

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Katja Hohler

Spolno obeleženo telo in fenomen zapriseženih devic

Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Katja Hohler

Mentorica: izr. prof. dr. Alenka Švab

Spolno obeleženo telo in fenomen zapriseženih devic

Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

*Zahvaljujem se mamon, atiju in seko veliki za podporo in spodbudne besede na študijski poti,
prijateljem za smeh in mentorici za njen čas in nasvete.*

Spolno obeleženo telo in fenomen zapriseženih devic

Fenomen zapriseženih devic, živečih v odmaknjenih predelih severne Albanije, Črne gore, Kosova in Metohije, nam govori o družbeni in kulturni skonstruiranosti spola. Tam je ženskam, živečim v strogo patriarhalnih družbah, ki temeljijo na patrilokalnosti in patrilinarnem sorodstvenem sistemu, v točno določenih okoliščinah dopuščena družbena transformacija spola. Te družbe so v primerih pomanjkanja moških oziroma moških potomcev z vidika reproduciranja družbe zelo ranljive in se zatekajo k instituciji zapriseženih devic kot mehanizmu za ohranjanje ravnovesja. V diplomskem delu bom raziskovala koncept telesa kot spolno obeležene entitete, predstavila bom nekatere poglede na družbeno skonstruiranost spola in skušala pokazati, da je sam "biološki spol" že vselej družbeno in kulturno skonstruiran. Da ne obstaja izvirna družbenospolna identiteta, bo pokazal tudi koncept paradije, ki ga znotraj svoje teorije performativnosti spola vpelje Judith Butler. V drugem delu bom predstavila institucijo zapriseženih devic, prve evidentirane primere pojava in kulturni kontekst, v katerem jih najdemo, vlogo žensk v patriarhalnih družbah določenih predelov Balkana ter različne tipe zapriseženih devic. Prav tako bom predstavila poskuse pojasnitve pojava, ob tem pa se bom spraševala, kaj nas lahko fenomen zapriseženih devic nauči o spolu.

Ključne besede: telo, družbeni spol, performativnost družbenega spola, zaprisežene device.

The gendered body and the phenomenon of sworn virgins

The phenomenon of sworn virgins living in north Albania, Montenegro, Kosovo and Metohija talks to us about gender being socially and culturally constructed. These women are allowed - although living in strict patriarchal societies, based on patrilocality and patrilineal descent - to change their gender under certain circumstances. From the point of view of social reproduction these societies are highly vulnerable when there are no male descendants and therefore resort to the institution of sworn virgins as a mechanism of maintaining *status quo*. I will explore the concept of gendered body and will try to show that sex itself is always socially and culturally constructed. With the help of Judith Butlers theory of gender performativity and her concept of parody I will show that there is no such thing as an essential gender identity. In the second part I will try to present the institution of sworn virgins in more detail, including the first known cases of this phenomenon, the role of women in these Balkan societies, different types of sworn virgins and some attempts to explain the phenomenon itself, all the while asking myself what can sworn virgins teach us about gender.

Key words: body, gender, gender performativity, sworn virgins.

KAZALO

1 UVOD	6
2 SPOLNO OBELEŽENO TELO.....	8
3 FENOMEN ZAPRISEŽENIH DEVIC	17
3.1 Prvi zapisi.....	17
3.2 Kulturni kontekst.....	18
3.2.1 <i>Kanun in krvno maščevanje</i>	19
3.2.2 <i>Kanun in vloga ženske</i>	19
3.3 Virgjinéshě	21
3.4 Poskusi razlage pojava	24
3.5 Primeri zapriseženih devic	26
4 SKLEP.....	30
5 LITERATURA.....	32

1 UVOD

Zdravorazumsko dojemanje spolov se vrti okoli prepričanja, da obstajata dva spola – moški in ženski. Moški so od žensk fizično drugačni (merilo za razlikovanje so v prvi vrsti spolovila), biološke razlike med enimi in drugimi pa rezultirajo tudi v drugih ne-bioloških razlikah med spoloma (recimo v vedenju in sposobnostih, ki se jim pripisuje ženskost/moškost) in to vse je popolnoma naravno in samoumevno. Prepričanja kot na primer, da so moški močnejši, hitrejši, racionalnejši od žensk so predstavljena kot dejstva, ki jih sploh ni potrebno utemeljevati, ker tako pač je. V kolikor pa bi bila potrebna argumentacija, bi se najprej zatekli k telesnim razlikam med enimi in drugimi. Spolna dihotomija je utemeljena na teh razlikah.

Zaradi problematičnosti tovrstnega razmišljanja o spolu so v začetku 70. let 20. stoletja feministične teoretičarke vpeljale koncept družbenega spola kot analitične kategorije, ki bi razlikovala med biološkimi razlikami med ženskami in moškimi ter ideološko uporabo le-teh za razvoj in ohranjanje spolne hierarhije. Danes študije spolov zavzemajo neesencialistično pozicijo, kjer je spol družbeno in kulturno skonstruiran in se ga ne da zreducirati na raven biologije (Švab 2002; Pilcher in Whelehan 2004; Connell 2009).

O družbeni in kulturni skonstruiranosti spola govori tudi fenomen zapriseženih devic ali virdžin z območja Balkana, natančneje iz odmaknjenih predelov severne Albanije, Črne gore, Kosova in Metohije. Tam je ženskam, živečim v strogo patriarhalni družbi, v določenih okoliščinah dopuščena transformacija spola zaradi specifičnih socialno-ekonomskih razmer. Te balkanske patriarhalne družbe, ki temeljijo na patrilokalnosti in patrilinarnem sorodstvenem sistemu, so v primerih pomanjkanja moških oziroma moških potomcev z vidika reproduciranja družbe zelo ranljive in se zatekajo k instituciji zapriseženih devic kot mehanizmu za ohranjanje ravnovesja (Young 1998 in 2000; Šarčević 2006). Vprašanje pa je, kaj nas lahko fenomen balkanskih zapriseženih devic nauči o spolu.

V prvem delu bom predstavila koncept telesa kot spolno obeležene entitete, skozi ločevanje med biološkim in družbenim spolom bom na kratko predstavila nekatere poglede na družbeno skonstruiranost spola in se pri tem vprašala, kaj je sploh naravnega v svetu spolov. S pomočjo izbranih neesencialističnih teorij bom skušala pokazati, da je sam "biološki spol" kulturno skonstruiran oz. da ga kot "naravnega" spola pravzaprav ni (Butler 2001; Švab 2002). Videli bomo tudi, da družbeni spol nima neke esence ali bistva, temveč da je dejanje oz. performans,

ki se ponavlja. Da ne obstaja neka izvirna družbenospolna identiteta, bo pokazal tudi koncept paradije, ki ga vpelje Judith Butler (2001) znotraj svoje teorije performativnosti spola.

V drugem delu bom predstavila institucijo zapriseženih devic, prve evidentirane primere pojava in kulturni kontekst, v katerem jih najdemo, vlogo žensk v patriarhalnih družbah določenih predelov Balkana, različne tipe zapriseženih devic in poskuse pojasnitve pojava. Drugi del bom zaključila z nekaj primeri danes živečih virdžin iz različnih krajev, ki so spremenile spol iz različnih razlogov. Upam, da bodo ti pokazali, da sam fenomen skriva mnoštvo različnih zgodb in usod ter da gre za edinstven pojav, ki ga je zelo težko klasificirati.

2 SPOLNO OBELEŽENO TELO

Za delitev med spoloma se zdi, da "tako pač stvari stojijo", kot pravimo včasih, ko govorimo o nečem, kar je tako normalno, naravno, da je že neizogibno.

Bourdieu

Da bi lahko govorili o spolu, ne moremo mimo telesa in obratno. Razpon predstav o telesu znotraj študij spola lahko razdelimo v tri široko definirane kategorije: telo kot narava (*body as nature*), telo kot družbeni konstrukt (*body as socially constructed*) in utelešenje (*embodiment*) kot tretjo kategorijo. Znotraj perspektive "telo kot narava" je telo pojmovano kot naravna, biološka entiteta, ki determinira neenakosti oziroma razlike med ženskami in moškimi. Teorije¹, ki razumejo telo kot družbeno konstruirano, poudarjajo družbene in kulturne vidike telesa napram biološkim. Kategorija "utelešenja" pa prinaša razumevanje telesa kot naravne fizične entitete, ki je proizvedena skozi kulturne in diskurzivne prakse. Telo izpostavlja kot nedokončano entiteto, ki je ves čas izpostavljena delovanju kulture, in je, kot taka, lahko razumljena samo skozi kulturo (Pilcher in Whelehan 2004, 6–9). Nam bo pri izbrani temi v največjo pomoč kategorija družbeno skonstruiranega telesa, ki pa je neločljivo povezana z družbeno konstrukcijo spolov.

V kolikor se podamo v kakršnokoli analizo spolov, že v samem začetku naletimo na razlikovanje med biološkim ter družbenim spolom. Biološki spol, kot pove že samo ime, izpostavlja anatomske razlike med spoloma, medtem ko koncept družbenega spola izpostavlja njegovo družbeno konstrukcijo. "Družbeni spol se nanaša na način, kako se družba spopada s telesom in njegovo kontinuiteto, ter na posledice, ki jih ima to spopadanje na naša zasebna življenja in na kolektivno usodo" (Connell 2009, 11).

¹ V manj "strogih" inačicah socialnega konstruktivizma (na primer pri teorijah socializacije), je obstoj naravnega fizičnega telesa sicer priznan, a primarno kot objekt interpretacije in pripisovanja pomena. Znotraj teh pristopov najdemo koncept 'skritega' telesa kot dejanske, fizične entitete, ki se ne spreminja skozi prostor in čas in nad katero kultura nima učinka. V nasprotju pa bolj "strogi" pristopi socialnega konstruktivizma poudarjajo pomen kulture in reprezentacij, posebno v okvirju jezika in diskurza, do točke, kjer telo kot dejanska fizična entiteta popolnoma izgine (Pilcher in Whelehan 2004, 7–8).

Sam koncept družbenega spola (*gender*), kot ga uporabljamo danes, je prišel v pogosto rabo v začetku 70. let 20. stoletja. Uporabljalo se ga je kot analitično kategorijo za razločevanje med biološkimi razlikami med spoloma in način, kako se le-te uporablja za določanje vedenja in sposobnosti, ki se jim pripisuje "moškost" in "ženskost". Razlog za tovrstno afirmacijo razlike med družbenim spolom in biološkim spolom je ležal v želji po argumentiranju, da se je fizične in mentalne učinke bioloških razlik pretirano poudarjalo, in sicer z namenom ohranjanja patriarhalnega sistema kakor tudi za ustvarjanje zavesti med ženskami, da naravno bolj ustrezajo "domačim" vlogam (*domestic roles*) (Pilcher in Whelehan 2004, 56). Feministične teoretičarke so zato predlagale strogo razločevanje med biološkim spolom kot biološkim dejstvom oz. razliko med moškim in ženskim telesom, ter družbenim spolom kot družbenim dejstvom oz. razliko med moškimi in ženskimi vlogami ali pa moškimi in ženskimi osebnostmi (Connell 2009, 57). Začnimo z biološkim spolom.

Južnič meni, da je telo najbolj razpoznaven indic vsake identitete². "V telesu se 'vidimo' in v njem nas 'vidijo' drugi" (Južnič 1998, 41). Spolno identiteto pa vidi kot najpomembnejši del telesne identitete - človek je ženskega ali moškega spola. Ta temeljna različnost, povezana z deljenimi prokreacijskimi vlogami, ta različnost v kompatibilnosti, ima tudi identifikacijsko daljnosežne posledice. Ne gre le za različnost telesa, njegovih morfoloških oblik, temveč gre za fiziološke razlike in vsemu temu družba in kultura dodajata pomene, s katerimi se spolni dimorfizem³ prevaja v spolno dihotomijo (Južnič 1993, 45). Pravi, da obeležje spola določajo tako primarni spolni znaki (spolovila in rodila), ki so neposredno vpleteni v deljenost prokreativnih vlog, kot tudi sekundarni spolni znaki (npr. prsi, boki, razlike v dlakavosti itd.), a pri tem prepoznava problematičnost poudarjanja razlik: "Fiziologija je tako zelo razpoznavna v divergentnosti, da prav to vodi k poudarjanju razlik v določenih dualističnih izpostavah, ki peljejo k mnogim simboličnim polarizacijam in nemalokrat k izrazitemu

² Ta je sestavljena iz avtoidentifikacije, t.j. tiste identitete, ki jo posameznik samemu sebi pripiše, o kateri sodi, da mu pripada, da je le njemu lastna ter identifikacije, ki je posamezniku določena, kar pomeni, da mu jo prisodi ali določi družba ter je taka identiteta družbeno dodeljena in priznana ali celo vsiljevana skozi položaj, ugled, pravice in dolžnosti, ki so družbeno opredeljene (Južnič 1993, 11).

³ 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. (Južnič 1998, 132).

poudarjanju neenakosti, ki se rada prevesi v neenakopravnost med spoloma" (Južnič 1998, 43). Kljub temu, da izhaja iz biologije, ne pozabi poudariti, da je spol v veliki meri kot stanje različnosti med ženskostjo in moškostjo družbeni in kulturni konstrukt, saj družba in kultura spolno identiteto "dogotovita in učvrstita". Razlike, ki dejansko obstajajo, so torej zgolj izhodišče za ženskost in moškost, utemeljita pa ju družba in kultura (Južnič 1998, 44–45).

Po drugi strani Simone de Beauvoir v Drugem spolu pravi: "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" (Beauvoir 2000, 13). Biti moški ali ženska torej ni vnaprej določeno stanje. Gre za "postajanje" (*becoming*), stanje nenehne izgradnje, ko pravi Simone de Beauvoir. Čeprav pozicija ženske ni preprosto paralelna, velja ta princip tudi za moške. Moški se ne rodi, temveč mora to še postati (Connell 2009, 5). Za Beauvoirjevo je družbeni spol "konstruiran", vendar ga v svoji formulaciji implicira kot instanco, ki si lahko prisvoji en ali drug družbeni spol, kar pa še ne pomeni, da je povsem svojevoljen oziroma, da ga lahko reduciramo na obliko izbire. Sama pravi, da ženska "postane", vendar to vedno postane s kulturno prisilo, ki pa ne izhaja iz "biološkega spola". V svoji razlagi ne skuša trditi, da je "nekdo", ki je postal ženska, tudi nujno ženskega spola. Če "je telo situacija", kakor trdi, se ne moremo vrniti v telo, ki ga ne bi že vseskozi interpretirali kulturni pomeni. Zato biološkega spola ne moremo označiti kot prediskurzivno anatomsko dejanskost (Butler 2001, 20). Kot bomo videli kasneje, je biološki spol po definiciji vselej že družbeni.

Večina družbenih diskusij o družbenem spolu poudarja dihotomijo. Izhajajoč iz domnevnega biološkega razkoraka med moškim in ženskim telesom spol definirajo kot družbeno in psihološko razliko, ki ustreza temu razkoraku, gradi na njem oz. jo ta razkorak povzroča. V njegovi najpogostejši rabi, družbeni spol pomeni kulturno razliko med ženskami in moškimi, ki je osnovana na biološki delitvi med enimi in drugimi. Jedro te ideje tvorita *dihotomija* in *razlika*. Problem zdravorazumske definicije družbenega spola kot odraza naravnih razlik ni v tem koliko pozornosti se namenja telesu ali pa spolni reprodukciji, temveč v tem, da se skuša biološko kompleksnost in prilagodljivost stlačiti v koncept dihotomije, ter da se kulturne vzorce razlaga kot posledico telesnih razlik (Connell 2009, 9–11). Tudi Predrag Šarčević (2006) problematizira laično razmišljanje o spolni diferenciaciji, kjer se praviloma trdi, da je človeški svet razdeljen na dva in samo dva spola, pri čemer morajo biti tudi vse njune

značilnosti, fizično-biološke ter socialno-kulturne, polarizirane. Tako smo se navadili, da tudi tiste lastnosti, ki so nedvomno rezultat delovanja kulture in družbe (npr. spolna delitev dela) razumemo kot "naravne".

Moška in ženska telesa resda razvijajo specializirane organe (maternico, testise, prsi) in določene fiziološke razlike, kot na primer hormonsko ravnovesje v krvi ali pa menstrualni cikel pri ženskah. Ne moremo torej zanikati, da se reproduktivni sistem moškega in ženske razlikuje, a med spoloma sicer najdemo skromne fizične razlike. Ni sporno to, ali so moška in ženska telesa reproduktivno gledano drugačna, sporno je to koliko pomena se tem razlikam pripisuje (Connell 2009, 51–52). Dominacija namreč zahteva razliko; tako trditve, da so si ženske in moški različni, postanejo temelj za razvoj in ohranjanje spolne hierarhije oziroma za sistem dominacije, ki daje prednost moškim pred ženskami (Lorber in Martin 2007, 7).

Feministične avtorice so proučevale področja, kjer so telesa ključnega pomena, in ugotovile, da družbena konstrukcija moških in ženskih lastnosti predstavlja moške kot superiorne. Predstave o telesih in telesnih zmogljivostih proizvajajo družbene prakse, ki rezultirajo v družbenospolno obeleženih telesih. Te predstave in prakse ter njihovi telesni rezultati ne proizvajajo zgolj vidnih razlik med ženskami in moškimi, temveč hkrati reproducirajo hierarhijo oz. spolni stratifikacijski sistem, v katerem so moška telesa kot superiorna ženskim (Lorber in Martin 2007, 7). Avtorice ne zanikajo obstoja telesnih razlik med ženskami in moškimi, temveč trdijo, da je veliko, če ne večina, uporab teh razlik ideoloških; zato nasprotujejo uporabi teh telesnih razlik med spoloma za okoriščanje moških in izključevanje ali zatiranje žensk. Med njimi obstajajo različni pogledi na to, koliko in na kakšen način se moška in ženska telesa razlikujejo, vse pa nasprotujejo trditvam, da telesne razlike med spoloma potrjujejo superiornost moških, ter poudarjajo, da so pri nekaterih zadevah ženske boljše od moških in da so moški v nekaterih zadevah boljši od žensk. Izpodbijajo pa trditve, da razlike med ženskami in moškimi zahtevajo od njih, da zasedajo različne družbene položaje in imajo drugačne možnosti v družbi. Menijo, da so trditve o telesnih razlikah med ženskami in moškimi družbene in ne biološke narave, kar pomeni, da družba, tako kot dajo posamezniki nase oblačila, daje na telesa kulturna prepričanja o telesih. To počne skozi družbenospolna prepričanja (*gendered beliefs*) in prakse, ki so del družbenega spolnega reda (Davis v Lorber in Martin 2007, 17).

Družbeni svet konstruira telo kot spolno zaznamovano resničnost in kot čuvarja načel seksualizirajočega videnja in delitve. Ta utelešeni družbeni program zaznavanja se nanaša na vse stvari sveta, predvsem pa na telo samo v njegovi biološki resničnosti; ta program ustvarja razliko med biološkima spoloma v skladu z načeli mitskega videnja sveta, ukoreninjenega v arbitrarnem odnosu dominacije moških nad ženskami, ki je samo, skupaj z delitvijo dela, vpisano v realnost družbenega reda. Biološka razlika med spoloma, zlasti anatomska razlika med spolnimi organi, se tako lahko zdi kot naravna utemeljitev družbeno konstruirane razlike med spoloma in še posebej spolne delitve dela. Ker načela družbenega videnja konstruirajo anatomsko razliko in ker ta družbeno konstruirana razlika postane temelj in jamstvo naravnega videza družbenega videnja, ki ga utemeljuje, imamo tako opraviti z odnosom krožne vzročnosti. "Ta zapira misel v samoumevnost razmerij dominacije, vpisanih v objektivnost v obliki objektivnih delitev in hkrati tudi v subjektivnost v obliki kognitivnih shem, ki, organizirane v skladu s temi delitvami, organizirajo zaznavanje teh objektivnih delitev" (Bourdieu 2010, 12–13).

Bourdieu skuša prikazati mehanizem preobrata razmerja med vzrokom in učinkom, s pomočjo katerega se družbena konstrukcija spola naturalizira. Resda obstajajo vidne razlike med ženskim in moškim telesom, ki postanejo najbolj nesporno zagotovilo pomenov in vrednosti, a nujnost biološke reprodukcije nikakor ne določa simbolne organizacije spolne delitve dela in postopoma tudi vsega naravnega in družbenega reda. Arbitrarna konstrukcija biološkega, še zlasti moškega in ženskega telesa, njegovih rab in funkcij, zlasti v biološki reprodukciji, je tista, ki omogoča navidez naravno utemeljenost androcentričnega pogleda na delitev spolnega dela in na spolno delitev dela, ter s tem na delitev celotnega vesolja. "Moški sociodiceji daje posebno moč dejstvo, da kopiči in zgošča dve operaciji: utemeljuje razmerje dominacije, s tem ko ga vpiše v biološko naravo, ki je tudi sama naturalizirana družbena konstrukcija" (Bourdieu 2010, 27).

Kot vidimo, študije spolov zavzemajo neesencialistično pozicijo, po kateri je spol družbena in kulturna konstrukcija, ki je ne moremo zreducirati na biologijo. Ženskost in moškost nista univerzalni in nespremenljivi kategoriji, ampak diskurzivne konstrukcije, kar pomeni, da nas zanimajo raznolike moškosti in ženskosti v času in prostoru. Razumevanja spolov ter organizacija spolnih razmerij se vse skozi zgodovino spreminjajo, hkrati pa tudi znotraj konkretne družbe obstajajo različne konstitucije moškosti in ženskosti. Spol tako ni stabilna in enotna kategorija, ampak se vseskozi spreminja (Švab 2002, 202).

Če želimo razumeti odnos med družbenim in biološkim spolom, si moramo zastaviti pomembno vprašanje, kot to stori Švabova (2002, 204): "Kako misliti skozi pomene, ki jih pripisujemo naravnemu in kaj pravzaprav sploh je naravno v kontekstu človeškega, družbenega sveta?" Biološki spol je vedno že družbeno konstruiran in to, kar razumemo kot naravno, vedno že družbena konstrukcija; zato tudi ne obstaja ena sama definicija naravnega. Spolna identiteta ne odraža naravnega stanja biti, ampak je stvar reprezentacije. Razlikovanje med biološkim in družbenim spolom tako ne vzdrži, saj "biološkega spola", ki ne bi bil družben, sploh ni (Barker v Švab 2002, 204).

Mnogi si napak razlagajo, da pojmovanje o konstruiranem družbenem spolu kaže na določen determinizem pomenov družbenega spola, ki so vpisani na anatomske različna telesa, pri čemer so telesa razumljena kot pasivni prejemniki neizprosnega kulturnega zakona. Ko neko "kulturo", ki "konstruira" družbeni spol, razumemo v razmerah takšnega zakona ali sklopa zakonov, se nam zdi, da je družbeni spol ravno tako določen in nespremenljiv, kot je biološki spol, pri čemer usoda ni več biologija, temveč kultura. Zdi se, da je polemika o pomenu konstrukcije nasedla na konvencionalno filozofsko nasprotje med svobodno voljo in determinizmom. V takih okvirih je "telo" videti kot pasivni medij, na katerega se vpisujejo kulturni pomeni, ali kot instrument, s katerim prisvajalna in interpretativna volja določa kulturni pomen zase. Toda "telo" samo je konstrukcija, kakor tudi nešteto "teles", ki konstruirajo domeno subjektov, ki jih obeležata družbeni spol. Ne moremo reči, da imajo telesa pomenljiv obstoj še preden so zaznamovana z družbenim spolom (Butler 2001, 20–21).

Razlika med biološkim in družbenim spolom, katere prvotni namen je spodbijanje formulacije biologija-je-usoda, podpira argument, da je ne glede na kakršno koli biološko nedotakljivost, ki naj bi jo imel biološki spol, sam družbeni spol kulturno konstruiran. Družbeni spol torej ni vzročna posledica biološkega spola niti ni tako navidezno nespremenljiv kot biološki spol:

Če ima družbeni spol kulturne pomene, ki jih predpostavlja spolno obeleženo (*sexed*) telo, potem ne moremo reči, da družbeni spol izhaja iz biološkega spola na en sam način. Če razliko med biološkim in družbenim spolom pripeljemo do logičnega konca, nam pokaže radikalno diskontinuiteto med spolno obeleženi telesi in kulturno konstruiranimi družbenima spoloma. Če za trenutek predpostavimo, da je binarni biološki spol stabilen, to ne pomeni, da bo konstrukcija "moških" pripeta izključno na moška telesa ali da bodo "ženske" interpretirale le ženska telesa. Še več, četudi sta biološka spola videti nesporno binarna po svoji morfologiji in konstituciji, ni

nobenega razloga za domnevo, da bi tudi družbeni spola morala ostati dva. Predpostavka o binarnem sistemu družbenega spola implicitno vzdržuje prepričanje, da družbeni spol posnema biološkega; tako je družbeni spol odsev biološkega ali je kako drugače omejen z biološkim spolom. Če konstruirani položaj družbenega spola teoriziramo kot radikalno neodvisnega od biološkega spola, sam družbeni spol postane prosto drseč izum: zato bi lahko moški in moškost označevala tudi žensko telo kot moško, ženska in ženskost pa moško telo kot žensko (Butler 2001, 18).

Za biološki spol velja, da je stabilen, medtem ko je družbenih spolov lahko več in so različno pripeti na biološki spol, pri čemer pa je "biološki spol" ravno toliko kulturno konstruiran kot družbeni spol. Obstaja torej v bistvu samo družbeni spol. "Družbenega spola ne smemo razumeti kot zgolj kulturni vpis pomena na že prej dani biološki spol; družbeni spol mora označiti tudi sam proizvodni aparat, s katerim se vzpostavi sama biološka spola" (Butler 2001, 19).

Judith Butler spol omenja kot normo, vendar hkrati opozarja, da slednje ni isto kot dejati, da obstajajo normativni vidiki ženskosti in moškosti. Spol namreč ni točno to, kar nekdo »je« ali kar nekdo »ima«. Če spol predstavlja normo, potem ga lahko razumemo kot mehanizem, ki proizvaja in normalizira moškost in ženskost skupaj z vmesnimi oblikami hormonskih, kromosomskih, psihičnih in performativnih modusov. Tako binarna matrika moškost – ženskost, ki naj bi jo predstavljal spol, kot vse druge permutacije spola, ki v to binarnost ne sodijo, so del spola kot njegova najbolj normativna instanca. Meni, da prav predpostavka o binarnem sistemu družbenega spola implicitno ohranja prepričanje o mimetičnem odnosu družbenega spola do biološkega. Ker pa je družbeni spol v odnosu do biološkega spremenljiv in neodvisen, se ob tem zastavlja vprašanje, kaj je biološki spol. In če je biološki spol tudi kulturno konstruiran, potem ni razlike med biološkim in družbenim spolom. Še dlje od tega izpelje misel, da je družbeni spol pravzaprav performans (Butler v Lah 2008, 3).

Družbeni spol ni dejstvo, temveč je dejanje. Kot v drugih obrednih družbenih dramah, akcija družbenega spola zahteva performans, ki se ponavlja. Ponavljanje je hkrati ponovna izvedba in ponovno izkustvo sklopa že družbeno vzpostavljenih pomenov ter vsakdanja in ritualizirana oblika njihove legitimacije. Performans je speljan s strateškim ciljem ohranitve družbenega spola v binarnem okviru. Družbenega spola ne moremo konstruirati kot stabilno identiteto ali lokus instance, iz katerega izhajajo razne akcije; družbeni spol je identiteta,

pretanjeno skonstruirana v času in s stiliziranim ponavljanjem dejanj postavljena v zunanji prostor (Butler 2001, 149).

Performans destabilizira same razlike med naravnim in umetnim, globinskim in površinskim ter notranjim in zunanjim, razlike, v katerih skoraj vedno deluje diskurz⁴ družbenih spolov. Družbeni spol je kot strategija preživetja v prisilnih sistemih performans z očitno kaznovalnimi posledicami. Medsebojno ločena družbena spola sta v sodobni kulturi del "učlovečenja" posameznic in posameznikov; pravzaprav praviloma kaznujemo tiste, ki jim spodleti prava izvedba svojega družbenega spola. Ni "bistva", ki bi ga družbeni spol izražal ali popredmetil, ne objektivnega ideala, h kateremu bi težil – in ker družbeni spol ni dejstvo, idejo o njegovem obstoju ustvarjajo njegova razna dejanja, brez katerih ga sploh ne bi bilo. Torej je družbeni spol konstrukcija, ki praviloma zakriva svoj nastanek; molče sprejeti kolektivni sporazum o performiranju, proizvodnji in vzdrževanju medsebojno ločenih in polarnih družbenih spolov kot kulturnih fikcij je zakrit s prepričljivostjo te proizvodnje – in s kaznijo, ki poskrbi za nestrinjanje z vero vanjo; konstrukcija "izsili" naše prepričanje o svoji nujnosti in naravnosti (Butler 2001, 148–149).

Pojmovanje izvirne ali prvotne družbenospolne identitete je pogosto parodirano v kulturnih praksah preobleke (*drag*), navzkrižnega preoblačenja (*cross-dressing*) in seksualne stilizacije identitet možače in punce. Razmerje med "posnemanjem" in "izvirnikom" ponuja namig, kako bi lahko preoblikovali odnos med primarno identifikacijo – to je izvirnimi pomeni, pridanimi družbenemu spolu – in poznejšim izkustvom družbenega spola. Preoblačenje pri oponašanju

⁴ Ali bosta družbeni ali biološki spol nespremenljiva ali svobodna, odloča diskurz, ki hoče postaviti določene meje analize ali zaščititi nekatere humanistične doktrine kot nujne za sleherno analizo družbenega spola. Mesto nedotakljivosti tako "biološkega" kot "družbenega" spola ali samega pomena "konstrukcije" kaže, katere kulturne možnosti je mogoče ali ni mogoče mobilizirati v kateri koli nadaljnji analizi. Meje diskurzivne analize družbenega spola predpostavijo in že vnaprej zasedejo možnosti za družbenospolne konfiguracije, ki si jih je v kulturi mogoče predstavljati in jih uresničiti. To ne pomeni, da je katera koli oziroma vsaka možnost predpisovanja družbenega spola odprta, temveč pomeni, da meje analize pokažejo meje diskurzivno pogojene izkušnje. Meje so vedno postavljene v okvirih hegemonega kulturnega diskurza, temelječega na binarnih strukturah, ki se kažejo kot jezik univerzalne racionalnosti. Omejitev je torej že del področja družbenega spola, področja, ki ga jezik konstruira kot takega, ki si ga lahko predstavljamo (Butler 2001, 21).

družbenega spola implicitno razkriva posnemovalno strukturo samega družbenega spola – kot tudi njegovo kontingentnost. Pojemovanje družbenospolne parodije ne predpostavlja obstoja izvirnika, ki bi ga parodične identitete posnemale. Parodija je pravzaprav parodija na samo pojemovanje izvirniku. Družbenospolna parodija razkriva, da je izvirna identiteta, po kateri se ravna družbeni spol, posnetek (*imitation*) brez izvirnika:

Neprestana premestitev konstituira spremenljivost identitet, kar kaže na odprtost za ponovno pomenjanje in rekontekstualizacijo; parodična proliferacija hegemono kulturo in njene kritike prikrajša za trditve o naturaliziranih ali esencialističnih identitetah. Čeprav so družbenospolni pomeni, prevzeti v parodičnih slogih, seveda del hegemonie in mizogine kulture, so s parodično rekontekstualizacijo vseeno denaturalizirani in mobilizirani. Kot posnetki, ki učinkovito premestijo pomen izvirnika, posnemajo mit o sami izvirnosti. Na mestu izvirne identifikacije, ki je determinirajoči vzrok, lahko družbenospolno identiteto razumemo drugače kot osebno/kulturno zgodovino sprejetih pomenov, podrejeno sklopu posnemovalnih praks, ki prečno kažejo na druge posnetke in skupno konstruirajo iluzijo o prvotnem in notranjem sebstvu, ki mu je pripisan družbeni spol, ali parodirajo mehanizem te konstrukcije (Butler 2001, 146–147).

Parodično ponavljanje družbenega spola izpostavi tudi iluzijo o družbenospolni identiteti kot nedostopni globini in notranji substanci (Butler 2001, 155).

Judith Butler je možnost "subverzije identitete" razvila s pomočjo koncepta performativnosti. Kategorije biološkega spola, družbenega spola in seksualnosti naturalizira šele vztrajno ponavljanje stiliziranih telesnih dejanj – tistih, ki so dovoljena, ker pričajo o koherentnosti omenjenih kategorij, denimo o sovpadanju ženskega telesa z ženstveno vlogo in heteroseksualnostjo (Butler v Hvala 2011). Na performativnost družbenega spola oziroma fluidnost družbenospolno obeleženih teles opozarja tudi fenomen zapriseženih devic z Balkana.

3 FENOMEN ZAPRISEŽENIH DEVIC

3.1 Prvi zapisi

Prve zapise o posebnem tipu ženskega celibata v kombinaciji z delno ali popolno inverzijo družbenega spola, značilnem za določene dele Balkana, dobimo v začetku druge polovice devetnajstega stoletja. Milorad Medaković, avtor ene od prvih etnografskih monografij o Črni gori, je leta 1855 zabeležil primer dekleta iz klana Rovci, po imenu Milica, ki je zaprisegla, da se, ker ni imela nobenega brata, ne bo nikoli poročila in da bo svojemu očetu služila kot nadomestilo za sina. Ta nenavadna "fant-punca", kot ji sam pravi, je nosila moške obleke in orožje, kadila tobak, bila v moški družbi in vsi v njenem klanu so jo obravnavali kot pravega moškega (Šarčević 2006).

Nekaj let kasneje je znani avstrijski albanolog Johann Georg von Hahn odkril podobne primere družbene transformacije spola v severnem delu Albanije. V svojem potopisu *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, objavljenem na Dunaju leta 1867, je opisal štiri albanska dekleta iz klana Mirdita, ki so se javno odrekla poroki in se odločila, da postanejo moški v socialnem smislu. To "spremembo spola" je spremljalo prevzemanje moškega imena, striženje las, nošenje moških oblačil in orožja ter pridobitev večine moških privilegijev tako v zasebnem kot javnem življenju. Za razliko od Medakovića, ki v primeru Milice ni videl ničesar drugega kot samo še eno od številnih 'posebnosti' klanskega življenja Črnogorcev, je Hahn v svojih primerih videl izvirno albansko družbeno institucijo, katero bi težko našel v kateremkoli drugem delu sveta (Šarčević 2006).

Medaković in Hahn sta opisovala pojav, ki ga geografsko gledano najdemo prvenstveno v prostoru severne Albanije, Črne gore ter na Kosovem in Metohiji, tj. na območjih, kjer sta se najdlje obdržala patriarhalni način življenja in rodovno-plemenska ureditev družbe. Etnično gledano najdemo pojav med srbskim in črnogorskim prebivalstvom na eni strani in albanskim prebivalstvom na drugi. Pojav je zastopan znotraj vseh treh religij, ki jih najdemo na tem območju, tj. pravoslavne, katoliške in islamske (Šarčević 2006).

3.2 Kulturni kontekst

Antonia Young v svojem delu *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins* označi ruralno družbo severne Albanije kot strogo patriarhalno, patrilokalno, eksogamno in patrilinearno, kar pomeni, da v tej družbi dominirajo moški, katerih žene prihajajo iz drugih vasi, da dedovanje poteka po moški liniji in da so vse družbene enote oz. gospodinjstva osnovana na vodstvu moških, ki so v to vlogo rekrutirani že ob rojstvu. Pleme ali klan (*fis*) tvorijo potomci istega moškega prednika. Značilne so velike družine in skupno gospodinjstvo (*shtëpia* ali *zadruga*), ki pa ima svojega poglavarja imenovanega *zot i shtëpies*⁵ (Young 2000, 13–14). Prebivalci, ki naseljujejo doline severnega dela Albanije, so znani tudi kot Gegi in se primarno ukvarjajo z živinorejo. Naselja so razmejena s hribovji, še pomembneje pa med njimi obstajajo družbene razmejitve. Vsak klan poseljuje svoj jasno definiran in od drugih razločen teritorij, ki v večini primerov sovпада z dolino enega izmed vodotokov (Whitaker 1981, 2).

Backerjeva albansko organizacijo družine poimenuje "patriarhalni trikotnik", njeni elementi pa so kot rečeno patrilinearnost, vaška eksogamija in dedovanje po moški liniji. Moški tako postanejo glavni subjekti družbe, kar pa v smislu družbene interakcije rezultira v strogem nadzoru nad ženskami. Omejevanje vloge žensk ni zgolj posledica strahu pred izgubo družbene moči, temveč posledica sistema kot takega (Backer v Young 2000, 14).

Kljub poskusom centralizacije iz Beograda in Tirane tekom 20. stoletja in režimu Enverja Hoxhe, ki je nasprotoval podeželskemu družbenemu redu in religiji, ostaja podeželsko življenje, še posebej med Gegi, v znamenju mreže eksogamnih patrilinijskih klanov. Brez nacionalno uveljavljenega pravnega sistema med tamkajšnjimi prebivalci prevlada običajno pravo (Littlewood 2002, 3–4). Odnosi med klani so regulirani skozi institucijo krvnega

⁵ Poglavar je tisti, ki deduje posest, zastopa gospodinjstvo na vaških sestankih, nadzoruje družino, upravlja s posestjo (jo vzdržuje in varuje), odloča o nakupih in prodajah, sprejema odločitve za celoten klan (tradicionalno od 60 do 100 članov, danes nekje od 15 do 20 članov), še posebej tiste odločitve, ki so povezane z družinsko častjo, poroko, izobrazbo in/ali poklici članov družine. Na vlogo poglavarja je vezan največji prestiž (Young 1998).

maščevanja, na katero je vezana cela serija pravil, ki se prenašajo iz roda v rod (Whitaker 1981, 2).

3.2.1 Kanun in krvno maščevanje

Antonia Young v svojem članku *Sworn virgins: cases of socially accepted gender change* iz leta 1998 poroča, da v goratih predelih severne Albanije ljudje še vedno živijo po načelih Kanuna oz. po pravilih Leka Dukagjina, ki so jih prvič zapisali v začetku 20. stoletja. Kanun vsebuje 1263 členov, ki se navezujejo na ruralno življenje, cerkev, družino, posest, zemljo, delo, čast in zakon. Najbolj znan pa je po normiranju izjemno ritualiziranih krvnih maščevanj (*gjakmarrje*) (Young 1998).

Ne glede na to, kako se krvno maščevanje med dvema klanoma začne, njegovo nadaljevanje skoraj neizogibno postane del javne sfere. Ko spor rezultira v smrti, se srajco umorjenega moškega obesi in ko posušena kri porumeni, nastopi čas da se ga maščuje. Moški predstavnik njegovega klana opravi povratni umor zato, ker to mora storiti. Pripravi zasedo, ustreli moškega člana nasprotnega klana, in ga (kot določa Kanun) obrne na hrbet ter položi svojo pištolo k njegovi glavi. Nato se vrne nazaj k svoji družini in pošlje nevtralno sporočilo o svojem dejanju družini umorjenega in hkrati zahteva obdobje premirja oz. *bese*. V času bese se udeleži pogreba in bedi ob svoji žrtvi, ob koncu bese pa začne čakati na lastno smrt ali na smrt katerega drugega moškega člana svoje družine" (Littlewood 2002, 4). Pri tem Youngova (1998) poudarja, da posamične smrti niso razumljene kot umori, temveč kot dostojanstven način, kako svoji družini povrniti izgubljeno čast.

3.2.2 Kanun in vloga ženske

*"Ženska je vreča, narejena da vzdrži."
(Kanun)*

Izrazito tradicionalno družbo severne Albanije, kot je obstajala do prvih desetletij 20. stoletja, bi z lahkoto označili kot patriarhalno⁶. Ruralni in gorati predeli severne Albanije so dlje

⁶ Patriarhalnost dobesedno označuje vladavino moškega vodje v določeni družbeni enoti (npr. družina ali pleme). Patriarh, ki je tipično starešina, ima legitimno moč nad ostalimi v družbeni enoti, tudi nad drugimi moškimi (posebej mlajšimi) ter nad vsemi ženskami in otroci. Od začetka 20. stoletja

obdržali patriarhalne vrednote. Ženske iz teh predelov so se poročale v gospodinjstva, ki so jih nadzorovali moški in prevzemale težka domača in kmetijska opravila (Doja 2010, 10).

V *Kanunu* je podan detajlni opis spolne delitve dela. Medtem, ko so moški tradicionalno prevzemali vsa težka fizična opravila (npr. sekanje drv, košnja, sejanje, žetev, varovanje posesti in živine), komunikacijo z gosti, pitje in kajenje z gosti in varovanje družinske časti, so bile naloge ženske rojevanje in vzgoja otrok, kuhanje, čiščenje hiše, da skrbi za moške in goste (vključno z umivanjem nog), da skrbi za vodo in les za kurjavo, da skrbi za proizvodnjo mlečnih izdelkov in njihovo prodajo na tržnici. Zadolžene so tudi za hrambo in predelavo živil, obdelavo volne, pranje in krpanje oblačil, šivanje oblačil za družino in za prodajo ter vezenje. Hkrati pa morajo v določenih obdobjih in situacijah (krvna maščevanja, žetev) opravljati še tradicionalno moška opravila (Young 1998).

V svojem vsakdanjem življenju morajo ženske izkazovati ponižnost do svojega moža in do drugih moških v klanu. Tako na primer ne smejo prve začeti pogovorov, jedo pa lahko šele takrat, ko so moški že siti. Čeprav lahko predpostavljamo, da obstajajo izjeme, še posebej znotraj nuklearnih družin, ženske v svojem javnem življenju izkazujejo spoštovanje do svojih mož, kakor tudi do svojih sinov, ko le-ti dosežejo status odrasle osebe, tj. ko začnejo nositi orožje (Whitaker 1981, 3). Moški je namreč tisti, ki da hiši ime, ščiti družinsko čast, vodi družino in deduje posest. On je subjekt, ženska pa objekt, ne glede na to, kako pomembna je njena vloga in naloge, ki jih opravlja. Svojemu možu služi predvsem za zagotavljanje potomstva in kot nagrada ter simbol njegove časti. To je ideal prave ženske (Doja 2010, 10–17).

Ženske so v *Kanunu* slabo zastopane; ne morejo biti tarče krvnih maščevanj, ne morejo dedovati in ne morejo zavrniti dogovorjene poroke; do poroke morajo ostati device, nato pa se podrežati moževim zahtevam. Kot piše v *Kanunu*: "*Ženska je vreča, narejena da vzdrži.*" Ženska je lastnina svojega moža, katere prvenstvena naloga je rojevanja in vzgoja otrok (Whitaker 1981, 5).

Glede na to, da so ženske izvzete iz krvnega maščevanja, se lahko bolj svobodno gibljejo izven doma, medtem ko so se moški pogosto primorani skrivati. Iz tega razloga ženske

pa se je znotraj feminističnih teorij začel uporabljati ta koncept za označevanje družbenega sistema moške dominacije nad ženskami. (Pilcher in Whelehan 2004, 93).

pogosto prevzemajo glavno odgovornost pri kmetijskih opravilih (Amery in Gobčević v Whitaker 1981, 6). Samo v izjemnih primerih, ko je dela preveč za žensko populacijo in obe strani udeleženi v spor pristaneta na premirje, se lahko moški tudi čez dan svobodno gibljejo izven doma (Whitaker 1981, 6).

Med Gegi so torej vloge moških in žensk zelo jasno razmejene. Kljub temu pa lahko ženska v določenih okoliščinah opusti svoj spol, prevzame moško obleko in po zaprisegi k večni deviškosti začne živeti kot moški v vseh aspektih, pri čemer je tudi obravnavana kot moški s strani drugih (Whitaker 1981, 2). V ameriški in britanski antropologiji se za te ženske najpogosteje uporablja izraz zaprisežene device (*sworn virgins*).

3.3 Virgjinéshë

V različnih krajih se pojavljajo različni izrazi za isti fenomen. Zraven izraza zaprisežena devica in virdžina, ki se najpogosteje uporabljata pri nas, se pogosto uporabljajo še izrazi *Vaze e betuar*⁷, *Mashkull*⁸, *Virgjinése*⁹, "*sworn virgin*"¹⁰, *muskobani*¹¹, *ostajnica*¹², *tombelija/basa/harambasa*¹³, *tobelija*¹⁴, *zavjetovana djevojka*¹⁵ (Young 1998).

V preteklosti je bilo več poskusov, da se tem izrazom pripiše kvalitativne razlike, pri čemer bi različni izrazi označevali različne tipe tega nevsakdanjega pojava, a so se izkazali za neuspešne. Za tem edinstvenim in institucionaliziranim fenomenom se namreč skriva mnoštvo individualnih zgodb in usod, ki se v marsičem pokrivajo, a so hkrati pogosto različnih značajev, kar še dodatno oteži poskuse, da bi se jih jasno klasificiralo (Šarčević 2006).

⁷ Albanski izraz, ki se navezuje na tiste primere žensk, za katere je bila odločitev, da postanejo zaprisežene device, sprejeta v času njihovega otroštva ali celo ob rojstvu, zaradi pomanjkanja sinov.

⁸ Albanski izraz, ki je v uporabi v okolici Shkodra.

⁹ Albanski izraz 'zaprisežena deviškosti'.

¹⁰ Najpogostejši izraz med ameriški in britanskimi antropologi.

¹¹ Srbski izraz – 'moški-ženska'.

¹² Srbski izraz za 'tista-ki-ostane'.

¹³ Črnogorski izrazi.

¹⁴ Izraz prihaja z območja Bosne in Hercegovine in pomeni 'zavezana z obljubo'.

¹⁵ Hrvaški izraz za zapriseženo devico.

Povedanemu navkljub pa bi rada izpostavila dve značilnosti, ki sta praviloma spremljevalki pojava: transvestizem in zaobljuba k celibatu. Začnimo z obleko.

Skorajda ni kulture, v kateri se ne bi z obleko sporočala spolna pripadnost. Obleka lahko spremeni človeka in njeno menjanje ali spreminjanje je lahko tudi spreminjanje identitete, vsaj v smislu prirejanja in prenašanja. V transformacijski pomen obleke še posebej verjamejo tisti, ki z obleko najavijo temeljite spremembe v svojem življenju. (Južnič 1993, 247–251).

Za albansko prebivalstvo, ki sledi *Kanunu*, je obleka izjemno pomemben spolni označevalec. Moški nosijo hlače, zapestne ure in pokrivala. Ženske nosijo krila, predpasnike, rute in v nekaterih bolj tradicionalnih naseljih tudi tančice. Torej, če se ženska *oblači* kot moški, potem *je* moški (Jolique 2005).

Grémaux poudari, da tovrstni ženski transvestizem (*cross-dressing*), ki je značilen za tradicionalne družbe Balkana, kot praksa omogoča trajnejše in bolj institucionalizirano družbeno 'prehajanje'. Zadeva namreč prehajanje med spolnimi identitetami in ne zgolj transvestizem. Posameznica prevzame moško socialno identiteto in to z odobravanjem družine in širše skupnosti (Grémaux 1996, 242).

Pomembno vlogo pri zapriseženih devicah pa igra tudi deviškost. Deviškost je po svoji 'naravi' izjemno dvoumno in protislovno stanje človeka, ki se mu ne pripisuje niti moškosti, niti ženskosti, temveč kombinacijo obojega. Deviškost, ki se nadaljuje v odraslost, predstavlja anomalijo v svetu plodnih odraslih. Device predstavljajo izziv za splošno konceptualizacijo ženskosti, katere osnovni potezi sta materinstvo in odvisnost od moškega. Poleg tega device ogrožajo jasno razmejitev med spoloma. Pri transvestitskih devicah z Balkana se prej omenjena dvoumnost in ambivalenca postopoma zmanjšata, saj se jih začne klasificirati kot "družbene moške" (*social men*), hkrati pa tudi zaradi zapovedi in prepovedi, ki se nanašajo na njihovo spolno vedenje (Grémaux 1996, 245–246).

Niti transvestizem niti deviškost pa nista nujni predpogoj, da se osebo začne klasificirati kot "družbenega moškega". Obstajajo primeri, kjer zaprisežene device nosijo samo dele moške obleke, ponavadi kapo, kar je dovolj zgovorno ali pa niti do te mere ne opustijo ženskih oblačil, kot tudi primeri, kjer se kriterija deviškosti ne upošteva; na primer, ko vlogo "družbenih moških" prevzamejo vdove ali ločenke, torej ženske, ki so že izpolnile svoj ženski

potencial skozi zakon in materinstvo. Takšni primeri samo še dodatno otežijo razpravo o ženskem transvestizmu in spolni inverziji na Balkanu kot unikatnemu fenomenu ali monolitski instituciji (Šarčević 2002).

Po mnenju Šarčevića (2006) je doslej najbolj celovito tipologijo pojava ponudila dr. Ljiljana Gavrilović, ki kot skupni imenovalec virdžin izpostavlja zaobljubo življenja v celibatu, na podlagi katerega pride do spremembe njihovega socialnega in, v nekaterih primerih, spolnega statusa. Zaobljuba je lahko začasna ali stalna, odvisno od vrste te zaobljube pa najdemo različne tipe virdžin:

V prvo skupino sodijo dekleta, ki se odrečejo pravici do zakonske zveze in postanejo virdžine zaradi pomanjkanje odraslih moških dokler njihove vloge ne prevzame eden izmed mlajših moških članov družine (v praksi ponavadi virdžinin mlajši brat ali nečak). Takšne zaobljube se praviloma ne daje v javnosti, temveč se dekleta samovoljno postrižejo in začnejo nositi moška oblačila, s čimer skupnosti naznanijo, da so prevzela status virdžine. V času trajanja zaobljube si pridobijo omejene pravne in poslovne pravice – lahko se na primer udeležujejo plemenskih skupščin, vendar brez glasovalne pravice. Kasneje se lahko poročijo, kar pa se v praksi skoraj nikoli ne zgodi.

V drugo skupino sodijo dekleta, ki se začasno zaobljubijo celibatu, ker so moški člani njihovih družin pod grožnjo krvnega maščevanja, zaradi česar so prisiljeni ostati v hišnem priporu in ne morejo opravljati svojih običajnih dejavnosti. S statusom virdžine se ta dekleta lahko ukvarjajo z dejavnostmi, ki jih sicer opravljajo samo moški. Po preteku zaobljube se lahko poročijo.

Tretji tip deklet se trajno odreče pravici do zakonske zveze; gre za albanska dekleta, ki se zaobljubijo celibatu, da bi prekinile zaroko. Prekinitev zaroke, v kolikor zahteva prihaja s strani ženske, je v albanski tradicionalni kulturi legitimen povod za krvno maščevanje. Zaobljuba se v tem primeru daje javno, po tem pa virdžina praviloma v celoti prevzame moško vlogo, tako v družini kot skupnosti, ter socialno identiteto moškega. V primeru, da prekrši zaobljubo in se poroči z drugim moškim, ima družina nekdanjega zaročenca vso pravico do krvnega maščevanja.

Četrty tip virdžin je še posebej zanimiv, saj se ne navezuje na device, temveč na razvezane ženske, ki se zaobljubijo, da se ne bodo več poročile; zaobljubo se poda v krogu obeh družin in nima javnega značaja. V kolikor se takšna ženska vnovič poroči, ima družina njenega bivšega moža pravico do krvnega maščevanja. Za ta tip je značilno, da si postrizžejo lase, vendar si ne spremenijo imena, in ponavadi ne nosijo moških oblačil. Gibljejo se pretežno v ženskem okolju, opravljajo večinoma ženska opravila, vendar se lahko družijo z moškimi.

Peti tip pa označuje dekleta, ki se zaobljubijo celibatu in prevzamejo identiteto moškega, ker v njihovi družina ni moških potomcev. Mnoge virdžine tega tipa so že ob rojstvu označene za "sina" in se jih od malih nog vzgaja kot fante. Tudi v tem primeru se zaobljuba ne daje javno; celo več, v takih primerih lahko biološki spol te osebe ostane popolna skrivnost v njihovem okolju. V javnem in zasebnem življenju imajo vse privilegije moških.

Glavni očitek tej klasifikaciji je ta, da predvideva veliko več institucionalnih pravil, kot jih je v resnici, ter da Gavrilovičeva sugerira, da v praksi obstaja zelo natančen mehanizem običajnega prava, ki se samodejno aktivira v vsakem izmed zgoraj naštetih situacij; gradivo s katerim razpolagamo pa tega ne potrjuje (Šarčević 2006).

Možen razlog za zaprisego, ki ga do zdaj še nismo omenili, bi lahko iskali v homoseksualnosti pri teh dekletih, a antropologi poudarjajo, da tradicije zapriseženih devic, z njenim poudarkom na celibatu, ne gre enačiti s homoseksualnostjo¹⁶. Po mnenju Antonie Young gre pravzaprav za obraten ekstrem, kjer na svoj način zaprisežene device spodbujajo patriarhat, saj podpirajo mentaliteto, da je lahko samo moški 'glava družine'. Kljub povedanemu pa bi tovrstna odločitev seveda lahko predstavljala izhod za ženske z homoseksualnimi nagnjenji (Young 1998; Bacatoros 2008).

3.4 Poskusi razlage pojava

Kar se tiče poskusov podajanja znanstvene razlage za pojav virdžin na Balkanskem polotoku, je bila pozornost raziskovalcev dolgo časa osredotočena predvsem na vprašanja o njihovem

¹⁶ Šele leta 1995 so v Albaniji ukinili zakon, ki je kaznoval že samo tiste, ki so izkazovali homoseksualna nagnjenja in to z zaporno kaznijo do desetih let in to samo za moške, saj si za ženske niso niti znali predstavljati, da bi lahko imele takšna nagnjenja (Young 1998).

izvoru in genezi, a so mnenja deljena. Nekateri avtorji podpirajo hipotezo, da pojav virdžin v 19. in 20. stoletju izvira iz daljne zgodovine, celo iz prazgodovine, medtem ko drugi iščejo izvor pojava v ne tako davni preteklosti in v specifičnih socialno-ekonomskih odnosih patriarhalnih klanov (Šarčević 2006).

Etnolog Mirko Barjaktarović tako pojav virdžin poveže s posebnimi potrebami in miselnostjo rodovno-plemenskih družb, v katerih se pojavlja. Zato na prvem mestu poudarja težnjo po tem, da se ohrani celotno premoženje družine, ter na drugem vzdrževanje družinskih kultov. V isti smeri se gibljejo tudi razlage Liljane Gavrilović, ki je mnenja, da institucija virdžin na nivoju širše skupnosti služi kot mehanizem za ohranjanje ravnovesja in preprečevanje poslabšanja obstoječih družbenih in gospodarskih odnosov (Barjaktarović in Gavrilović v Šarčević 2006).

Za avstrijskega zgodovinarja Karla Kaserja je bistvenega pomena izjemna ranljivost balkanskega patrilinearnega sorodstvenega sistema, kjer je nadaljevanje reprodukcije stalno ogroženo. Vloga virdžine je predvsem v tem, da nevtralizira to, čemur on pravi "strukturna napaka". Ker logika patrilinearnega sistema onemogoča, da bi to vlogo opravila kot ženska, se fikcija podaljšane moške linije ohranja z njeno simbolno transformacijo v moškega. Ta kompleksen konstrukt pa je bilo potrebno zaščititi z zaobljubo virdžine večni deviškosti, zato da ga ne bi uničilo morebitno rojstvo otroka tuje krvi. Ta razlaga prav tako kaže, na kakšen način in zakaj v balkanskih patriarhalnih družbah dajejo prednost elementom spolne kulture pred dejstvi spolne biologije (Kaser v Šarčević 2006).

René Gremoax je poskušal razumeti ta fenomen iz širše antropološke perspektive, metodološko strogo upoštevajoč socialni, kulturni in zgodovinski kontekst. Opozarja, da je socialni in s tem spolni status virdžin v tradicionalni balkanski kulturi zelo nejasen – da so razlike od primera do primera zelo velike in da ne obstaja neka dokončna oblika oz. nek koherenten in eksplicitno formuliran sistem pravil, na osnovi katerega bi se te osebe lahko z gotovostjo dalo identificirati kot osebe moškega, ženskega ali "tretjega" spola (Gremoax v Šarčević 2006).

3.5 Primeri zapriseženih devic

Pashe Keqi (glej Sliko 3.1) se je odločila, da postane moški pri starosti 20 let, ko je bil umorjen njen oče. Njeni štirje bratje, ki so nasprotovali komunistični vladi Enverja Hoxhe (ta je vladal 40 let do svoje smrti leta 1985), so bili bodisi zaprti ali mrtvi. Postati moški je bil edini način, če je želela preživljati svojo mati, 4 svakinje in njihovih pet otrok. Postrigla si je dolge lase, obleko zamenjala za očetove široke hlače, se oborožila z lovsko puško in prisegla, da se odpoveduje poroki, otrokom in spolnosti (Bilefsky 2008a). Pashe razlaga:

"Takrat je bilo bolje biti moški, saj so bile ženske in živali smatrane za eno in isto./.../ Zdaj imajo Albanke enake pravice kot moški in so celo močnejše. Mislim, da bi bilo danes zabavno biti ženska./.../Kot moški sem bila popolnoma svobodna, saj nihče ni vedel, da sem ženska. Lahko sem šla kamor koli sem hotela, in nihče si me ni upal obkladati s kletvicami, saj bi ga bila pretepla. Družila sem se samo z moškimi, zato niti ne vem, kako se pogovarjajo ženske" (Bilefsky 2008a).

Slika 3.1: Pashe Keqi



Vir: The New York Times (2008).

Diana Rakipi (glej Sliko 3.2) je postala zaprisežena devica zato, da bi lahko skrbela za svojih devet sester. Nikoli se ni počutila kot dekle: "Nikoli nisem nosila krila in noben me ni silil v to odločitev. Nihče ni zahteval od mene, da se tako oblačim. Sama sem to izbrala" (Becatoros 2008). "Vse moje življenje so me obravnavali kot moškega, vedno s spoštovanjem. Ne znam čistiti, ne znam likati, ne znam kuhati. To je delo za ženske" (Bilefsky 2008a).

Slika 3.2: Diana Rakipi



Vir: The Sidney Morning Harold (2008).

Qamile Stema (glej Sliko 3.3) je postala moški pri starosti 20 let. Ko je bila otrok, sta v Barkaneshu, vasi severno od Kruje, živeli dve zapriseženi devici. Stema se je odločila, da bo ostala doma in skrbela za svojo mamo, ko so se njene starejše tri sestre poročile in odselile od doma. Danes je zadnja zaprisežena devica v Barkaneshu. Kot pravi sama, je živela bolj svobodno, a tudi bolj osamljeno življenje: "Govorila sem z moškimi, potovala z njimi, celo dražila ženske. Ko sem šla na ples, sem plesala kot moški./.../Odločila sem se, da se ne bom nikoli poročila in nad svojo odločitvijo se ne pritožujem. Še posebej danes, ko so vsi stari

ljudje sami. Jaz sem sama in ne pritožujem se. Njihovi otroci so šli od doma in so na istem” (Becatoros 2008).

Slika 3.3: Qamile Stema



Vir: The New York Times (2008).

In še zgodbe Antonie Young s terena:

Pashke je osirotela pri enem letu starosti nakar sta jo vzgajala babica in stric. Kmalu po babičini smrti, ko je imela Pashke 18 let, so njenega strica odpeljali v bolnico v Shkoder, oddaljeno 80 kilometrov. Pashke je sedem mescev hodila dvakrat na mesec na obisk k stricu v bolnico, pri čemer je morala prepešaćiti večji del gorske poti. Čeprav sama nikoli ni spoznala kakšne zaprisežene device, se je zavedala, da ji po *Kanunu* tradicionalno pripada pravica, da to postane. Da bi se lahko podala na dolgo pot do strica, se je odrekla svojemu življenju kot ženska: "Dekle se ne bi moglo podati na takšno pot samo, moška obleka pa ti prisluži spoštovanje" (Young 1998).

Lule je bila deseti od enajstih otrok. Po sedmih hćerkah, je njena mama rodila dvojčka, pri čemer je eden kmalu zatem umrl. Pjeter, preživeli dvojček, je bil doobra razvajan in ni želel prevzeti odgovornosti, ki mu jih, kot edinemu sinu, nalaga tradicija. Lule je od nekdaj vedela,

da se ne želi poročiti. "Kot otrok sem vedno pobegnila, kadar so se prišli dogovarjati za mojo poroko." Sčasoma je postalo jasno, da Pjeter ni primeren za poglavarja in predstavnika na vaških sestankih, zato je po smrti staršev, leto dni potem, ko se je Pjeter poročil, Lule prevzela vodenje gospodinjstva. Svoje odločitve nikoli ni obžalovala: "Ne bi želela, da bi bilo kakorkoli drugače. Imam nadzor, imam veliko družino. Zemlje imamo dovolj, da lahko vsi od nje živimo, v kolikor se z njo dobro gospodari. Uživam v tem, da hodim na tržnico menjavat naše pridelke za druge potrebščine" (Young 1998) .

V majhni vasici izven kraja Bajram Curri, je gospodinjstvo Bujari vodila zaprisežena devica po imenu **Dilor**. Imela je dve sestri in nobenega brata, zaradi česar je pri osmih letih sprejela odločitev, da postane fant, da se nikoli ne poroči in da pridobi vse prednosti moškega načina življenja. Sklicala je sestanek, kamor je povabila vse svoje sorodnike in naznanila svojo odločitev. Kljub pomanjkanju navdušenja z njihove strani, je stala za svojo odločitvijo in si kmalu pridobila spoštovanje družine in sosedov. Po mamini smrti se je oče ponovno poročil in dobil sina Nikolo, a to ni vplivalo na njeno odločitev. Tudi po tem, ko se je Nikola poročil in dobil sina, je Dilor ostala predstavnica gospodinjstva na vaških sestankih. Pogosto so jo tudi prosili, da predstavlja svojo vas pri običaju dasmor (običaj, kjer gredo ženinovi svatje po nevesto), pri čemer je nosila xhamadan tj. izvezen obredni telovnik, ki ga nosijo moški na porokah (Young 1998).

Youngova je leta 1998 ocenila, da bi naj bilo v Albaniji še okoli sto zapriseženih devic.

4 SKLEP

V uvodnem poglavju sem se vprašala, kaj nas lahko fenomen balkanskih zapriseženih devic nauči o spolu. Prav gotovo nam lahko služi kot zgovorna ilustracija družbene skonstruiranosti spola, spremenljivosti družbenospolnih identitet in performativne narave spola.

Družbenospolna obeležena telesa so rezultat družbenih praks, ki jih proizvajajo naše lastne predstave o telesih. Tovrstne predstave in prakse proizvajajo in ohranjajo spolno hierarhijo, po kateri so moška telesa superiorna ženskim. Na primeru zapriseženih devic vidimo kako biološka razlika med spoloma – predvsem v smislu reproduktivnih funkcij – deluje kot naravna utemeljitev za razlikovanje med spoloma, še posebej na področju spolne delitve dela. Kot smo videli, Kanun podaja opis spolne delitve dela, po kateri moški prevzemajo npr. težja fizična opravila kakor ženske.

V kolikor bi moškost in ženskost veljala za nespremenljivi kulturno univerzalni kategoriji, bi bilo prehajanje med spoloma nemogoče. Še enkrat si sposodimo znane besede Simone de Beauvoir, ki pravi, da se ženska ne rodi, temveč to postane (Beauvoir 2000, 13). Če sledimo tej logiki, potem se tudi moški ne rodi, temveč to postane, kar se zgodi v primeru zapriseženih devic. To pa še ne pomeni, da lahko družbeni spol zreduciramo na obliko izbire, saj je vedno prisotna določena mera kulturne prisile.

Ugotovili smo, da je to, kar razumemo kot naravni spol, vedno že družbena konstrukcija. Kot poudarja Judith Butler, razmerje družbenega spola in kulture ni enako razmerju biološkega spola in narave. Družbeni spol je ravno tisto diskurzivno sredstvo, preko katerega se proizvajata in vzpostavljata "spolno obeležena narava" ali "naravni biološki spol" kot "prediskurzivna", predhodna kulturi in politično nevtralna. Proizvodnjo biološkega spola kot prediskurzivnega bi morali razumeti kot učinek aparata kulturne konstrukcije, ki ga označuje družbeni spol (Butler 2001, 19).

Teorija performativnosti spola zagovarja idejo, da ljudje nismo ženskega/moškega spola, temveč ženski/moški spol igramo. Ta nenehen proces igranja pa proizvaja občutek naravnosti spola. Nismo torej ženske in moški "po naravi", ampak smo v nenehnem stanju igranja družbenih vlog, kako biti ženska in kako biti moški. Biti ženska/moški ni "naravno dejstvo",

temveč je kulturni performans. S tem v mislih lahko rečemo, da zaprisežene device v bistvu posnemajo moški družbeni spol. Učinek le-tega pa se proizvaja skozi stilizacijo teles in ga je potrebno razumeti kot "vsakdanji način, na katerega telesne poteze, gibi in raznovrstni slogi konstituirajo iluzijo o stalnem sebstvu, ki mu je pripisan družbeni spol" (Butler 2001, 149).

Pojmovanje izvirne družbenospolne identitete je parodirano v instituciji zapriseženih devic, natančneje v kulturni praksi transvestizma oz. navzkrižnega preoblačenja (*cross-dressing*), ki omogoča trajen in institucionaliziran prehod k nasprotnemu družbenemu spolu. Kot že rečeno preoblačenje pri oponašanju družbenega spola implicitno razkriva posnemovalno strukturo samega družbenega spola. Družbenospolna parodija razkriva, da izvirne identitete ni in da je le-ta sama po sebi že imitacija.

Institucija zapriseženih devic pa kaže tudi na zakoreninjenost patriarhata v določenih predelih Balkana. Zakaj bi sicer obstajala unikatna družbena institucija, ki načrtno onemogoča in preprečuje vsakršno možnost, da bi ženska postala 'glava družine', tudi v skrajnih okoliščinah, kot je smrt poglavarja, pomanjkanje moških potomcev ipd. To bi namreč ogrozilo sam obstoj družbe, ki je osnovana na patrilokalnosti in patrilinearnem sorodstvenem sistemu. Z vidika funkcionalnosti družbene institucije, ki vnaša red v kaotično situacijo in ki omogoča ohranjanje ravnovesja, pa lahko rečemo, da je institucija zapriseženih devic v celoti smiseln izmislek.

5 LITERATURA

1. Beauvoir, Simone de. 2000. *Drugi spol* 2. Ljubljana: Delta.
2. Becatoros, Elena. 2008. Tradition of 'sworn virgins' dying out in Albania. *Die Welt*, 6. oktober. Dostopno prek: <http://www.welt.de/english-news/article2536539/Tradition-of-sworn-virgins-dying-out-in-Albania.html> (12. avgust 2012).
3. Bilefsky, Dan. 2008a. Albanian Custom Fades: Woman as Family Man. *The New York Times*, 25. junij. Dostopno prek: <http://www.nytimes.com/2008/06/25/world/europe/25virgins.html?pagewanted=all> (12. avgust 2012).
4. --- 2008b. At home with Albania's last sworn virgins. *The Sydney Morning Herald*, 27. junij. Dostopno prek: <http://www.smh.com.au/news/world/women-have-to-swap-genders-to-survive/2008/06/26/1214472673664.html?page=fullpage#contentSwap1> (17. avgust 2012).
5. Bourdieu, Pierre. 2010. *Moška dominacija*. Ljubljana: Založba Sophia.
6. Butler, Judith. 2001. *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
7. Connell, Raewyn. 2009. *Gender in World Perspective*. Cambridge: Polity.
8. Doja, Albert. 2010. Fertility Trends, Marriage Patterns and Savant Typologies in Albanian Context. *Journal of Family History* 35 (346). Dostopno prek: <http://jfh.sagepub.com/content/35/4/346> (14. avgust 2012).
9. Grémaux, René. 1996. Woman Becomes Man in the Balkans v *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, ur. Gilbert Herdt, 241–285. New York: Zone Books.

10. Hvala, Tea. 2011. Težave s queerom. *ProFemina*, 3. maj. Dostopno prek: http://profemina.eu/ProFemina-sadrzaj_specijalni_broj_zima-prolece_2011_files/Tea%20Hvala_TEZAVE%20S%20QUEEROM.pdf (11. avgust 2012).
11. Jolique. 2005. *Crossing Boundaries: Albania's Sworn Virgins*. Dostopno prek: http://www.jolique.com/gender/crossing_boundaries.htm (15. avgust 2012).
12. Južnič, Stane. 1993. *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede (Knjižna zbirka Teorija in praksa).
13. --- 1998. *Človekovo telo med naravo in kulturo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede (Knjižna zbirka Teorija in praksa).
14. Lah, Katja. 2008. *Reprezentacija ženske – umetnice v sodobnem slovenskem romanu*. Dostopno prek: http://philologicalstudies.org/index.php?option=com_content&task=view&id=163&Itemid=66 (10. avgust 2012).
15. Littlewood, Roland. 2002. Trauma and the Kanun: Two Responses to Loss in Albania and Kosova. *International Journal of Social Psychiatry* 48 (86). Dostopno prek: <http://isp.sagepub.com/content/48/2/86> (13. avgust 2012).
16. Lorber, Judith in Patricia Yancey Martin. 2007. The Socially Constructed Body: Insights From Feminist Theory. V *Illuminating social life : classical and contemporary theory revisited*, ur. Peter Kivisto, 226–244. Dostopno prek: http://www.sagepub.com/upm-data/16568_Chapter_8.pdf (10. avgust 2012).
17. Pilcher, Jane in Imelda Whelehan. 2004. *50 Key Concepts in Gender Studies*. London: SAGE Publications.
18. Šarčević, Predrag. 2002. *Sex and Gender Identity of "Sworn Virgins" in the Balkans*. Dostopno prek: www.udi.rs/articles/genderPS.pdf (13. avgust 2012).
19. --- 2006. *Virdžina – žena koje nema*. Dostopno prek: <http://gayecho.com/Trans.aspx?id=3632> (13. avgust 2012).

20. Švab, Alenka. 2002. "Divided We Stand" – teme in dileme študij spolov. V *Cooltura – uvod v kulturne študije*, ur. Aleš Debeljak, Peter Stankovič, Gregor Tomc in Mitja Velikonja, 195–210. Ljubljana: Študentska založba.
21. Young, Antonia. 1998. *Sworn Virgins: Cases of Socially Accepted Gender Change*. Dostopno prek: <http://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/aeer/article/view/687/780> (10. avgust 2012).
22. --- 2000. *Women who become men: Albanian sworn virgins*. New York: Oxford.
23. Whitaker, Ian. 1981. "A Sack for Carrying Things": The Traditional Role of Women in Northern Albanian Society. *Anthropological Quarterly* 54 (3). Dostopno prek: <http://www.jstor.org/stable/3317892> (13. avgust 2012).