa izgubo identitete. Ko se ženska poroči izgubi vse pravice do posestva. Nevesta postane najbolj podrejena oseba v hiši svojega moža. Člen Kanuna pravi, da je ženska kot vreča, ustvarjena, da potrpi, dokler živi v hiši svojega moža. Dalje zapoveduje, naj se nevestini starši ne vmešavajo v njene zadeve, vendar morajo odgovarjati za vsa njena nečastna dejanja. Kanun zato nevestine starše poziva, naj zaradi lastne zaščite dajo svaku naboj, s katerim lahko bodočo ženo (njihovo hčer) ustrelji v primeru dveh dejanj: nezvestobe in negostoljubnosti do kateregakoli gosta (Young 2000: 20). Ženska pridobi na statusu šele, ko rodi sina. Njen sin šteje kot del družine, ona pa bo še vedno tujec v lastni hiši (Young 2000: 30).

Ta rigidna spolna dihotomija pravic in dolžnosti pušča malo prostora za svobodno gibanje. Istočasno pa so se ravno s tem vzpostavili pogoji za 'poseben' tretji spol – virdžine.

3.2 KDO SO VIRDŽINE

Kar nekaj različnih imen označuje ženske, ki zapolnijo statusni prostor virdžine: na primer izraza *zavjetovana djevojka* in *vajzë e betuar* pomenita zakleto devico, *tobelija* se nanaša na osebo, ki jo veže zaobljuba, *virgjinëshë* pa na žensko, ki je zavezana devištvu. Vsi ti izrazi implicirajo vedenjske vzorce, neznailne za žensko. Poimenovanje *muškobanja* (možata ženska) pa izraža očitno moškost (glej Grémaux 1994: 244).

Motivi za 'preobrazbo' so različni. Avtorji zgodnjih zapisov so ta pojav razumeli kot edino sprejemljivo alternativo, v primerih ko se ženska ni želela poročiti z moškim, kateremu je bila obljubljen, ²³ da bi na ta način ohranila čast vseh vpletenih (Young 2000: 11). Do leta 1920 je skoraj tretjina moške populacije umrla nasilne smrti, kar je moškemu potomstvu pridalo posebno veliko vrednost (Young 2000: 2). Zato je bila hiša kot enota, ki je združevala družbene, ekonomske, moralne in kulturne funkcije, ogrožena z 'iztrebljenjem' (glej Grémaux 1994: 268). Pomanjkanje sinov je tako povzročilo, da so starši hčerke pogosto 'preoblekli' v sinove.

Ko je odločitev enkrat sprejeta (pogosto skupaj z zaobljubo deviškosti), se zaradi družbenega pritiska odločitve ne da preklicati. Status virdžine je skoraj vedno dosmrten (Young 2000: 42). Z zaobljubo virdžina običajno prevzame moško družbeno vlogo. Nadene si moško obleko, se ostriže ter pridobi moške privilegije kot so kajenje in pitje alkohola. Lahko nosi orožje, se druži z moškimi ter sodeluje pri moških opravilih in krvnem maščevanju (glej Young 2000: 138). Ključna razlika med moškimi in virdžino je, da ona, za razliko od njih, ne sme imeti potomcev. Večinoma prevzame vlogo družinskega poglavarja, vendar lahko posest in družinsko ime zgolj prenaša na nečake oz. najbližje moške sorodnike. Na ta način virdžina izpolni svoje osnovno poslanstvo – reši posest pred iztrebljenjem (glej Grémaux 1994: 278).

Grémaux v svojem članku *Woman becomes Man in the Balkans* navaja štiri primere virdžin, imenovanih Mikaš, Tonë, Stana in Durgjane. Gradivo črpa tako iz osebnega terenskega dela, kot iz raziskovalnega dela drugih avtorjev. Ugotavlja, da so razlogi za

²³ V knjigi Edith Durham sem zasledila zanimivo opazko avtorice, da ne pozna primera, kjer bi se moški želel odreči poroki (Durham 1909: 32).

prehod različni. V nekaterih primerih tej odločitvi botrujejo družbene okoliščine, ponekod pa osebna izbira in transspolna identiteta deklet v otroštvu. Tudi pridobitev na statusu in svobodi je predstavljala zelo pomemben faktor pri izbiri, saj je bila pozicija ženske na dnu družbene lestvice. V redkih primerih so virdžine dosegale visoke položaje na političnih zborovanjih, vendar je bilo to odvisno od lokalnih običajev. Na splošno so bile s strani moških in širše družbe spoštovane, naslavljali so jih kot moške, z moškimi vzdevki, čeprav prihaja do posamičnih variacij. Nekatere so z moškimi delile mizoginične poglede v tej ekstremno moško-dominirani, patrilinearni družbi. Lahko so bile pokopane v moški obleki, s pogrebnimi obredi predvidenimi za moške, nekaterim pa so ta privilegiji odrekli (Grémaux 1994).

Šarčević navaja Grémaux-jeve ugotovitve, da je »status virdžine v balkanski tradicionalni kulturi zelo nedoločen, razlike med primeri so izredno velike in ni jasnega, koherentnega, eksplicitno formuliranega sistema pravil, na osnovi katerega bi se te osebe z gotovostjo lahko konstituirale kot pripadniki moškega, ženskega ali tretjega spola« (Šarčević 2006).

Antonia Young ponuja tipologijo virdžin, na podlagi katere ločuje tri tipe: prvi tip predstavlja biološka ženska, ki so jo, zaradi pomanjkanja moških potomcev, vzgajali kot moškega; drugi tip predstavlja biološko žensko, ki se je po tem, ko je nekaj let že živela in bila socializirana kot ženska, rekonstruirala v moškega; tretji tip, ki je bil pol-religiozne narave, pa naj ne bi bil več obstajal (Young 2000: 60).

Šarčević povzema dr. Liljano Gavrilović, ki je naredila precej obsežno tipologijo na podlagi primerov virdžin, opisanih v literaturi. Vsem tipom je skupna dosmrtna ali začasna zaprisega celibatu, na podlagi katerega pride so spremembe njihovega družbenega statusa. V večini primerov, z redkimi izjemami, pa pride tudi do spremembe spolnega statusa. Gavrilovićeva loči pet tipov:

Prvi tip predstavljajo dekleta, ki se odpovedo pravici do poroke zaradi pomanjkanja moških naslednikov, oziroma dokler nekdo od mlajših bratov ali bratrancev ne odraste. Zaprisega običajno ni javna. Dekle se prostovoljno ostriže in obleče moška oblačila ter na ta način oznani prehod v status virdžine. Dokler ta zaprisega traja, dobijo omejeno pravno in poslovno pravico. Kasneje se lahko poročijo, kar pa se le redkokdaj zgodi.

V drugi tip spadajo dekleta, ki se odločijo za življenje v celibatu zgolj začasno, ker so moški v družini vpleteni v krvno maščevanje in so tako zaradi varnosti primorani ostati

doma. Ta dekleta namesto njih opravljajo moška dela, dokler krvno maščevanje traja. Po tem se lahko poročijo.

Tretji tip predstavljajo dekleta, ki se želijo izogniti poroki in se zato dosmrtno zavežejo celibatu. Glede na to, da je zavrnitev ženina lahko zadosten razlog za krvno maščevanje, virdžine v tem primeru zaprisežejo javno. Za tem v družini in družbi praviloma prevzamejo moško spolno vlogo in identiteto. V primeru, da virdžina prelomi zaobljubo in se kljub temu poroči, ima družina bivšega ženina pravico do krvnega maščevanja.

Četrty tip se ne nanaša na device, temveč na ločene ženske, ki v krogu dveh družin zaprisežejo, da se ne bodo več omožile. Te zaprisege niso javne. V primeru, da se taka ženska ponovno poroči, ima družina bivšega moža možnost krvnega maščevanja. Te ženske se ostrižejo, vendar običajno ne nosijo moškega imena niti moških oblačil. Kljub temu, da se še naprej gibljejo v ženskih krogih in opravljajo ženska opravila, jim je dovoljeno, da se družijo z moškimi.

Peti tip pa se nanaša na tista dekleta, ki se celibatu zaprisežejo in prevzamejo moško identiteto, ker v družini ni moških potomcev. Mnoge izmed njih se že od malega vzgaja kot fantke. Glede na to, da zaprisega ni javna, biološki spol teh oseb lahko ostane skrivnost za njihovo okolje. V javni in privatni sferi posedujejo iste pravice kot moški (Šarčević 2006).

Predrag Šarčević zgornji klasifikaciji očita, da preveč sloni na predpostavki preciznih pravil, ki naj bi se vsakič dosledno upoštevala, česar pa etnografsko gradivo ne potrjuje (Šarčević 2006). Tako široka paleta možnosti nam znova potrdi, kako unikaten je ta fenomen.

3.2.1 Devišтво

Mary Douglas je pokazala, da je telo prvobiten naravni simbol. S svojimi funkcijami, odprtini in izločki predstavlja metaforične podobe in diskurze. Žensko telo je v svojih značilnih reproduktivnih in spolnih stanjih pogosto označevalec intimnih družbenih področij in identitet. Mladenka recimo reprezentira plodno, nepokvarjeno integriteto družbe kot celote. Zato je deviško telo prvovrstna metafora balkanske družbe (Grémaux 1994: 244-245). Južnič ugotavlja, da je ženska 'nedotaknjenost' v nekaterih kulturah in religijah visoko cenjena, posebno tam, kjer si je moški lastil žensko kot posest in si želel

zagotoviti očetovstvo. V krščanstvu se je spolni nadzor z devištvom kazal kot primerno področje za vzpostavljanje vrednot (glej Južnič 1998: 231).

Deviškost je v bistvu dvoumno človeško stanje, »saj se jo ne smatra niti kot moško niti kot žensko kvaliteto, temveč posebno zmes obojega. Deviškost, ki se razteza v odraslo obdobje, predstavlja anomalijo v univerzumu plodnih odraslih žensk in moških. /.../ Kot predlaga Kirsten Hastrup, bi lahko device označili za 'tretji spol'« (Grémaux 1994: 245). Device kljubujejo povprečnim konceptom ženskosti, kjer sta materinstvo in odvisnost od moškega osnovni načeli, še več, pod vprašaj postavljajo jasno mejo med družbenimi spoli. Gibljejo se med binarnimi pari kot so: ženska/moški, naravno/nadnaravno, posvetno/sveto, zato so po besedah Douglasove tiste, ki 'omadežujejo' in so 'nevarne'. V viridžinah vidimo prav to ambivalentnost, ki je močno zreducirana s klasifikacijo 'družbeni moški' ter s predpisi in prepovedmi, ki se tičejo njihovega seksualnega življenja (glej Grémaux 1994: 245-246). »Omahovanje moškega med strahom in željo, med bojaznijo, da bi se ga polastile neobvladljive sile, in voljo, da bi si jo pridobil zase, se osupljivo kaže v mitih o deviškosti. Ta se razkriva kot najbolj dovršena oblika ženske misterioznosti, pred katero moški po eni strani čuti grozo, po drugi strani pa si jo želi ali jo celo zahteva; deviškost je torej najstrašljivejša in obenem najprivlačnejša plat ženske« (Beauvoir 1999: 223).

Pri viridžinah je devištvo ključni koncept v pridobljenem nizu pravic, saj vzpostavi ideal družinske časti. Njihova deviškost je bila v tej patriarhalni kulturi sinonimna z moškimi vrlinami, kot sta čistost in moč. Poleg tega je imela tudi praktično funkcijo: preprečevala je, da bi ženske, ki niso godne za možitev, imele potomce, saj njihovi 'pankrti' ne bi imeli legitimnega prostora znotraj patrilinearne ureditve. Otroci so namreč lahko le moškega porekla (njegove krvi), ženske so v reprodukciji postranskega pomena, saj so zgolj 'inkubatorji'. Kar ostaja odločilno je to, da viridžina ne sme zanositi, saj bi onečastila starše ali dogovorjenega ženina, in s tem posledično pahnila moške sorodnike v krvno maščevanje (glej Grémaux 1994: 268–269).²⁴

V literaturi se pogosto ignorira seksualnost viridžin, saj naj bi bila večina zavezana devištvu. Vprašanje je ali se njihova deviškost razume kot popolna heteroseksualna abstinenca ali se vseeno dopušča nekaj seksualne svobode? Avtorji o tej temi navajajo

²⁴ Pelja Osman navaja primer, kjer je viridžina imenovana Boca Preljina postala noseča in je zaradi tega umrlo 72 mož (Grémaux 1994: 269).

različna dejstva. Razčistiti je potrebno tudi to, da pojav virdžine nima ničesar opraviti s homoseksualnostjo. Youngova recimo ni naletela na primer, ko bi virdžina imela razmerje z žensko ali moškim. Rene Grémaux je sicer uspel navesti nekaj primerov virdžin, ki so izražale seksualno naklonjenost ženskam (glej Young 2000: 59), vendar to ne ostaja ključno pri raziskovanju tega problema. Pri pojavu virdžine ni prostora za ugibanja o »spolni deviantnosti teh žensk, saj je ta fenomen prepoznan kot čista družbena izbira med dvema življenjskima stiloma« (Baker v Young 2000: 125).

3.3 TRANSSPOLNOST

»[N]ekatere novejšje humanistične vede še danes niso našle svojega mesta v balkanologiji; tu je paradigmatična odsotnost ženskih študij oziroma študij spolov. /.../ Raziskovanje te problematike bi imelo pomemben učinek tudi v globalnem in kanonskem uveljavljanju ženskih gibanj v zgodovini žensk na splošno, torej v vedi, ki se znotraj *gender studies* šele razvija« (Slapšak v Todorova 2001: 12–13).

Šarčević ugotavlja, da je večina študij o virdžinah osredotočena na izvor pojava, družbeno funkcijo in status. Le malo pa je bilo povedanega o spolni identiteti, z izjemo novejših avtorjev kot sta recimo Antonia Young ali Rene Grémaux. Starejši avtorji ta problem enostavno preskočijo oziroma se zadovoljijo z razlago, da virdžine niso le igrale moškega spola, temveč so se počutile kot moški. Obravnavajo jo torej v skladu s svojo ideološko dediščino, s katero živijo (Šarčević 2002). Skupna točka virdžin pa ni to, da se počutijo kot moški, temveč da jih drugi sprejemajo in spoštujejo kot moške. V primeru, da nekdo izzove njihovo moškost, to pomeni, da je izzval njeno čast.²⁵ Ena od črnogorskih virdžin navaja: »Jaz sem dekle z moškim srcem v prsih« (Medaković v Grémaux 1994: 277). Vprašanje, ki se pojavlja je, ali virdžine sodijo v kategorijo tretjega spola, v kategorijo, ki presega standardno ločitev moški/ženska.

²⁵ Naj na tem mestu še omenim, da v literaturi ni navedenih primerov, kjer bi se v teh ruralnih okoljih moški vedel kot ženska. To je nekaj, kar je skorajda nemogoče, saj bi to bilo skrajno sramotno dejanje. »V tradicionalnem svetu virdžine je spolna neenakost ruralne balkanske družbe vzrok ženskega transvestizma. Po drugi strani se moški transvestizem v balkanskih skupnostih dojema kot deviacija in se zavrača s sovraštvom in posmehom« (Moss 2002: 335).

V lokalnem simbolnem diskurzu je razlika med žensko in virdžino še vedno velika. Izpostavljene so različnim vedenjskim standardom. Moško vedenje je neprimerno za ženske, vendar ne za virdžine (glej Grémaux 1994: 281). Grémaux istočasno ugotavlja, da kljub moški podobi, ki je bila v vsakdanjem življenju spoštovana in neproblematizirana, obstaja kar nekaj indikatorjev, da spolna vloga in identiteta virdžin nista bili povsem jasni. Oblika samostalnika, s katerim jih sovaščani opisujejo, je ženska, osebno pa so jih, verjetno zaradi strahu ali spoštovanja, nagovarjali z moško obliko. O tretjem (nevtralnem) samostalniškem spolu pa ni sledu. Vsi jih nagovarjajo z moškim ali ženskim zaimkom, kar kaže na močan binarni koncept spola (glej Grémaux 1994: 277).

»Obstajajo tudi indikatorji, da virdžine niso bile obravnavane enako kot moški« (Young 2000: 119). Od virdžin se je pričakovalo, da do smrti posest le varujejo, nato pa jo predajo naslednjemu moškemu potomcu. Razvidno je, da so bile upravičene le do prehodne materialne lastnine, kar pa omejuje popolno transmisijo družbenega statusa. Ker v pravnih poslih ženske niso smele sodelovati, virdžina praviloma za prelomitev zaobljube ni odgovarjala sama, temveč njeni moški sorodniki. Tudi v primeru krvnih maščevanj so virdžine sicer lahko nosile orožje in maščevale čast, vendar so v tem primeru smrt maščevanega smatrali kot sramoto, kar dokazuje, da so virdžino na nek način še vedno obravnavali kot žensko. Virdžine združujejo tako ženski kot moški svet. Njihova prednost (ali pa tudi slabost) je v tem, da ne nosijo istih posledic kot moški. Moški bi bil označen za nečastnega, če bi kri maščeval na virdžini (tako kot na ženski). V zadnji instanci so bile še vedno dojete kot ženske, saj njihov 'naravni' spol ni bil nikoli spregledan (glej Grémaux 1994: 277–280).

Ker je pripadnost tretjemu spolu verjetno povzročila nelagodje, tako pri samih virdžinah kot tudi pri ostalih pripadnikih družbe, je pripis 'kulturnih genitalij' gotovo zelo učinkovit način, kako zmanjšati dvoumnosti, ki zadevajo obravnavani problem in problem spolnih tabujev asekualnega življenja virdžin. »Sporočilo navzkrižnega preoblačenja na Balkanu je mešano: v primerih nujnosti, na robu preživetja ali ko je potrebno maščevati kri, so transgresije notranjih človeških značajev sprejemljive (ali celo predpisane)« (Grémaux 1994: 280).

V primeru virdžin gre za biološke ženske, ki same sebe intimno dojemajo kot take, vendar se družbeno kažejo kot moški. Seveda to ne pomeni, da se s tem vse strinjajo. Nekatere

virdžine svoje ženske genitalije dojemajo podobno kot Zahodni transseksualci – kot napako narave. Vendar, za razliko od njih, tega ne želijo spremeniti (glej Šarčević 2002). V bistvu gre za konstitucijo tretjega spola. Grémaux opozarja, da pri teh posameznicah ne gre le za posnemanje vloge nasprotnega spola ali mešanje spolnih lastnosti. Kategorija tretjega spola bi morala biti rezervirana za »kreativen brikolaž, ki se konča v novi obliki človeške eksistence zunaj standardnih domen spolnih vlog, oblika življenja izven dveh stereotipnih spolnih kategorij« (Grémaux 1994: 280–281). »Njihova moralna zadovoljitev ni v tem, da s svojim videzom uspejo druge prepričati, da so moški, ampak da so, kljub svojemu ženskemu biološkemu spolu, obravnavane kot moški« (Šarčević 2002).

3.4 PRIHODNOST VIRĐŽIN

Zdi se, da je to področje južnega Balkana obstalo v času in prostoru, kjer se le stežka otresa svojih zgodovinskih, političnih in kulturnih bremen. Vendar so tudi tukaj spremembe v smeri modernizacije neizogibne. Po padcu komunizma je prišlo do vdora Zahodne popularne kulture, do sprememb v izobraževalnem sistemu, do pojava gibanj za pravice žensk, do številčnih migracij prebivalstva itd. (glej Young 2000: 126-127). Nova vlada je omogočila privatizacijo posestev in nastala je zmeda glede njihove distribucije. Oblast je vsakemu zagotovila upravičenost do zemlje na kateri živi, ne glede na prejšnjega lastnika, vendar so nepravičnosti in nejasnosti glede postopka botrovale temu, da se je število krvnih maščevanj povišalo. Na dan so privreli 'dolgovi krvi' stari tudi po več kot 50 let, saj so bili v času komunističnega režima prepovedani. Jolis sklepa, da naj bi bilo leta 1996 v krvna maščevanja vključenih okoli 50.000 ljudi, 5.000 pa naj bi jih bilo ubitih (glej Young 2000: 140–141).

Po oceni Youngove naj bi na tem področju živelo le še okoli 100 virdžin (Young 2000: 123). Predvideva, da ta tradicionalna družbenospolna vloga zaradi močnih družbenih sprememb – med drugim tudi trenda opustitve dogovorjenih porok in obveznega moškega nasledstva – ne bo več potrebna; vendar istočasno ugotavlja, da bi lahko porast števila krvnih maščevanj ponovno izvedel pritisk na družbo. Vprašanje je tudi, kaj se bo z virdžinami zgodilo, ko bodo prestopile meje svoje domovine in koliko se jih bo odločilo zopet prestopiti meje svojega družbenega spola? Fenomen virdžine se bo vsekakor moral prilagoditi družbenim spremembam, če bo želel obstati (glej Young 2000: 127). Rekla bi, da pojav virdžine mogoče izumira, nikakor pa ne tretji spol, kateremu pripada.

3.5 VIRDŽINA KOT IZJEMA, KI POTRJUJE PRAVILO PATRIARHATA

Celota se gradi na meji, univerzalnost na izključevanju.

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)

Na prvi pogled se virdžine zdijo kot še en dokaz o nepraktični razliki, ki jih v praksi uporabljamo. A pojav dokazuje mnogo več. Po kratkem sprehodu skozi različne dimenzije, ki določajo fenomen zaklete device, ugotovimo, da imajo posamezne življenjske zgodbe virdžin malo skupnega. Avtorji si niso enotni, kateri je osnovni motiv zaobljube. Je to individualna nuja, širša kulturno-simbolna, družbeno-ekonomsko nuja ali identitetna izjava? Za razliko od teh ugibanj Zahodni transspolnik svoje telo praviloma obravnava kot napako narave, ker njegov 'telesni spol' ne ustreza 'psihičnemu'. Posledično presega družbene norme in s tem doseže spolno identiteto, identiteto, kjer se psiha in telo uskladita v enem spolu. V primeru virdžin pa patriarhalna družba narekuje transgresijo spolne norme zato, da binarni sistem obstane. »Na Zahodu se običajno transvestita ali transseksualca pojmuje kot osebo, ki krši družbene norme, da bi dosegla določeno identiteto; medtem ko v slučaju zakletih devic patriarhalna družina prisili žensko, da živi kot moški« (Moss 2002: 327). Na prvi pogled se zdi, da je razlika med enim in drugim ta, da prvi sledi osebni nuji, virdžina pa se odpove svoji ženskosti zaradi družbeno-ekonomske nuje. Vendar, ali to drži? Menim, da pridemo do takega sklepa le, če površno in ozko obravnavamo oba primera. Zahodnjaki, obremenjeni z individualizacijo, psihologizacijo in liberalizacijo, vzroke iščemo v sebi, za Nezahodnjake pa trdimo, da delujejo pod družbenim pritiskom, kar je več kot očitna posledica politične zgodovine. Osebnostno trdim, da je potrebno pri obeh primerih iskati tako zunanje kot notranje vzroke.

Vsem razlogom je skupno to, da potrdijo pravilo patriarhata. Že v samo pravilo je vtkana izjema, genialna rešitev, in ker je del pravila samega, ne motivira k iskanju drugačnih rešitev ali upora. Moški mora ostati na vrhu družbene lestvice, četudi ga v vlogi moškega zamenja ženska. Poraja se mi vprašanje, zakaj se več žensk ne odloči prestopiti v status virdžine. Gre namreč za simbolno pozicijo moškega, ki jo v skrajnem primeru lahko zavzame tudi ženska. Ta dinamika se Zahodnjakom, ki so obremenjeni z 'naravnim' spolom, zdi skrajno eksotična in subverzivna. Eksotična je mogoče res, nikakor pa ni subverzivna, saj ravno ta praksa omogoča status quo. Virdžina torej ne ogroža nikogar in ničesar, le naše predstave o moškosti in ženskosti.

4. SPOL V ČASU SVOBODNE IZBIRE IN ČLOVEKOVIH PRAVIC

Svoboda v kateremkoli smislu mora biti korak stran od identitete /.../.

(Linda Martín-Alcoff)

V 14. členu Ustave Republike Slovenije (enakost pred zakonom), ki se tiče človekovih pravic in temeljnih svoboščin, piše: »V Sloveniji so vsakomur zagotovljene enake človekove pravice in temeljne svoboščine, ne glede na narodnost, raso, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, gmotno stanje, rojstvo, izobrazbo, družbeni položaj ali katerokoli drugo osebno okoliščino. Vsi so pred zakonom enaki« (Ustava RS). Ta člen nakazuje, da je kategorija spolov področje, kjer obstajajo razlike. In te razlike so ideološko pomembne, zato jih je potrebno zavarovati in ohraniti. »Ko označujemo diskurze vladajoče skupine s prekomerno posplošujočim izrazom 'ideologija', jih predstavimo na področje irealnih idej; s tem pa zanemarimo materialno (fizično) nasilje, ki ga neposredno povzročajo zatiranim ljudem, nasilje, ki ga ustvarjajo abstraktni in 'znanstveni' diskurzi ter diskurzi množičnih medijev«²⁶ (Wittig 2000: 58). Ali je pravica do izbire tudi temeljna človekova pravica?

»Decembra 2006 so oblasti v New Yorku razglasile, da je pravica do izbire spola (in s tem, če je potrebno, do ustrezne operacije) ena izmed nedotakljivih človekovih pravic²⁷ – ultimativna Razlika, »transcendentalna« razlika, ki utemeljuje človekovo identiteto, se s tem spreobrne v nekaj, kar je odprto za manipulacijo; zatrjena je ultimativna plastičnost človeškosti« (Žižek 2007: 34–35). A že ko se zdi, da je zagotovljena ultimativna svoboda, se boj praviloma prenese na področje hegemonistične medicinske stroke, ki ideološko določi koga operirati, komu omogočiti hormonsko obdelovanje, ter nadaljuje na področju družbe kot take.

Rešitev nekateri vidijo v tem, da obravnava tretjega spola preide od medikalizacije k institucionalizaciji. V času svobodne izbire in človekovih pravic je torej še vedno

²⁶ Homoseksualci se v nekaterih deželah, kjer je homoseksualnost smrtni greh (npr. Iran), podvržejo operaciji spola, da lahko legitimno zaživijo s svojim partnerjem.

²⁷ Diskriminacija transseksualcev, transspolnikov in interseksualcev ni zato nič manjša. Naj tukaj omenim, da Olimpijski komite prepoveduje nastop transseksualcem in interseksualcem na OI.

nemogoče popolnoma svobodno in neobremenjeno izbirati med spoloma (še manj pa med spoli). Menim da o 'spolni megli' ne bomo mogli govoriti tako dolgo, dokler bomo morali izbirati med vrati javnih stranišč.

Ni potrebno omenjati, da je tudi spolnost eno tistih področij, ki je močno zakonsko in družbeno regulirana. Predstavlja del družbe, kjer se kaže močna ideološka drža o tem, kaj je prav in kaj ne, kaj je naravno in kaj ne. Kot zanimiv način razrešitve s seksualnim užitkom in človekovimi pravicami se mi je zdel pojav 'masturbacijade' (ang. *masturbathon*), ki je potekal avgusta 2006 v Londonu.²⁸ Žižek opisuje, da je šlo za kolektivni dogodek, na katerem se je na stotine moških in žensk samozadovoljevalo v dobrodne namene (izkupiček naj bi šel za seksualne in reproduktivne zdravstvene agencije), istočasno pa so želeli povečati ozaveščenost o tej najbolj vsakdanji, naravni in varni obliki seksualne aktivnosti ter pregnati sram in tabuje (glej Žižek 2007: 32). »Ideološka drža, ki je lastna konceptu masturbacijade, je zaznamovana s konfliktom med obliko in vsebino: iz posameznikov zgradi kolektiv; a kaj imajo ti posamezniki skupnega? Solipsistični egoizem njihovega bedastega užitka« (Žižek 2007: 33).

Kot pravi Žižek, stvar najboljše povzamemo v kalifornijski frazi '*to share an experience*', 'deliti si izkustvo'. Posamezniki, izolirani v množici, izključujejo pravo intersubjektivnost, srečanje z Drugim (glej Žižek 2007: 33).

Masturbacijada je tako eden najočitnejših indikatorjev dandašnjega stanja, ideologije, ki vzdržuje naša najbolj intimna samoizkustva – zadostuje že, če ponovno preberemo seznam razlogov, 'zakaj masturbirati', ki jih je predložila Queenova: Ker je seksualni užitek rojstna pravica vsakogar, ker je masturbacija ultimativni varen seks, ker je masturbacija radosten izraz ljubezni do samega sebe, ker masturbacija nudi neštete zdravstvene koristi, ker je masturbacija odlična kardiovaskularna vadba, ker je vsak človek svoj najboljši ljubimec, ker masturbacija krepi seksualno zavest (Žižek 2007: 34).

Masturbacijada je tako idealna kiberdemokratska oblika seksualnosti sodobnega 'transspolnega subjekta', kjer 'ultimativna ideološka izbira' zaobide centralizirano državno kontrolo ter na ta način prikrije običajni 'niz motečih vrzeli in napetosti' (Žižek 2007: 35).

²⁸ Uradna spletna stran masturbacijade - 'Masturbate-a-thon' je dostopna na <http://www.masturbate-a-thon.com/> (22. avgust 2008).

4.1 SPOL (SE) PRODAJA (GENDER SELLS)

Fantje in dekleta iz oglaševanja so se spomnili poslednje oglaševalne strategije. Nocoj vam ne bomo prodajali izdelkov, ne, prodajali vam bomo spol. In hoteli ga boste kupiti.²⁹ Hoteli boste kupiti spol, ker se hočete znebiti nadležnega občutka, da niste povsem moški, da niste povsem ženska.

(Dohtar surovina, gledališka igra Skrito: spol)

Živimo v potrošni družbi, kjer je oglaševanje del vsakdanjika. Medijski prostor kreirajo gigantske korporacije. Osebni uspeh in neuspeh merimo prek našega materialnega okolja. Sebe in druge definiramo prek blagovnih znamk in logotipov, glede na to, kako smo oblečeni, kaj jemo in pijemo. Čas merimo z modnim tokom, sezone s športom in starost dojemamo kot niz proizvodov in storitev. Očitna lastnost potrošniške družbe pa je tudi ta, da je popolnoma obeležena s spolom(a) in spolnostjo.

Spoznanje, da je spol tesno povezan s potrošno kulturo, je bilo možno zaznati v tekstih aktivistk prvega vala feminizma. Modo in oglaševanje so prepoznale kot konzervativno silo, ki je skušala utrditi družbene meje ženskih praks, vlog in pravic. Vendar je potrebno poudariti, da sprememba stilov oblačenja in prerazporeditev blagovnih znamk, ne vodi nujno v družbene spremembe. So spremembe stvar same strukture potrošne družbe ali je zanje potrebna sprememba v zavesti ljudi?

Naša telesa so postala del potrošniške kulture v pravem pomenu besede. Moško, žensko, queer in ostale spolne kategorije so konstruirane, vzdrževane in doživete skozi potrošnjo (spomnimo se samo po spolu ločenih oddelkov v trgovinah z obleko). Spol in spolnost sta v samem središču oglaševanja in množičnih medijev. »Pornografske podobe, filmi, fotografije v revijah, oglaševalski plakati na mestnih zidovih, sestavljajo diskurz, ki pokriva naš svet z znaki in ki ima svoj pomen: označuje vladavino nad ženskami« (Wittig 2000: 58). Podobe so torej proizvod znotraj dinamik družbene moči in ideologije. Ženskost

²⁹ Na internetu sem zasledila zanimivo stran, kjer prodajajo spol v dobesednem smislu. Gre za prodajo 'opreme', namenjene bodočim materam (posredno tudi partnerjem), ki želijo vplivati na to, katerega spola bo novorojenec. Gre za sodobno obliko spolne evgenike. Tudi samo ime podjetja, 'Genselect', nakazuje, da je spol bodočega novorojenčka mogoče izbrati in to s '96 % gotovostjo uspeha' ter 'po naravni poti'. Dostopno na www.genselect.com (2. avgust 2008).

je postala stvar konstrukcije, 'primerna površinska prezentacija sebstva', kot je to imenoval Erving Goffman. Kaj je spodobna ženska in iz česa je sestavljena ženstvenost nam ni več podano prek verbalnih opisov, temveč se tega naučimo neposredno iz telesnega diskurza, prek podob, ki nam povedo kaj je zaželeno (glej Bordo 2004: 312).³⁰ Sturkenova in Cartwrightova se sklicujeta na Rolanda Barthesa in ugotavljata, da je ženskost 'mit'. »Mit je prikrit nabor pravil in konvencij, prek katerih je pomen, ki je v realnosti specifičen za določene skupine, prikazan kot univerzalen in dan za celotno družbo. Mit torej omogoča, da se konotativni pomen posameznega predmeta ali podobe predstavlja kot denotativen, naj si bo dobesedno ali naravno« (Sturken in Cartwright 2001: 19). Oblika kulturnega mehanizma, ki te mite v praksi uporablja, je oglaševanje. Oglasi so strukturirani tako, da blagovne znamke dodajo podobam, ki imajo družbeno in kulturno vrednost. Ko torej združimo blagovno znamko in pomen podobe, dobimo 'blagovni znak' (glej Goldman in Papsen 1996: 2).

Potrošniške prakse so raznolike, vendar ne povsem slučajne. Blago ima namreč identifikacijsko vrednost. »Ljudje vedno bolj verjamejo v to, kar vidijo in kupujejo to, v kar verjamejo« (Wenders v Martín-Alcoff 2006: 6). »Moški in ženske kupujejo različne izdelke, kupujejo podobne izdelke z različnimi značilnostmi (npr. deodorante), kupujejo enake produkte z različnimi nameni (stereo-naprave, televizije) in kupujejo enake produkte, potem ko so bili izpostavljeni različnim apelom prek različnih medijev« (Clow in Baack 2004: 139). Oglasi tržijo ravno koncept pripadnosti in koncept razlike. Govorijo o naših identitetah in ponujajo rešitve problemov, ki se tičejo naših podob o sebi. Spol razumem kot čisto potrošno izbiro. S tem ko kupujemo izdelke, izbiramo spol in obratno, s tem ko izbiramo izdelke, kupujemo spolno identiteto – delamo spol. Temu botruje potreba po družbenem priznanju, ki je imanentna pojmovanju identitete. Je torej kupovanje spolno obeleženih izdelkov izbira ali nujnost? Bourdieu ugotavlja, da dostop do moči postavi žensko v dvojno pozicijo: »če se obnašajo kot moški, tvegajo izgubo obveznih atributov 'ženskosti' in pod vprašaj postavijo naravno pravico moških do pozicije moči; če pa se obnašajo kot ženske, se kažejo kot nesposobne in neprimerne za dejavnost« (Bourdieu 2001: 67–68). Ženska torej lahko izbere le nujnost. Po besedah Naomi Klein je osrednja

³⁰ Osebe z AIS-om (*androgen intensivity syndrom*, kar je oblika moškega psevdohermafroditizma) paradoksalno sovpadajo z ženskimi lepotnimi ideali Zahoda. AIS 'fantje' so torej po svoji zunanosti bližje idealom ženske lepote kot povprečne ženske. Razvijajo se jim prsi, so slabo poraščeni, visoke rasti in vitki. Kromosomsko so moški (XY), vendar zaradi genetskih in endokrinoloških motenj razvijajo atipične genitalije (glej Preves 2002: 542).

obljuba oglaševalske industrije – obljuba, ki zagotavlja izbiro, interaktivnost in večjo svobodo – protislovna (Klein 2001: 164).

Odpiram vprašanja, ki posegajo na področje tretjega spola. Če binarni kategoriji spola predstavljata najbolj primarni segmentacijski kriterij, kako potem nagovoriti pripadnike tretjega spola (transseksualce, interseksualce in transspolnike)?³¹ So uniseks izdelki tržna niša prihodnosti?³² Z vidika socialnega marketinga je trg pomemben segment, kjer se družbene skupine borijo za politično in socialno priznanje – vključitev. Homoseksualci so bili odkriti kot tržna niša konec 20. stoletja, vendar glavna omejitev proizvajalcev in oglaševalcev še vedno ostaja bojkot heteroseksualcev.

Nemalokrat je bilo poudarjeno, da princip 'sex sells' ni več tako močno orožje tržnikov, kot je bilo v preteklosti. Metode, ki uporabljajo goloto teles niso več enake. Učinek je dosežen, ko golota predstavlja integralni del izdelka, ne pa njegov dekorativni del (glej Clow in Baack 2004: 211). Za razliko od 'sex sells', 'gender sells' prodaja z enako močjo. Konstrukcija 'prave' ženske in 'pravega' moškega je nekaj, v kar ne dvomimo. Razlika med njima je samoumevna. Poglavje bi zaključila z drzno trditvijo, da bo princip 'gender sells' obstal kot tržna praksa, dokler se bo družba delila po spolih. Ostal bo vselej vpisan v družbo.

³¹ Kot zanimivost navajam internetno stran, na kateri so televizijski oglasi s 'trans vsebino'. Med njimi je tudi televizijski oglas za alkoholno pijačo Campari Red, ki je bil nagrajen z The Globes (MAAW Global Awards) leta 2007. Nagrajen je bil za najbolj inovativno idejo in koncept. Dostopno na <http://www.transpassions.com/videos/Commercials+-+Trans+Content.html> (22. avgust 2008).

³² Parfumi so eden najbolj spolno obeleženih produktov. Zanimiva se mi zdi ideja o 'gender free fragrances', ki jo obravnava Ruth La Ferla v svojem članku *Scent of a person*. Lucy Perdomo-Ruehlemann, predsednica globalnega marketinga za britansko podjetje Jo Malone, ki se ukvarja z dišavami, ugotavlja, da se pojavlja nov potrošniški trend, kjer dišava ni več vezana na spol nosilca. Podjetja kot so Creed, Fresh, Bond No. 9 in omenjeni Jo Malone, so si zamislila parfumerije kot spolno nevtralne, kjer pustijo potrošniku, da si sam izbere dišavo, neobremenjen s 'spolnim' oddelkom trgovine. Tudi embalaža je spolno nevtralna. Same dišavne note, ki so bile prej tipično ženske ali moške, pa so pomešane. Ga. Rahme trdi, da se njenim strankam zdi, da je ločitev parfumov po spolu podobno, kot bi to počeli s hrano ali vinom. Ti užitki so brezspolni (La Ferla 2006).

4.2 SPOL IN VIRTUALNA REALNOST

Slika 4.2.1: *On the internet, nobody knows you're a dog* (avtor: Peter Steiner)



Vir: <http://www.unc.edu/depts/jomc/academics/dri/idog.html> (2. avgust 2008).

»Virtualna identiteta je identiteta uporabnikov in uporabnic interneta. Računalnik jim omogoči, da opustijo svojo realno identiteto, torej identiteto, ki jo imajo v vsakdanjem življenju, da svojo realno identiteto pustijo v sobi, kjer je računalnik, s katerim so se priključili na internet in tako vstopili v virtualno realnost« (Praprotnik 2003: 6). Praprotnik ugotavlja, da anonimnost virtualne identitete uporabnikom interneta zagotavlja več smelosti v igranju z identitetami, saj se srečajo z utajitvijo realnosti. Je torej igra maškarade na zaslonu, kot virtualno sanjarjenje in izražanje skritih fantazij, resničnejša od resničnosti? »Kadar namreč nosijo realno 'masko', prav zaradi etično-socialnih omejitev ne morejo izživeti svoje prave podobe. Ta vidik virtualnih identitet, torej možnost, da ljudje postanejo in izrazijo natanko tisto, kar 'so', bi lahko prišteli med novosti virtualne realnosti« (Praprotnik 2003: 146).

Westfall ugotavlja, da so virtualne osebe raztelesene (ang. *disembodied*), anonimne in brezspolne. V virtualni prostor vstopajo osvobodjene vseh zgodovinski in družbenih obeležij telesa, zato je edini način, na katerega so lahko prisotne, diskurziven, tipografski. Drug drugemu se predstavljajo izključno kot vrstice besedil ali ikone, zaradi česar si lahko izberejo poljubno identiteto. Komunikacija z drugimi virtualnimi subjekti je torej prosta vseh psiholoških in socioloških elementov (Westfall 2000: 160-161). »[S]vet virtualne

realnosti uporabnikom ne ponuja le osvoboditev od telesa, pač pa tudi od spolne in rasne pripadnosti, kar potenciale novih tehnologij zagotovo uvršča med sodobne problematizacije določljivosti posameznikove identitete« (Oblak 1998: 85).

Pri vsakem virtualnem srečanju ima uporabnik možnost, da 'zamenja' identiteto s tisto, ki bi jo rad prikazal drugemu. Kot trdi McRae-jeva: »Pomanjkanje fizične prisotnosti in neskončna prilagodljivost teles /.../ zaplete spolno interakcijo: ker izbira spola predstavlja svobodno opcijo vsakega posameznika in ne toliko absolutno konkretiziran družbeni konstrukt, postane ves koncept spola, kot primarni trg identitet, delno spodkopan« (McRae 1996). Ker se uporabnik interneta diskusij udeležuje ločen od svojega telesa, postane veliko aspektov spolne identitete v virtualnem prostoru zabrisanih in določljivih samo s strani uporabnika. Oblakova navaja Tamblyn-ovo, ki virtualni prostor dojema kot družbeno areno v kateri poteka »*gendering and ungendering*« (Oblak 1994: 89). Virtualna identiteta omogoča, da uporabniki določijo kateri spol in seksualno usmerjenost bi radi utelesili. »Tovrstna kultura naj bi torej ustvarila simulacijo, ki producira vtis neobstoječe realnosti – simulira nekaj, kar ne obstaja. Prav tovrstno eksperimentiranje in z njim povezana maškarada promovira vedno večjo zavest o problemih spolov in lahko prispeva k daljši destabilizaciji načinov, na podlagi katerih v vsakdanjem življenju konstruiramo oba spola« (Praprotnik 2003: 77).

Oblakova opisuje virtualno prakso imenovano 'trgovanje s spolom' (ang. *gender swapping*), ki je značilna za japonski sistem Habitat. Med poldrugim milijonom 'realnih' uporabnikov in uporabnic je razmerje med spoloma štirje moški proti eni ženski, v samem sistemu pa je razmerje med spoloma trije moški proti eni ženski. Iz tega sledi, da se precejšen delež moških preoblači v ženske (Oblak 1998: 93).³³

Moški se v IRC-klepetalnicah ali – nekoliko redkeje – v forumih s pomočjo signifikantnih (simbolnih) jezikovnih elementov »preoblačijo« v ženske in obratno. Motivacije, ki sprožajo takšno ravnanje so različne. Ljudi na primer žene radovednost, kako se bodo »počutili« kot ženske oziroma moški. Ženske se pogosto želijo izogniti eksplicitnim seksističnim izjavam, namenjenim njim, spet

³³ »Ali kot je izjavil neki moški, ko je opisoval svoje izkušnje z virtualnim svetom: Virtualna realnosti je lahko zanimiva le, če zmore imitirati realnost. Poleg tega mora omogočati stvari, ki v realnosti niso možne. Zame so moji ženski liki zanimivi zato, ker lahko prek njih izrečem in počnem tisto, kar želim, če pa bi jih moški dejansko izrekel ali storil, bi delovale gnusno« (Turkle v Oblak 1998: 93).

za druge pomeni tovrstna maškarada svojevrstno eksperimentiranje s seksualnostjo (Danet v Praprotnik 2003: 77).

Oblakova navaja Terry-evo in Calvert-ovo, ki ugotavljata, da naj bi »razmišljanje o spolu na področju virtualnega /.../ preseglo binarne delitve med moškimi in ženskami« (Oblak 1998: 89). Poraja se vprašanje, ali je identiteta definirana kot tretji spol v virtualnem prostoru sploh smiselna, če ni obremenjena s telesnostjo. »Če so fantje lahko dekleta, heteroseksualci lahko pripadniki queer kategorije, 'lezbe' lahko 'pedri' in se za dve lezbični ljubimki izkaže, da sta v resnici dva moška, potem 'hetero' ali 'queer', 'moško' ali 'žensko' postanejo kot označevalci identitete sporni« (McRae 1996).

Ne glede na zgornja razmišljanja, virtualna identiteta ni popolnoma prosta družbenih spon realnega sveta. Oblakova povzema ugotovitve Margaret Morse, da uporabniki v virtualnem prostoru oblikujejo in vzdržujejo odnose po istem vrednostnem vzorcu, ki ga upoštevajo v realnem življenju (Oblak 1998: 95). Uporabniki v virtualni prostor projicirajo zelo podobne želje, strategije in naučene socialno-psihološke vzorce, ki jih določajo tudi v realnosti. »Ženske se v virtualne skupnosti vključujejo kot v socialni svet, ki ga definirajo pretežno na podlagi lastnih izkušenj v širši kulturi. Rezultat tega prenosa preteklih izkušenj v prostore in med odnose virtualnih sfer je spolno diferenciran diskurz. Vzorci ženskega sodelovanja se zato v maločem razlikujejo od situacij, ki so značilne za svet realnih družbenih odnosov« (Oblak 1998: 86).

Če torej govorimo o spolu, moški in ženske ostajajo 'ujetniki in ujetnice svojega spola' (glej Praprotnik 2003: 143). Z vprašanjem spola torej lahko podvomimo v virtualno osvoboditev, saj »v teh prostorih kar mrgoli spolno pogojenih diferenciacij /.../. Zato lahko zavrnemo idejo o internetu kot alternativni kulturi« (Praprotnik 2003: 147). »Virtualna kultura je namreč del – in ne popolna alternativa – realne kulture« (Oblak 1998: 98).

»Spol postane glagol in ne samostalnik, prej pozicija, ki jo zavzamemo, kot nespremenljiva vloga, in v mnogih primerih kot vpliv, ki ga ima lahko posameznik na drugega« (McRae 1996).

5. SKLEPNE MISLI

Spol ni resničen, spol je realen.

»V toku prejšnjega stoletja je ideja tretjega spola prešla vznemirljivo pot od pejorativnega ideološkega sredstva za diskvalifikacijo političnih nasprotnikov do neizogibnega metodološkega orožja v raziskovanju odnosa med spolom in kulturo« (Šarčević 2006). Spol ni stabilen pojem, ni množica anatomske značilnosti, niti univerzalni niti unitarni odnos v kulturah. »Spol je močan ideološki aparat, ki producira, reproducira in legitimira odločitve in omejitve, ki so predvidene za določeno spolno kategorijo« (West in Zimmerman 2004: 167).

Spol je politična izbira in kot taka pravzaprav ambivalentna. Nakazuje, da je identiteta stvar politike. Stvar zunanjih oblastnih diskurzov in institucij v neodeterminističnem froucault-jevskem smislu ter hkrati dejanje, ki je notranje psihično motivirano. Gre za most med dvema pogledoma na identitetno politiko, med dvema tradicijama, med zunanjim in notranjim pristopom. Spolna identiteta ni dokončno biološko determinirana, ni ahistorična in ni univerzalna. Lahko je pozicija, ki jo nekdo zavzame in politično deluje. Če navedem Goffmanove besede: »To iz česa je človeška narava moških in žensk resnično sestavljena, je zmožnost učenja, proizvajanja in branja upodobitev moškosti in ženskosti in pripravljenost biti zvest planu prezentiranja teh podob; in to zmožnost imajo na podlagi tega, ker so osebe, ne moški ne ženske. Lahko bi rekli, da spolna identiteta ne obstaja. Obstaja le plan prikazovanja spola« (Goffman v Šarčević 2002).

Ali lahko na tej točki polemiziramo o tem, da je gibanje med spoli, gibanje po premici moči, kjer je simbolna pozicija moškega zmeraj na vrhu? Ali lahko rečemo, da ženska, ki ne izbere predpisanega spola, to stori zaradi želje po večji družbeni moči in avtonomnosti? Hkrati pa se poraja vprašanje, ali lahko za biološke moške, ki se odrečejo svojemu družbenemu moškemu spolu, trdimo ravno obratno. Če ostanemo pri ženskah, virdžina dokazuje, da to drži. Kar pa ne drži, je to, da si s tem, ko prehaja v moški družbeni spol, nadene moč in privilegije enakovredne moškim. V očeh svojih sovaščanov, kljub spoštovanju njene identitetne pozicije, obstaja dvom o njeni moškosti. Ravno privilegiji, ki jih ima kot tretji spol dokazujejo, da *esence svojega spola, ki je družbena, ne more preseči*.

Iz svojega spolnega 'habitusa' torej lahko prehajamo le v tretji spol. Izbira spola tako nikoli ni povsem osvobodjena. Nenazadnje se to kaže tudi v virtualnih skupnostih, kjer ravno vprašanje spola zavrne virtualno osvoboditev.

Kategorija spola je vselej vpisana v družbo. Lahko torej parodija Butlerjeve na temo 'pravega' spola ogrozi binarno kategorijo spola? Tudi, če razširimo število spolnih kategorij in se prestop tolerira, to še ne pomeni, da določil za nove kategorije spola ne bo. Družbena konstituiranost norm je vselej prisotna. Ali je možno ne delati spola? Po Garfinklu je kategorija spola *omnirelevantna*, kar pomeni, da katerem koli dejanju lahko pripišemo moško ali žensko naravo (glej Garfinkel v West in Zimmerman 2004: 158). Dokler bo družba razdeljena glede na 'esencialne' razlike med moškimi in ženskami, kjer je pozicioniranje v spolno kategorijo relevantno in vsiljeno, tako dolgo bo delanje spola neizogibno. »Delati spol pomeni delati razlike med ženskami in moškimi, ki niso naravne, esencialne ali biološke. Ko so enkrat te razlike konstruirane, so uporabljene zato, da podprejo esencialnost spolov« (West in Zimmerman 2004: 159). Veliko vlogo v potrošni družbi pri distribuciji teh razlik igrajo mediji, ki tržijo spol na vsakem koraku, tržijo tudi transgresijo, vendar nikoli 'spolne megle'.

Tema, da sta moški in ženska istega spola, je tabuizirana. »Delitev dela po spolu, se lahko razume kot 'tabu': tabu uperjen proti istovetnosti moškega in ženske, tabu, ki spola deli na dve izključitveni kategoriji, tabu, ki zastruje biološke spolne razlike in tako ustvarja družbeni spol« (Rubin 1983: 115). To vse je po besedah Levi-Straussa »sredstvo za vzpostavljanje recipročnega stanja odvisnosti med spoloma« (Levi-Strauss v Rubin 1983: 115). »Med moškim in žensko bodo predvsem še naprej ostajale razlike« (Beauvoir 2000: 586).

Transgresija spolnih norm utrjuje patriarhalni sistem. Že samo vprašanje, zakaj več žensk ne zamenja spola, pove, da transgresija spolnih norm ni rešitev spolne asimetrije. Če bi bil tretji spol res tako radikalno subverziven, bi patriarhalni sistem že zdavnaj 'romantično' uničil. Virdžina je empirični dokaz, da ga ne more. Pravzaprav ga utrjuje ravno kot izjema. Delanje (drugega) spola in s tem »fizična rekonstrukcija spolnih kriterijev odločilno prispeva k 'esencialnosti' naše spolne narave – kot ženske ali kot moškega« (West in Zimmerman 2004: 165). Patriarhalni krog je tako sklenjen. Še enkrat poudarjam, da virdžina ne ogroža nikogar in ničesar, le naše predstave o moškosti in ženskosti. Ne bom

pa zanikala, da je precej moje pozornosti pritegnila rešitev, ki jo je nakazala Butlerjeva. Zanimiva se mi zdi njena ideja, da je parodično posnemanje 'pravega spola' uspešna oblika subverzije spolnih norm. Menim, da se lahko s humorjem doseže več, kot si mislimo.

Omenila bi še eno rešitev, ki se mi je porodila ob prebiranju literature. Izvorni razlog za spolno delitev in asimetrijo, naj bi bilo dejstvo, da so izključno ženske tiste, ki lahko rojevajo potomce. Ali je torej v dobi medicinskih čudežev samo še vprašanje časa, da bodo moški lahko zanosili? Mislim, da ne. Ta čas je po mojem mnenju že zdavnaj pretekkel. Zmožnost rojevanja je eden tistih privilegijev, ki bo biološkim ženskam vedno 'radodarno' prepuščen.

Politika družbenih spolov je prepoznana kot ključna za organizacijo družbenega življenja, ne zato, ker se je pojavila šele ob koncu prejšnjega stoletja, temveč zato, ker družbeni spol ohranja ključno vlogo skozi celotno človeško zgodovino. Grško mitologijo polnijo legende o spremembah spola in interseksualnosti, pomota o identiteti matere je podlaga homerski epiki, Biblija se prične z dramo o prepoznanju spolne razlike, ki je plod vednosti in ne fizične realnosti. To je le nekaj primerov, ki nas opominjajo na to, da sta družbeni spol in spolna identiteta stara toliko, kolikor je stara civilizacija. Misli Monique Wittig se mi zdijo utopične, ko pravi, da bo »razredni boj med ženskami in moškimi ukinil tako moške kot ženske« (Wittig 2000: 65–66). Menim, da družbe, ki bi se odpovedala kategoriji spola, ne bo, vendar pa bi temu dodala, da mogoče ni napačno verjeti, da se bo družba približala spolni enakovrednosti. »Človek mora vladavini svobode izbojevati zmago znotraj danega sveta; in za to najvišje zmagoslavje je med drugim nujno, da moški in ženske onkraj svojih naravnih razliknosti uveljavijo nedvoumno medsebojno bratstvo« (Beauvoir 2000: 587). Zaenkrat se tudi te misli zdijo utopične, a vendarle nujno potrebne.

Fenomen virdžine je v vseh pogledih bližji, kot se zdi.

6. LITERATURA

- Backer, Berit (2003): *Behind stone walls: changing household organization among the Albanians of Kosova*. Dostopno na http://www.esiweb.org/pdf/kosovo_%20backer_behind_stone_walls.pdf (27. avgust 2008).
- Beauvoir, Simone de (1999): *Drugi spol 1*. Ljubljana: Delta.
- Beauvoir, Simone de (2000): *Drugi spol 2*. Ljubljana: Delta.
- Bertoša, Mislava (2005): On the Language Transgression of the Sex/Gender Binary and Linguistics: A Very Brief Overview. V Amir Hodžić in Jelena Poštić (ur.): *Transgressing gender: two is not enough for gender (e)quality*, 226–238. Zagreb: CESI.
- Bordo, Susan (2004): The body and the reproduction of femininity. V Michael S. Kimmel (ur.): *The gendered society reader*, 309–326. Oxford: Oxford University Press.
- Bornstein, Kate (1999): *Spolni izobčenci: o moških, ženskah in nas ostalih*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Bourdieu, Pierre (2001): *Masculine domination*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, Judith (2001): *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana: ŠKUC.
- Clow, Kenneth E. in Donald Baack (2004): *Integrated Advertising, Promotion, & Marketing Communications*. New Jersey: Pearson Education, Inc.
- Cucchiari, Salvatore (1981): The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band. V Sherry B. Ortner in Harriet Whitehead (ur.): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, 31–79. Cambridge: Cambridge University Press.

- Durham, Mary Edith (1909): *High Albania*. Dostopno na http://www.viaggioadriatico.it/ViaggiADR/biblioteca_digitale/titoli/scheda_bibliografica.2007-06-08.2982349717/?searchterm=high%20albania (2. avgust 2008).
- Fausto-Sterling, Ann (1992): *Myths and Gender: Biological Theories about Women and Men*. New York: Basic Books.
- Foucault, Michael (2000): *Zgodovina seksualnosti 1*. Ljubljana: ŠKUC.
- Friedl, Ernestine (1983): Spor o determinantama polnih uloga. V Žarana Papić in Lydia Sklevicky (ur.): *Antropologija žene*, 35–53. Beograd: Prosveta.
- Goldman, Robert in Stephen Papson (1996): *Sign wars: the cluttered landscape of advertising*. New York, London: The Guilford Press.
- Grémaux, Rene (1996): Woman Becomes Man in the Balkans. V Gilbert Herdt (ur.): *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, 241–281. New York: Zone Books.
- Herdt, Gilbert (1996): Preface. V Gilbert Herdt (ur.): *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, 1–20. New York: Zone Books.
- Južnič, Stane (1993): *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede (Knjižna zbirka Teorija in praksa).
- Južnič, Stane (1998): *Človekovo telo med naravo in kulturo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede (Knjižna zbirka Teorija in praksa).
- Klein, Naomi (2001): *No logo: no space, no choice, no jobs*. London: Flamingo.
- Kuhar, Roman (2007): Intervju s Sabrino P. Ramet: »Ne morem več na moško stranišče!«. *Revija Narobe* okt(3), 8–11.
- La Ferla, Ruth (2006): *Scent of a Person*. Dostopno na http://www.nytimes.com/2006/03/23/fashion/thursdaystyles/23UNISEX.html?page_wanted=1&_r=1 (22. avgust 2008).

- Leacock, Eleanor (1983): Položaj žene u egalitarnom društvu: implikacije po društveni razvoj. V Žarana Papić in Lydia Sklevicky (ur.): *Antropologija žene*, 215–251. Beograd: Prosveta.
- Martín-Alcoff, Linda (2006): *Visible Identities – Race, Gender and the Self*. New York: Oxford University Press.
- McRae, Shannon (1996): *Coming Apart at the Seams: Sex, Text and the Virtual Body*. Dostopno na http://www.uoc.edu/in3/hermeneia/sala_de_lectura/s_mcræ_coming_apart_at_the_seams.htm (22. avgust 2008).
- Mead, Margaret (1935): *Sex and temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow & Co.
- Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Henrietta L. (1999): Whatever happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology. V Henrietta L. Moore (ur.): *Anthropological theory today*, 151–171. Cambridge: Polity Press.
- Moss, Kevin (2002): *Jugoslovenski transseksualni heroji: »Virdžina« i »Marble ass«*. Dostopno na <http://www.fabrikaknjiga.co.yu/rec/67/327.pdf> (2. avgust 2008).
- Mrevlje, Neža in Katarina Župevc (2008): *Nenehno teženje, vztrajanje pri spremembi, subverzivnosti*. Dostopno na <http://www.kula.si/CasopisKula/Kula-index.htm> (2. avgust 2008).
- Oblak, Tanja (1998): Virtualni potrošniki v preobleki. *ČKZ XXVI*(189), 85–99.
- Ortner, Sherry (1983): Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?. V Žarana Papić in Lydia Sklevicky (ur.): *Antropologija žene*, 152–183. Beograd: Prosveta.
- Ortner, Sherry in Harriet Whitehead (1981): Introduction: Accounting for sexual meanings. V Sherry Ortner in Harriet Whitehead (ur.): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, 1–27. Cambridge: Cambridge University Press.

- Papić, Žarana in Lydia Sklevicky (1983): Predgovor. V Žarana Papić in Lydia Sklevicky (ur.): *Antropologija žene*, 5–34. Beograd: Prosveta.
- Praprotnik, Tadej (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*. Ljubljana: ISH.
- Preves, Sharon E. (2002): *Sexing the Intersexed: An Analysis of Sociocultural Responses to Intersexuality*. Dostopno na <http://www.aissg.org/PDFs/Preves-Sexing-2001.pdf> (22. avgust 2008).
- Rahne, Alexander (2007): *She's the Man*. Dostopno na <http://www.citypaper.com/film/story.asp?id=14641> (22. avgust 2008).
- Roscoe, Will (1993): How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. V Gilbert Herdt (ur.): *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, 329–372. New York: Zone Books.
- Rubin, Gayle (1983): Trgovina ženama – beleške o 'političkoj ekonomiji' polnosti. V Žarana Papić in Lydia Sklevicky (ur.): *Antropologija žene*, 91–151. Beograd: Prosveta.
- *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (2008). Dostopno na <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (22. avgust 2008).
- Sturken, Marita in Lisa Cartwright (2001): *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Šarčević, Predrag (2002): *Sex and Gender Identity of »Sworn Virgins« in the Balkans*. Dostopno na <http://www.udi.org.yu/articles/genderPS.pdf> (22. avgust 2008).
- Šarčević, Predrag (2006): *Virdžina – žena koje nema*. Dostopno na <http://www.queeria.com/Trans.aspx?id=3632> (22. avgust 2008).
- Šelih, Alenka, Milica Antič Gaber, Alenka Puhar, Tanja Renner, Rapa Šuklje in Marta Verginella (2007): *Pozabljena polovica: Portreti žensk 19. in 20. stoletja na Slovenskem*. Ljubljana: Založba Tuma.

- Šterk, Karmen (1998): *O težavah z mano: antropologija, lingvistika, psihoanaliza*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze, Študentska založba.
- *Ustava RS*. Ur.l. RS 001-02/89-2/75. Dostopno na <http://www.dz-rs.si/?id=150&docid=28&showdoc=1> (2. avgust 2008).
- West, Candace in Don H. Zimmerman (2004): Doing gender. V Michael S. Kimmel (ur.): *The gendered society reader*, 150–168. Oxford: Oxford University Press.
- Westfall, Joseph (2000): *What is cyberwoman?: The Second Sex in Cyberspace*. Dostopno na <http://www.springerlink.com/content/x2653j20151q2160/?p=e43c58c5e40a455e8eb86383585e02dc&pi=3> (22. avgust 2008).
- Wittig, Monique (2000): *Eseji*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
- Young, Antonia (2000): *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*. Oxford, New York: Berg.
- Žižek, Slavoj (2007): *Nasilje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Analecta.