

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nina Perger

**Vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi  
identitetami**

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2019

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nina Perger

Mentorica: prof. dr. Alenka Švab

**Vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi  
identitetami**

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2019

## **Zahvala**

*... na prvem mestu in najbolj osebam, ki so sodelovale v raziskavi. Kakršnakoli bolj eksplicitna in deskriptivna omemba njihovega doprinosa k pričujočemu delu bo neizogibno nezadostna.*

*... mentorici dr. Alenki Švab in članicam Centra za socialno psihologijo, še posebej dr. Tanji Kamin, dr. Mirjani Ule, dr. Metki Mencin Čeplak in dr. Andreji Vezovnik.*

*... dr. Milici Antić Gaber, dr. Slavku Gabru in dr. Veroniki Tašner za vse diskusije in druge oblike podpore (vključno s približevanjem in spoznavanjem s P. Bourdieujem), ki jih sicer ne gre formalizirati v različnih statusih – saj jih presegajo –, so pa zagotovo pomembne na neki drugi ravni.*

*... Niki, najbolj enostavno, a kljub temu polno – za vse.*

## **IZJAVA O AVTORSTVU**

## Vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami

### Povzetek

Doktorska disertacija analizira vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami. Pri tem kot nebinarne spolne in seksualne identitete obravnava tiste identitete, ki se umeščajo izven družbeno prevladujočega spolnega in seksualnega binarizma, torej heteroseksualnih in gejevskih oziroma lezbičnih identitet (v polju seksualnega) oziroma moškega in ženskega spola. Gre torej za raznolike identitete (npr. aspolnost, spolna fluidnost, aseksualnost, kvir), katerih prisotnost, pa tudi proliferacijo, že beležijo raziskave, opravljene v tujini, v manjši meri pa tudi v Sloveniji. V dotičnem delu sledimo tovrstnim pojavnostim nebinarnih identitet in analiziramo vsakdanje življenje nebinarnih akterk, pri čemer se osredotočamo na posamične aspekte, ki smo jih na ozadju študija literature prepoznale kot relevantne in še posebej pomenljive. Raziskovalna vprašanja se tako osredotočajo na naslednje dimenzije vsakdanjega življenja: 1) načini opomenjanja nebinarnih identitet, kjer nas zanima to, kakšne pomene pripisujejo akterke lastnim nebinarnim spolnim in/ali seksualnim identitetam; 2) procese samoprepoznavanja kot nebinarne akterke, ob upoštevanju tega, da sta spolni in seksualni binarizem družbeno prevladujoča, kar otežuje dostopanje do raznolikih tipov resursov, s pomočjo katerih se lahko sploh lahko prepozna kot nebinarna; 3) izkušnje z družbeno misrekognicijo in strategije upravljanja z njo, kjer nas je zanimalo to, kakšnih tipov misrekognicije so deležne nebinarne akterke in kako s temi izkušnjami upravljajo; 4) pomen varnejših intersubjektivnosti pri upravljanju s širše družbeno misrekognicijo; in 5) pomen nevarnejših intersubjektivnosti pri upravljanju s širše družbeno misrekognicijo.

Raziskovalna vprašanja so uokvirjena z bourdiejevskim konstruktivističnim strukturalizmom, ki nam omogoča prepoznavati, misliti in obravnavati teže doksičnega in samoumevnega, vključno z njegovo konstitutivno dimenzijo spolno in seksualno binarnih shem percepcij in klasifikacij. S pomočjo Bourdieuja in njegovih temeljnih konceptov obravnavamo prelome in zamike shem percepcij in klasifikacij, vključno s samopercepcijo in samoklasifikacijo, ter sankcioniranja, discipliniranja, ki jih tovrstni zamiki porajajo v družbenem okolju, strukturiranem z binarnimi shemami percepcij in klasifikacij. Ob naslanjanju na bourdiejevski konstruktivistični strukturalizem in njegovo nadgradnjo, npr. skozi dela Wacquanta in L. McNay, skušamo vzporedno misliti tudi njegov potencial za obravnavo praks vsakdanjega življenja, njihove obteženosti z objektivnimi pogoji oziroma družbenimi strukturami, ter njihove transgresije oziroma herezije. Pri tem se naslanjamo tudi na Bourdiejev koncept razklanega habitusa, ki ga skušamo s pomočjo empiričnih podatkov nadgraditi, še posebej v smislu pogojev in konfiguracij vsakdanjega življenja, ki iz zamikov na ravni vsakdanjega življenja porajajo destabilizacijo habitusa ali celo njegov razkol.

Delo temelji na podatkih, pridobljenih z raziskovalno metodo poglobljenega polstrukturiranega intervjuja. V raziskavi so sodelovale osebe, ki se identificirajo kot spolno in/ali seksualno nebinarne, bivajo v Sloveniji in so stare 18 let ali več. Vzorec je bil ustvarjen na podlagi namenskega vzorčenja in z metodo snežne kepe oziroma vzorčenja preko socialnih mrež. V raziskavi je sodelovalo 23 oseb, od katerih smo pridobile ustno obveščeno soglasje. Podatke smo analizirale v skladu z uveljavljenimi postopki, pri tem pa smo uporabile programsko orodje MAXQDA.

Prvi del doktorske disertacije je namenjen izščiščevanju konceptualnega aparata konstruktivističnega strukturalizma. V tem delu obravnavamo kvirovske teorije in njihove pomanjkljivosti v relaciji z obravnavanjem vsakdanjega življenja spolno in/ali seksualno nebinarnih akterk, ter jih nadgrajujemo z obtežitvijo s konceptoma spolno (binarno)

zaznamovanega in heteroseksualnega oziroma heteroseksualiziranega habitusa. V tem delu obravnavamo tudi že obstoječe rabe koncepta razklanega habitusa in njegove obstoječe aplikacije. Teoretskemu delu sledi krajše poglavje, namenjeno eksplikaciji raziskovalnega procesa, vključno z nekaterimi etičnimi vidiki. V drugem delu disertacije sledi obravnava empiričnega materiala, vzporedno z interpretiranjem, ki se zaključí z diskusijo in zaključkom.

V šestem poglavju se na podlagi empiričnih podatkov lotevamo prvega raziskovalnega vprašanja, pri tem pa v splošnem ugotavljamo, da se akterke poslužujejo raznolikih opomenjanj lastnih nebinarnih spolnih in seksualnih identitet. V povezavi z nebinarnimi seksualnimi identitetami sledimo tenzijam med 'starimi' in 'novimi' definicijami biseksualnosti, predvsem v relaciji s panseksualnostjo, pa tudi rekonfiguriranjem na prvi pogled binarne seksualne identitete lezbijke, ki je v polju nebinarne seksualnosti razbremenjena tako konotacij spola objekta privlačnosti kot tudi subjekta. V povezavi z nebinarnimi spolnimi identitetami ugotavljamo, da se te na različne načine – in pričakovano – vpenjajo v relacije s spolnim binarizmom in so neredko razumljene kot različna kombiniranja tega, kar družbeno prevladujoče pritiče moškemu ali ženskemu spolu. V sedmem poglavju obravnavamo vprašanje procesov samoprepoznanja. Pri tem prepoznavamo manko resursov in podpornih infrastruktur, ki otežuje tovrstne procese. Te na podlagi empiričnih podatkov obravnavamo tudi s pomočjo konceptualne dvojice svobode *za* in svobode *od*, pri čemer prva implicira takšno formiranje primarnih shem percepcij oziroma klasifikacij oziroma primarnega habitusa, ki že v izhodišču vzpostavlja širši manevrski prostor družbeno možnega, dovoljenega in legitimnega, skratka, tistega, po čemer je možno posegati in kar je možno *biti*, medtem ko druga, svoboda *od*, implicira takšno formiranje primarnih shem, ki ta prostor možnega že v izhodišču zamejujejo na obligacije 'biti na določen način', ki pritičejo določenim pripisanim (in predpostavljenim) kategorijam spola in seksualnosti. Le-te so mestoma inkorporirane do te mere, da se akterka poslužuje različnih praks samodiscipliniranja v to, 'kar naj bi bilo' – v heteroseksualnost in v cispolnost. Na ozadju tega obravnavamo tudi afektivne dimenzije (npr. sram, strah, krivda, občutek izdajstva), ki spremljajo procese samoprepoznavanja in ki skupaj z dostopnostjo podpornih infrastruktur in resursov tudi pomembno uokvirjajo destabiliziranje in razkol habitusa.

V naslednjem poglavju obravnavamo izkušnje misrekognicije kot jih doživljajo nebinarne akterke v različnih intersubjektivnostih, ki jih glede na pojavnost praks misrekognicije oziroma rekognicije v splošnem razločujemo na varnejše in nevarnejše intersubjektivnosti. Ključno pri tem je, da partikularnih tipov odnosov ne moremo vnaprej z gotovostjo označiti kot varnejših in nevarnejših, saj se prakse misrekognicije in rekognicije pojavljajo ne glede na tip odnosa (čeravno so v določenih tipih odnosov pogostejše prisotne kot v drugih), ugotavljamo pa, da so tipu odnosa prilagojene strategije, ki jih nebinarna akterka ubira v spoprijemanju z izkušnjami misrekognicije. Pri tem razločujemo med proaktivnejšimi strategijami, s katerimi se akterka neposredno izpostavi kot nebinarna, ter mehkejšimi oblikami, ki misrekognicijami sicer nasprotujejo, a na bolj posreden način, strategijami distanciranja iz okolja, ki poraja tovrstne misrekognicije (vključno z družino izvora), ter strategijami dopuščanja misrekognicije na ozadju anticipiranja rigidnosti binarnih shem percepcij in klasifikacij, v trku s katerimi akterka presodi, da jih ne more učinkoviteje zamakniti ali destabilizirati. V diskusiji ugotovljeno spenjamo z destabiliziranim in razklanim habitusom in kot pomemben dejavnik stabiliziranja izpostavljamo tim. podporne infrastrukture (predvsem varnejše intersubjektivnosti, npr. prijateljstva, intimnopartnerska razmerja, del LGBTIQ+ skupnosti), ki omogoča postopno zamikanje primarnih shem, krepitev sekundarnih (tudi spolno in seksualno nebinarnih) shem, in vzpostavlja prostore krepitev in legitimiranja tovrstne heretičnosti.

**Ključne besede:** vsakdanje življenje, transspolnost, spolna nebinarnost, seksualna nebinarnost, biseksualnost, kvir, afekt, intersubjektivnost, habitus, destabilizacija habitusa, razkol habitusa.

## **Everyday life of individuals with non-binary gender and sexual identities**

### **Abstract**

Doctoral dissertation analyses everyday life of non-binary gender and sexual identities, that is, those that transcend socially dominant gender and sexual binarism, namely heterosexual and gay or lesbian identities (in terms of sexuality) and men and women (in terms of gender). Therefore, the dissertation analyses various identities (i.e. agender, gender fluidity, asexuality, queer), whose presence as well as proliferation has been acknowledged by research abroad and to a lesser degree in Slovenia. In the dissertation, we follow the phenomena of non-binary identities and we analyse everyday life of non-binary agents by focusing on its particular aspects that were recognized on the basis of literature review as relevant and particularly significant. Research questions are thus focusing on the following dimensions of everyday life: 1) self-interpretation of non-binary identities, focusing on the analysis of agents' interpretation of their identities; 2) processes of self-recognition as non-binary, taking into account socially dominant gender and sexual binarism that limit the access to various resources on the basis of which the agent could recognize oneself as non-binary; 3) experiences with misrecognition, where we focus on types of experienced misrecognition and strategies of coping with it; 4) the significance of safer intersubjectivities for coping with misrecognition; and 5) the significance of unsafer intersubjectivities for coping with misrecognition.

Research questions are framed by bourdieusian constructivist structuralism which enables us to recognize and analyse the weight of doxa and taken-for-granted state of everyday life, including its constitutive dimension of gender and sexual binary schemes of perception and classification. With the help of Bourdieu and his fundamental concepts, we analyse shifts of schemes of perception and classification, including self-perception and self-classification, as well as sanctions and disciplinary practices in social environment, structured with binary schemes of perception and classification, that predominantly accompany such shifts. Through the analysis based on bourdieusian framework and its upgrade, i.e. through the works of Wacquant and L. McNay, we attempt to think further in the direction of bourdieusian constructive structuralism's potential for the analysis of everyday life practices, their socially determined character, and their transgressions or heresy. In the analysis, we will draw on Bourdieu's concept of cleft habitus in the attempt to develop it further on the basis of empirical data, especially in relation to conditions and configurations of everyday life, which result in destabilized and even cleft habitus, when the agent diverges from the expected.

Dissertation is grounded in data, gathered with the research method of in-depth semi-structured interview. In the research, those who identify as gender and/or sexually non-binary, are living in Slovenia and are 18 or more years old, could participate. The sample was made with the help of purposeful sampling of snowball technique and through social networks. Altogether, 23 individuals participated in the research and all of them gave oral informed consent. Data was analysed in line with established procedures and by using the program MAXQDA.

The first part of doctoral dissertation focuses on refining of the conceptual framework of constructivist structuralism. In this part, queer theories are critically evaluated and approached through sociological perspective that takes into account the weight of gendered and (hetero)sexual or heterosexualized habitus, especially in relation to everyday life of gender and sexually non-binary agents. In this part, we also analyse the existing applications of the concept of cleft habitus. Theoretical part is followed by a chapter on methodology with the aim of

explicating the research process and its ethical dimensions. This is followed by the analysis of empirical data in parallel with interpretation, concluding with discussion and conclusion.

Chapter 6 focuses on the first research question, self-interpretation of nonbinary identities. Based on empirical data, we can conclude that interpretations and self-understandings are various and plural. Beside that, we address the tensions between ‘old’ and ‘new’ definitions of bisexuality, especially in relation to pansexuality, as well the reconfigurations of seemingly binary sexual identities, such as lesbian, that are being reconfigured by non-binary agents in a gender neutral way considering the gender of object and subject of attraction. In relation to gender non-binary identities, we conclude that they are variously – and expectedly – intertwined with gender binarism and are often understood as particular combinations of characteristics typically attributed to men or women. Chapter 7 focuses on the issue of self-recognition, especially in relation to the lack of resources and supportive infrastructure, the lack, which limits and burdens mentioned processes. In this chapter, self-recognition processes are analysed on the background of the conceptual pair of freedom *for* and freedom *from*, the first implicating such formation of primary schemes of perception and classification that from the beginning enables broader space of socially possible, approved and legitimate, in short, of that which one is allowed to reach for and *to be*, while the other, freedom *from*, implies a formation of primary schemes that from the beginning narrow this space of possibilities by limiting it to the obligations of ‘being in a certain way’, according to certain proscribed (and presupposed) categories of gender and sexuality. These obligations are in some cases incorporated to such an extent that the agent uses various practices of disciplining herself into that ‘which should be’, that is, into heterosexuality and cisgender. Alongside this, we analyse the affective dimensions (i.e. shame, fear, guilt, feelings of treason) that accompany processes of self-recognition and which, together with accessibility of supportive infrastructures and resources, significantly frame destabilized and cleft habitus.

In the next chapter, we address the experiences with misrecognition as they are perceived by non-binary agents in their various intersubjectivities. These can be divided in two categories, namely, safer and unsafer intersubjectivities, depending on the type of practices of misrecognition and recognition. Crucially, no particular types of intersubjectivities can be a priori labelled as safer or unsafer, as practices of misrecognition and recognition are present regardless of the type (although in particular types of relationships, misrecognition appears more often). We can, however, establish that nonbinary agents adapt their strategies of handling misrecognition according to the intersubjectivity in which the latter arises. Thus, we can distinguish among more proactive strategies with which agents directly expose themselves as non-binary, and softer forms, which oppose misrecognition indirectly. We also distinguish strategies which include non-binary agents’ distancing themselves from the environment, which gives rise to such misrecognition (including family of origin), and strategies which allow misrecognition on the background of acknowledging and anticipating the rigidity of binary schemes of perception and classification. These strategies are deployed when agents assess that schemes’ binary structures cannot be effectively shifted or destabilized. In the discussion, the conclusions we have arrived through previous chapters are addressed in line with destabilized and cleft habitus. As an important stabilizing factor, we emphasise especially what we have called supportive infrastructures (above all, safer intersubjectivities, such as friendships, intimate partnerships, LGBTIQ+ community), which enable the gradual shifting of primary and fortifying secondary schemes, including gender and sexual non-binary ones, and which establish spaces of strengthening and legitimizing such heresy.

**Key words:** everyday life, transgender, gender non-binary, non-binary sexual identities, bisexuality, queer, affect, intersubjectivity, habitus, destabilised habitus, cleft habitus.



## KAZALO

<b>1</b>	<b>UVOD.....</b>	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>KVIROVSKE TEORIJE.....</b>	<b>17</b>
2.1	Kvir in kritika unificiranih identitetnih kategorij in binarizma/-ov.....	19
2.2	Sociološka kritika poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij.....	29
2.2.1	Romantična metaforizacija fluidnosti, migracij in brezdomnosti .....	32
2.2.2	'Raztežena' konceptualizacija transgresije.....	36
2.2.3	Fetišizacija figure spolno transgresivnega subjekta: apropiacija transspolnosti 40	
<b>3</b>	<b>OBTEŽITEV POSTSTRUKTURALISTIČNIH KVIROVSKIH TEORETIZACIJ Z BOURDIEUJEVSKIM KONSTRUKTIVISTIČNIM STRUKTURALIZMOM .....</b>	<b>56</b>
3.1	Simbolna moč in družbeno: di-vizije družbenega sveta med dokso in heterodoksijo 61	
3.1.1	Razmerje med dokso, ortodoksijo in heterodoksijo .....	65
3.1.2	Moč družbene magije .....	72
3.2	Habitus in regularnost praks .....	76
3.3	Spolno zaznamovan in heteroseksualiziran habitus .....	81
<b>4</b>	<b>DESTABILIZIRAN IN RAZKLAN HABITUS TER NEBINARNE SPOLNE IN SEKSUALNE IDENTITETE.....</b>	<b>95</b>
4.1	Obstoječe aplikacije koncepta razklanega habitusa v kontekstu družbene mobilnosti 102	
4.2	Destabilizacija in razkol habitusa skozi afektivnost.....	106
4.3	Destabiliziran in razklan habitus ter družbeno prepoznanje.....	113
4.4	Vsakdanje življenje akterk z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami na presečišču razklanega habitusa in družbene rekognicije .....	122
4.5	Kratek premislek o težavah z družbeno (mis)rekognicijo .....	129
<b>5</b>	<b>METODOLOŠKI DEL .....</b>	<b>133</b>
5.1	Uvod .....	133

5.2	Raziskovalna vprašanja in raziskovalna metoda .....	134
5.3	Potek intervjujev in etični vidiki raziskovanja .....	136
5.4	Pridobivanje in opis vzorca .....	142
5.1	Analiza podatkov .....	144
<b>6</b>	<b>OPOMENJANJE NEBINARNIH SPOLNIH IN SEKSUALNIH IDENTITET: MED DOKSIČNO HETEROSEKSUALNOSTJO IN CISSPOLNOSTJO TER PROSTORI ŠIRŠEGA MOŽNEGA .....</b>	<b>146</b>
6.1	Nebinarnе spolne in seksualne identitete v številkah .....	146
5.1	Subjektivno razumevanje nebinarnih spolnih in seksualnih identitet .....	153
5.2	Doživljanje spola, pripisanega ob rojstvu, in heteroseksualizirane dokse .....	176
5.3	Razprava .....	194
<b>7</b>	<b>PRESEGANJE <i>AMOR FATI</i>: PROCESI SAMOPREPOZNAVANJA IN SOMATIZACIJA DRUŽBENIH KATEGORIJ.....</b>	<b>197</b>
5.1	Procesi samoprepoznavanja kot spolno in/ali seksualno nebinarne osebe in trki z 'naj bi bilo' .....	201
5.2	Telesna sedimentiranost shem percepcij in klasifikacij.....	225
7.1	Preseganje načela homofilije: odnosne dimenzije in drugi dejavniki rekonfiguriranja shem percepcij in klasificiranja .....	256
5.1	Razprava .....	266
<b>8</b>	<b>NEBINARNE SPOLNE IN/ALI SEKSUALNE IDENTITETE IN (MIS)/REKOGNICIJA .....</b>	<b>271</b>
5.5	Nevarnejše intersubjektivnosti in izkušnje z misrekognicijo .....	275
5.5.1	Izkušnje z misrekognicijo v odnosih intimnejšega značaja .....	276
5.5.2	Izkušnje z misrekognicijo v odnosih in prostorih javnejšega značaja.....	297
5.5.3	Afektivne dimenzije in strategije upravljanja z misrekognicijo.....	308
5.1	Varnejše intersubjektivnosti in izkušnje rekognicije.....	327
5.1.1	Varnejše intersubjektivnosti in izkušnje z rekognicijo.....	330
5.2	Razprava .....	345

<b>9</b>	<b>DISKUSIJA .....</b>	<b>347</b>
<b>10</b>	<b>ZAKLJUČEK.....</b>	<b>365</b>
<b>11</b>	<b>VIRI.....</b>	<b>369</b>
<b>12</b>	<b>STVARNO IN IMENSKO KAZALO .....</b>	<b>397</b>
	<b>PRILOGE .....</b>	<b>402</b>
	<b>PRILOGA A: METODOLOŠKI PODATKI.....</b>	<b>402</b>
	PRILOGA A.1: Demografska tabela .....	402
	PRILOGA A.2: Obrazec za ustno obveščeno soglasje .....	404
	PRILOGA A.3: Kodirna shema .....	406
	PRILOGA A.4: Izsek kodiranih transkriptov .....	422
	PRILOGA A.5: Smernice za poglobljeni polstrukturirani intervju .....	427
	<b>PRILOGA B: GRAFIČNI PRIKAZI .....</b>	<b>434</b>
	PRILOGA B.1: Tabela B.1: Presečišče spola, pripisanega ob rojstvu, in spolne identitete .....	434
	PRILOGA B.2: Tabela B.2: Presečišče spola, pripisanega ob rojstvu, in seksualne identitete.....	434
	PRILOGA B.3: Tabela B.3: Presečišče starostne kategorije in seksualne identitete .....	435
	PRILOGA B.4: Tabela B.4: Presečišče starostne kategorije in spolne identitete .....	435
	PRILOGA B.5: Tabela B.5: Pojavnost izkušnje misrekognicije spolne identitete glede na tipe odnosov .....	436
	PRILOGA B6: Tabela B.6: Pojavnost izkušenj misrekognicije seksualne identitete glede na tipe odnosvo .....	436
	PRILOGA B.7: Tabela B.7: Strategije upravljanja z misrekognicijo glede na tip odnosa oziroma prostora .....	437

## 1 UVOD

V pričujočem delu obravnavamo vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami. Osredotočamo se na določene dimenzije in s tem zagotovo zanemarjamo druge, ki jih v delu ne bomo neposredno naslavljale. Z raziskavo skušamo slediti praksam vsakdanjega življenja, ki so neprimerljivo bolj 'kaotične', kot implicirajo obstoječe in prevladujoče družbene kategorije, vključno z njihovo binarno matrico spola in seksualnosti, kar se navsezadnje razkriva tudi v pluralizaciji spolnih in seksualnih identitet, vključno z nebinarnimi identitetami, od panseksualnosti, biseksualnosti, aseksualnosti, kvir (v kontekstu seksualnih identitet) do kvirspolnosti, aspolnosti, spolne fluidnosti, spolne nevtralnosti in podobno (v kontekstu spolnih identitet). Te raznolike identitete v pričujočem delu povzemamo s krovnim terminom seksualne in spolne nebinarnosti.

Če lahko praksam spolne nebinarnosti v delu in mestoma sledimo tudi skozi njihove nedavne institucionalizacije v pravni kategoriji t. i. 'tretjega spola', pluralizaciji seksualnih identitet izven seksualnega binarizma sledimo težje, vsaj kar se tiče institucionalne oziroma zakonodajne ravni, ne pa nujno tudi na ravni družbenih shem percepcij in klasifikacij, saj v nasprotju s spolom ne terjajo partikularnega pravnega priznanja same seksualnosti oziroma seksualne identitete, temveč z njo povezanih praks intimnopartnerskega razmerja oziroma pravne enakosti zakonskih zvez oziroma njim podobnih institutov. V zvezi s tem v nadaljevanju izpostavljam predvsem nedavne in pomembne zakonodajne premike v povezavi s spolno nebinarnostjo, ki so razvidni skozi institucionaliziranja in legaliziranja tretjega spola po svetu, vključno z Evropo. Poročilo *International lesbian, gay, biseksual, trans and intersex association* (ILGA) (ILGA: Chiam, Duffy in González Gil, 2017), ki spremlja zakonodajo v povezavi s transspolnimi pravicami in možnostmi pravnega priznanja spola, za Evropo ugotavlja, da po večini omogoča možnost pravnega priznanja spola v binarnih okvirih (moški, ženski spol), z izjemo Danske (od leta 2014) in Malte (od leta 2017), ki s pravno kategorijo 'X' pravno priznanje spola omogočata tudi spolno nebinarnim oseb, tovrstne zamike pa pričakujemo tudi v Nemčiji na podlagi odločbe njihovega ustavnega sodišča v t. i. primeru Vanje, morebiti pa tudi na Škotskem, kjer so v okviru javnega posveta o *Gender Recognition Act*, sicer sprejetem leta 2004, v katerem so zabeležile več kot 15 000 odzivov fizičnih oseb in 165 relevantnih skupin oziroma organizacij, s 60 % podprle predlog spremembe zakonodaje, ki bi omogočila pravno priznanje spola po načelu samodeterminacije, z 62 % pa tudi spremembo zakonodaje, ki bi omogočila pravno priznanje spolno nebinarnim oseb (Scottish Government, 2018). Tako za Dansko kot tudi za

Malto obenem velja, da pravno priznanje spola deluje po načelu samodeterminacije in mimo medikalizacije (prav tam). Zamike zakonodaje v tovrstne smeri lahko opazimo tudi v nekaterih zveznih državah ZDA, npr. v Kaliforniji, kjer je zakonodaja, ki prepoznava spolno nebinarne osebe s pravno kategorijo 'nebinarna' (*nonbinary*), vstopila v veljavo 1. januarja 2019 (Transgender Law Center, 2018), v mestu New York, ki omogoča pravno priznanje spolno nebinarnim osebam s kategorijo 'X' (NYC Health, 2018). Drugo podobno poročilo *ILGA Europe* (ILGA Europe: Holzer, 2018) kaže na problematičnost tovrstnih ureditev, ki znotraj države omogočajo prepoznanje spola, zaradi različnih ureditev zakonodaje pa ne morejo zagotavljati prepoznanja v tujih državah – s tega vidika Malta spolno nebinarnim osebam omogoča pridobitev dveh potnih listov, enega z oznako X in enega z oznako enega izmed dveh binarnih spolov (prav tam), saj so tovrstne zakonodajne ureditve po svetu redke, če pa že obstajajo, pa niso poenotene na meddržavni ravni (npr. Nepal omogoča pravno priznanje tretje kategorije spola 'O', Indija pa s kategorijo 'T') (prav tam). Izven konteksta zakonodaje velja izpostaviti tudi zdravstveni sistem: Svetovna zdravstvena organizacija (WHO) je v najbolj aktualni klasifikaciji bolezni, *International Classification of Diseases* (ICD-11), transspolnost umaknila iz širše kategorije težav z mentalnim zdravjem oziroma jo premaknila v novo kategorijo, povezano s spolnim zdravjem, kjer je klasificirana kot »spolna neskladnost« (*gender incongruence*) (TGEU – Transgender Europe, 2018). Tovrstne zakonodajne spremembe, ki jih v Sloveniji ni moč zaznati (Koletnik, Grm in Gramc, 2015; ILGA Europe: Holzer, 2018), sledijo zamikom na ravni vsakdanjega življenja, ki so v vse večji meri zaznamovani s pluralizacijo spolnih in seksualnih kategorij. Te so bile razmeroma hitro prepoznane na posamičnih družabnih omrežjih, npr. leta 2014 na Facebooku, ki je uporabnicam ponudil nabor 50 oziroma 71 spolnih identitet, skupaj z njimi pa tudi možnost izbire spolno zaznamovanih zaimkov (GLSEN, b.d.), leta 2016 pa na Tinderju z naborom 37 spolnih identitet (Tinder, 2016), ki so ga pospremili z geslom *#AllTypesAllSwipes*. Pri tem je zanimivo, da kljub pluralizaciji spolnih identitet podobnih zamikov na družabnem omrežju Facebook ni moč opaziti v relaciji s seksualnimi identitetami: zavihek »zanimajo me« v smislu seksualne privlačnosti nam na izbiro daje zgolj spolno binarnost, tj. moški in/ali ženski spol, obenem pa v zavihku o intimnem statusu zmore prepoznati obstoj nemonogamnih oziroma odprtih razmerij.

Te spremembe, četudi so zagotovo pomembne, pa ne pomenijo enosmernega napredka v liniji družbenega prepoznavanja spolne in/ali seksualne nebinarnosti: v Združenih državah Amerike tako lahko v nekaterih zveznih državah sočasno s spremembami zakonodaje spremljamo izrazite protiudarce proti podobnim poskusom v drugih zveznih državah; kot primer lahko

navedemo 'toaletne vojne', v katerih se na ravni določene šolske institucije oziroma njenih notranjih politik ali pa na ravni zakonodaje zvezne države regulira dostopanje do spolno ločenih toaletnih prostorov in mestoma tudi v imenu 'javne varnosti', tj. preprečevanja zlorabljanja instituta s strani moških, ki bi želeli vstopati v toaletne prostore, namenjene ženskam, sankcionirajo šole, ki omogočajo dostop do toaletnih prostorov v skladu s spolno identiteto, in ne s spolom, pripisanim ob rojstvu (English, 2018), čeravno raziskave ne potrjujejo povezave med omogočanjem dostopa do toaletnih prostorov v skladu s spolno identiteto oziroma med zaščito pravic transspolnih oseb in spolnim nasiljem oziroma nadlegovanjem (The Fenway Institute, 2016; Hasenbush, Flores in Herman, 2019). Na tem ozadju se v pričujočem delu osredotočamo na vsakdanje življenje spolno in/ali seksualno nebinarnih oseb v Sloveniji, ki je z institucionalnega vidika obsojeno na tišino, molk in nevidnost, s perspektive širše družbenega pa podvrženo misrekogniciji oziroma napačnim prepoznavanjem. Ob tem velja izpostaviti tudi zavedanje, da spolna in seksualna nebinarnost nista specifični aktualnih družbenih pogojev zahodnih družb, temveč jih na ravni praks, v delu pa tudi v samih kategorizacijah, zasledimo tudi v preteklih obdobjih in v ne-zahodnih družbah. C. Richards, Bouman in M. J. Barker (2017, str. 11–26; tudi Monro, 2007) tako izpostavljajo pojavnost '*femminielli*' v napolitanski kulturi (oseb, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol, prevzemajo pa določene značilnosti, ki so sicer pripisane ženskam, vključno z imenom), 'zapriseženih devic' v albanskih plemenskih skupnostih (ki je v izrednem stanju – ob odsotnosti moških potomcev – osebi, ki ji je bil sicer ob rojstvu pripisan ženski spol, omogočal, da prevzame družbeno vlogo moškega), *hijre* kot prakse hinduizma v Indiji, '*two-spirit*' v severnoameriških staroselskih kulturah ipd. Kljub temu k spolni in seksualni nebinarnosti pristopamo tako, kot se konstituira in 'živi' v zahodnih družbah. Pri tem se bomo osredotočale zgoj na izbrane dimenzije, ki ožijo naš raziskovalni namen – raziskati vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami – na naslednje dimenzije, zajete v posamičnih raziskovalnih vprašanjih:

1. Kakšen pomen osebe pripisujejo nebinarnim spolnim in seksualnim identifikacijam?
2. Kako v obstoječi družbeni ureditvi, v kateri prevladujeta spolni in seksualni binarizem, prihaja do nebinarnih identifikacij družbenih akterk<sup>1</sup> – kakšni so njihovi identitetni trajektoriji?

---

<sup>1</sup> V pričujočem delu uporabljamo ženski slovnični spol kot generičen, vključujoč tako ženske in moške kot tudi spolno nebinarne osebe. Podčrtaj, ki je vse bolj uveljavljena oblika za zagotavljanje spolno vključujočega jezika (gl. npr. Perger, 2016; Vičar in Kern, 2017), uporabljamo takrat, ko se nanašamo neposredno na spolno nebinarne osebe (npr. intervjuvane osebe) in ko želimo še posebej izpostaviti spolno nebinarnost kot pomenljivo v partikularni situaciji.

3. Kakšne strategije upravljanja z družbenim neprepoznavanjem razvijajo osebe z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami?
4. Kakšno vlogo imajo pri upravljanju s širše družbenim neprepoznavanjem spolnih in seksualno nebinarnih identitet varnejše intersubjektivnosti?
5. Kakšno vlogo imajo pri upravljanju s širše družbenim neprepoznavanjem spolnih in seksualno nebinarnih identitet nevarnejše intersubjektivnosti?

Za koherentno in poglobljeno razumevanje spolne in seksualne binarnosti je namreč treba raziskati pomene, ki jih družbene akterke pripisujejo lastnim nebinarnim identitetam, tudi ob upoštevanju njihovih mnogoterih razumevanj, interpretacij in njihove definicijske nejasnosti. Glede na obstoječo družbeno dominantnost spolnega in seksualnega binarizma je ravno tako smiselno vprašanje glede identitetnega trajektorija akterk s tovrstnimi nebinarnimi identitetami. Ko upoštevamo doksičnost spolnega in seksualnega binarizma ter herezije, ki ju presegajo, se odpira vprašanje t. i. alternativnih ali heretičnih resursov, s pomočjo katerih se akterka konstituira kot nebinarna. Za poglobljeno razumevanje vsakdanjega življenja nebinarnih akterk je tako treba analizirati tudi identitetno 'pot' in resurse, ki to pot omogočajo oz. spodbujajo tovrstne zamike tako na ravni kategorij kot tudi na ravni prakseološkosti. Obenem velja obravnavati tudi tiste izkušnje, ki izhajajo iz doksičnosti binarnih shem percepcij in klasifikacij oz. so z njimi tesno povezane, tj. izkušnje in prakse misrekognicije, ki jih je deležna nebinarna akterka. V zvezi s tem je na mestu vprašanje o strategijah, ki jih akterka ubira v spoprijemanju z misrekognicijo, in o pomenu intersubjektivnosti, ki lahko delujejo ali kot prostor oz. odnosnost, ki vzpostavlja pogoje in priložnosti za prakse rekognicije, tj. za tiste prakse, s pomočjo katerih in skozi katere je nebinarnost prepoznana kot obstoječa in legitimna (t. i. varnejše intersubjektivnosti), ali pa kot prostor, v katerem je nebinarnost ali neprepoznana kot obstoječa ali pa prepoznana kot obstoječa, a nelegitimna oz. manj legitimna.

V sledečih poglavjih najprej obravnavamo konceptualni aparat, ki nam ga ponujajo kvirovske teoretizacije, in razgrinjamo njihove šibkejše točke, ki nam na ozadju abstraktnih teoretizacij s težavami nudijo orodja za poglobljen in sociološki vpogled v družbeno obteženost vsakdanjega življenja oseb z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami (drugo poglavje). V nadaljevanju obravnavamo bourdiejevski konceptualni aparat konstruktivističnega strukturalizma, ki pomembno obtežuje kvirovske teoretizacije, predvsem s konceptom (spolno in seksualno zaznamovanega) habitusa, di-vizij družbenega sveta, dokse, ortodoksije in heretičnosti (tretje poglavje), nadaljujemo pa z obravnavanjem razklanega habitusa in destabiliziranega habitusa v povezavi z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami ter

rekognicijo oziroma misrekognicijo (četrto poglavje). S pomočjo bourdieujevskega konstruktivističnega strukturalizma in njegovih temeljnih konceptov, še posebej habitusa, skušamo preseči v drugem poglavju identificirane šibkejšje točke kvirovskih teoretizacij, ki v delu temeljijo na tem, kar lahko poimenujemo kot romantično fluidizacijo subjekta ter metaforizacijo fluidnosti, migracij in brezdomstva, ki predpostavljajo družbeno razteženost oz. odpetost akterke od objektivnih pogojev, družbenih struktur. Koncept (spolno zaznamovanega in heteroseksualiziranega) habitusa nam v nasprotju s tem omogoča 'obtežitev' pogojev vsakdanjega življenja in njegovih praks, ki se oblikujejo v relaciji z obstoječimi objektivnimi pogoji, vključno z binarnimi shemami percepcij in klasifikacij, pa tudi učinkovitejšo obravnavo razmerja med tem, kar kvirovske teoretizacije vzpostavljajo kot 'transgresijo', v opoziciji s konformnim subjektom. Še več, omogoča nam obravnavanje tenzij ne le na ravni vsakdanjega življenja in objektivnih pogojev, ki ga uokvirjajo, temveč tudi tenzij v akterki sami.

Teoretskemu delu sledi poglavje o metodološki zasnovi raziskave, vključno s pregledom in utemeljitvijo raziskovalne metode in izvajanja intervjujev ter etičnih vidikov raziskave, izvedene med septembrom 2017 in avgustom 2018. V 52 intervjujih je sodelovalo 23 spolno in/ali seksualno nebinarnih oseb, starih 18 let ali več, ki bivajo v Sloveniji (peto poglavje). Temu poglavju sledi analiza in interpretacija empiričnih podatkov, pri čemer se najprej lotimo vprašanja opomenjanja nebinarnih spolnih in/ali seksualnih identitet, vključno z doživljanjem spola, pripisanega ob rojstvu, in predpostavljene heteroseksualnosti (šesto poglavje), ter procesov samoprepoznavanja in somatiziranosti družbenih kategorij, kjer obravnavamo tudi telesne sheme in pojavnost spolne oziroma telesne disforije, v manjšem delu pa tudi nelagodje, izhajajoče iz specifične strukturiranosti medtelesnosti v seksualnosti, ter dejavnike rekonfiguriranja shem percepcij in klasifikacij (sedmo poglavje). Analizo in interpretacijo empiričnih podatkov zaključimo z osmim poglavjem, v katerem se osredotočamo na izkušnje misrekognicije v nevarnejših intersubjektivnostih, njihove afektivne dimenzije in vplive na samopercepcijo in samoklasifikacijo nebinarne akterke, izkušnje rekognicije v varnejših intersubjektivnostih ter njihove pomene za samopercepcijo in samoklasifikacijo. Delo zaključujemo z diskusijo, v kateri interpretacije empiričnih podatkov spenjamo s konceptoma destabiliziranega in razklanega habitusa ter bourdieujevskega konceptualnega orodja v povezavi z obravnavanjem heretičnosti na ravni vsakdanjega življenja (deveto poglavje) in zaključkom (deseto poglavje).



## 2 KVIROVSKE TEORIJE

*You as an alive and functioning queer are a revolutionary. There is nothing on this planet that validates, protects or encourages your existence. It is a miracle you are standing here reading these words. You should by all rights be dead. (History is a Weapon: Queer Nation Manifesto, 1990.)*

Kvirovske teorije, katerih prisotnost se od konca osemdesetih oziroma začetka devetdesetih v akademskem polju izrazito intenzivira, se razvijejo vzporedno s poststrukturalističnim obratom (Hall, 2003; Heckert, 2005) in s kvirovskimi politikami ali, kot jih poimenuje Warner (2012), z uličnimi politikami, za katere je značilna predvsem kritika heteronormativnih institucij in takrat konsolidirane lezbično-gejevske politike, ki se s političnega vidika izrazito usmerja ne h kritiki heteronormativnih družbenih institucij kot takih, temveč k vstopu vanje pod 'enakopravnimi pogoji'. V nasprotju s tem kvirovske politike vodi kritična orientacija – z namenom disorientacije – do dominantnih družbenih norm, predvsem do hierarhije respektabilnosti, ki ustvarja distinkcijo med tako imenovanimi 'dobrimi gejevskimi in lezbičnimi državljankami' in kvir akterkami (Bell in Binnie, 2000); usmerjajo jih namreč načela preizpraševanja izrekljivega, družbeno možnega, preseganja enodimenzionalnega naslavljanja oziroma obravnavanja procesov in praks zatiranja ter prepoznavanje medpresečnosti in heterogenosti družbenih pozicioniranosti akterke, kar skušajo doseči z »igro v lastnem stilu« (Warner, 2012, str. 2).

Kvirovske politike nastanejo kot odziv na intenzifikacijo proti-gejevskega in proti-lezbičnega nasilja v osemdesetih letih v zahodnem kontekstu oziroma v ZDA, kjer t. i. kriza HIV/AIDS omogoči konstituiranje in mobilizacijo figure geja kot ogrožajočega, saj se kriza HIV/AIDS obravnava kot simbol propadle družbene liberalizacije iz šestdesetih let. Vzporedno s tem se oblikuje tudi nasprotje figure ogrožajočega geja, tj. 'dober' gej, ki praktično na vseh ravneh, z izjemo ene, tj. spolne zaznamovanosti objekta privlačnosti, živi življenje po normah srednjega razreda (Seidman, 1997; tudi Bell in Binnie, 2000; Gould, 2009). Na eni strani imamo tako figuro geja, v katerega se projicira vsa iluzorična nevarnost 'promiskuitete', predvsem HIV/AIDS, nevarnega geja, ki je konstituiran kot tak zaradi prestopanja ustaljenih seksualnih in spolnih norm (Seidman, 1997), na drugi strani pa 'dobrega' gejevskega državljana (prav tam), ki ga lahko razbiramo v defenzivni drži gejevskih in lezbičnih politik, proti katerim se s kritičnim pristopom do tovrstnega izključujočega značaja identitetne politike oblikujejo kvirovske politike (Bell in Binnie, 2000). Slednje pomembno zaznamuje tudi ustanovitev Queer

Nation leta 1990, ki izda tudi svoj manifest (prav tam; Queer Nation Manifesto, 1990). V primerjavi z gejevsko-lezbičnimi politikami so bolj 'radikalnega' (v smislu konfrontacij z družbeno dominantnimi institucijami) in vključujočega značaja, saj v politično delovanje vključujejo tudi raznolike družbene skupine, od transspolnih oseb, ne-belih oseb do oseb, ki prakticirajo marginalizirane seksualne prakse, kot je na primer BDSM (Queer Nation Manifesto, 1990). Obenem pogosteje delujejo po načelih neposredne akcije, »ki jih je težko združevati z bolj resnimi oblikami političnega delovanja« (Shepard, 2010, str. 12). Po kvirovski perspektivi se zdi, da primarna namena lezbično-gejevskih politik nista destabilizacija oziroma rekonfiguracija in dekonstrukcija z razmerji moči prežetih družbenih institucij, temveč 'enakopravna' participacija v istih institucijah, ki pravzaprav reproducirajo družbeno podrejen položaj 'gejev in lezbijk' oziroma širše, 'seksualnih odpadnic', medtem ko je primarni fokus kvirovskih politik in načeloma tudi kvirovskih teorij skupaj s kritično konceptualizacijo identitet kot mehanizma discipliniranja akterk (Kuhar, 2010) dekonstrukcija in subverzija teh institucij, s tem pa tudi denaturalizacija skozi historizacijo (Bourdieu, 2010b), ki razkriva arbitrarnost, na kateri so utemeljeni družbeni 'zakoni', ki se kažejo kot nespremenljivi ravno zato, ker so konstituirani kot naravni. Pri tem velja izpostaviti tudi, da tovrstna dekonstrukcija na teoretski ravni ni specifična le za kvirovske teorije, saj se v socioloških obravnavah skozi različne teoretske perspektive (od simbolnega konstrukcionizma, interpretativizma do feminističnih teorij) identiteta geja (manj pa identiteta lezbijke)<sup>2</sup> dekonstruira oziroma razkriva kot *konstituirana* tudi skozi obravnavo homoseksualnosti kot družbene vloge oziroma kot družbenega konstrukta (McIntosh, 1996; Stein in Plummer, 1996; Weeks, 1996; Seidman, 2010). Sociološke konceptualizacije (homo)seksualnosti, ki s časovnega vidika z dekonstrukcijo skozi konstrukcionistični pristop prehitijo kvirovske teoretizacije, Stein in Plummer (1996, str. 136) tako označita kot »protodekonstruktivne«. Tovrstna sociološka 'dediščina' je v kvirovskih teoretizacijah pogosto spregledana: kvirovske teorije se namreč pretežno obračajo k Foucaultovi Zgodovini seksualnosti (2010), ki se ne osredotoča na analizo (homo)seksualne identitete kot take, temveč na analizo pogojev, ki samo pojavnost *seksualne identitete* šele vzpostavljajo (Epstein, 1996; Jagose, 2009; Warner, 2012). Specifičen moment kvirovskih teorij ni samo razgrinjanje procesov konstrukcije/konstruiranja 'homoseksualnosti', temveč predvsem *efekta* tovrstnega konstituiranja, zajetega v binarni opozicionalnosti heteroseksualnosti in homoseksualnosti oziroma unificirane, stabilizirane in homogenizirane

---

<sup>2</sup> Slednje verjetno nakazuje na zgodovinsko vpetost sociološke imaginacije v obstoječa razmerja moči in normativnosti v smislu deseksualizirane obravnave žensk, zaradi česar se zgodovinsko politično dogajanje, vključno s kriminalizacijo, osredotoča večinoma na moško seksualnost (Weeks, 1996).

identitete geja in lezbijke, na osnovi katere so osnovane tudi sodobne gejevsko-lezbične politike, ki zaradi specifičnega pristopa do identitetne osnove težijo k homogeniziranju navznoter (Jagose, 1996) ali, kot zapiše Kuhar (2010, str. 201): »Identitetna politika v primeru gejev in lezbijk namreč temelji na esencialistični predpostavki, da imajo geji in lezbijke skupno neko naravno bit in da so eno skupaj s svojo istospolno željo.«

## 2.1 Kvir in kritika unificiranih identitetnih kategorij in binarizma/-ov

Na kritiko esencializma in univerzalizacije oziroma homogenizacije znotraj gejevsko-lezbičnih študij opozori T. de Lauretis v predvidoma prvi uporabi navezave 'kvirovske teorije' (*queer theory*) leta 1990: kvirovske teoretizacije naj bi primarno problematizirale odsotnost intersekcionalne<sup>3</sup> obravnave znotraj takrat že institucionaliziranih gejevsko-lezbičnih študij (Jagose, 2009), a povedno je, da se T. de Lauretis tri leta kasneje po domnevno prvi rabi tovrstnega poimenovanja od kvirovskih teoretizacij že distancira zaradi neizpolnjenega potenciala problematizacije homogenizirane (in homogenizirajoče) obravnave; še več, zapiše, da so kvirovske teorije postale »konceptualno prazna stvaritev založniške industrije« (de Lauretis, 1994, str. 287, v Jagose, 2009, str. 158). Manko ali pa nezadostnost intersekcionalne obravnave je na primer vidna tudi v delih J. Butler, ki je od izdaje dela *Težave s spolom* (2001) obravnavana kot ena izmed referenčnih avtoric v polju kvirovskih teorij. Ob tem sicer velja opozoriti, da je polje kvirovskih teorij precej heterogeno ter označeno s prelivanji v raznolike teoretske perspektive in izpeljave. Če dekonstrukcijo identitet – skupaj s kritično perspektivo družbeno dominantnih norm oziroma sistemov normativnosti (s primarnim poudarkom na kritiki seksualnega binarizma heteroseksualnost – homoseksualnost) – razumemo kot eno ključnih dimenzij kvirovskih teoretizacij, potem je treba izpostaviti tudi, da odsotnost intersekcionalne obravnave ni inherentna značilnost kvirovskih teorij. Učinkovito obravnavane intersekcije z na primer raso in etnično pripadnostjo lahko zasledimo vsaj v delih Jasbir K. Puar (2007) in Sare Ahmed (1999b), povezave s kritiko družbenih institucij pa lahko zasledimo tudi v teoretskih povezavah z anarhističnimi teorijami (Heckert, 2005; Daring, Rogue, Shannon in

---

<sup>3</sup> Koncept intersekcionalnosti (medpresečnosti) se uveljavi kot kritika identitetnih politik in njihovih pomanjkljivosti pri obravnavanju znotraj-skupinskih razlik, kar vodi v reduktivno obravnavo družbenega nasilja, ki se potemtakem obravnava zgolj po eni osi družbene kategorizacije, npr. spol, čeprav so izkušnje nasilja pomembno sooblikovane tudi z drugimi kategorizacijami in pozicijami akterke (npr. rasa, razredna pripadnost) (Crenshaw, 1989, 1991). Zaradi kompleksnosti koncepta medpresečnosti se pojavljajo težave, kako ga inkorporirati v raziskovalno delo, na kar opozarja L. McCall (2005), ki ločuje med tremi različnimi metodološkimi pristopi, ki se med seboj razlikujejo po načinu obravnavanja identitetnih kategorij; to so pristop anti-kategorijske kompleksnosti, pristop med-kategorijske kompleksnosti in pristop znotraj-kategorijske kompleksnosti.

Volcano, 2012), ki se lotevajo medpresečne obravnave spola in seksualnosti z izbranimi družbenimi institucijami, obravnavanimi kot zatiralskimi, in raznolikimi družbenimi kategorizacijami, npr. z razredno pripadnostjo (Operaista, 2012), s kvirovskimi krip teoretizacijami (*queer-cripp*) (Ben-Moshe, Nocella II in Withers, 2012) in kvirovskih kritikih zaporniškega industrijskega sistema (Lydon, 2012). Simptomatično pa je, da tovrstna dela ne zavzemajo tolikšnega prostora in pozornosti kot kvirovske teoretizacije (morda z izjemo S. Ahmed in J. Puar), ki se fokusirajo na enodimenzionalno obravnavo seksualnosti in spola oziroma dekonstrukcionistično obravnavo seksualnega binarizma (neredko skozi problematizacijo spola). Ravno s sklicevanjem na heterogenost kvirovskih teoretizacij ter njihova prelivanja v polje raznolikih obravnavanih tem in drugih disciplinarnih polj, npr. v transspolne študije, za katere je sicer značilen bistveno drugačen teoretski pristop, ki primarno temelji na bolj ali manj fenomenološki usmeritvi (Rubin, 1998), kar transspolnim študijam tudi omogoča, da k pojavom spolne nenormativnosti pristopajo na način, ki pomembno 'predrugači' kvirovske teoretizacije, oziroma slednjim predstavljajo »zlobnega dvojčka« (Stryker, 2004, str. 212), Warner (2012) odgovarja na kritike o »smrti« kvirovskih teoretizacij. Slednje namreč »živijo« naprej v različnih teoretskih vejah. Ravno tovrstna prelivanja in kvirovske obravnave medpresečnosti so tudi tiste, za katere se zdi, da četudi izhajajo iz kvirovskih vsebin in podobne 'dediščine' feminističnih teorij (in študij seksualnosti) (Stryker, 2004), kvirovskim teoretizacijam zadajajo ene izmed najmočnejših kritik, kakršne lahko zasledimo na primer v delih J. Butler. Kot primer tovrstne kritične kvirovske teoretizacije se lahko naslonimo na J. Puar (2007, str. 24), ki kvirovske teoretizacije, ki ne problematizirajo in obravnavajo medpresečnosti oziroma jo obravnavajo neučinkovito, označi kot produkt neoliberalnega režima, ki poustvarja (vsaj) liberalni binarizem rezistence – podrejenosti, ki je vzpostavljen kot izrazito opozicionalen, medsebojno izključujoč in je kot tak tudi očiščen ambivalenc, nejasnosti in neizogibnosti nečistih pozicij ali rezistence ali podrejenosti. Ta tip teoretizacije po J. Puar (prav tam, str. 24) ustvarja standarde fluidnega delovanja, ki so nedosegljivi: »/V/se identitete (ne le spolne in seksualne) morajo biti konstantno problematizirane, kar vodi v nemožnega transcendentalnega subjekta, ki je vedno že reflektiran, se zaveda sil normativizirajoče moči in ki je vedno že pripravljen in sposoben slednje tudi subvertirati, se jim upirati in jih presegati.«

Kot nakazuje citat J. Puar (2007), se kvirovske teoretizacije ujamejo v meje partikularnega tipa problematizacije identitetnih kategorij. Gre namreč za tip problematizacije identitet, utemeljenem na binarističnem razumevanju upora in podrejenosti, torej za tip, ki ne inkorporira kompleksnosti družbenega življenja in kompleksnosti delovanja normativnosti, pa tudi ne

družbenih razmerij moči, v delovanju katerih je družbena akterka konstituirana in ki jih občuti in živi, ne pa vedno in nujno tudi *preživi*, tudi skozi (disciplinirajoče) nasilje, ki predstavlja odziv na kršitev družbenih norm na ravni vsakdanjega življenja, kar je izpeljava oziroma argument, h kateremu se bomo vrstile še kasneje, v nadaljevanju pa se obračamo k teoretizacijam J. Butler, ki se štejejo za pomembna dela v polju kvirovskih teorij.

V istem letu, ko je bila organizirana prva konferenca v sklopu kvirovskih teorij, tj. 1990, je J. Butler (1990, 2001)<sup>4</sup> izdala delo *Težave s spolom (Gender trouble)*, katerega glavno sporočilo je pogosto 'napačno' interpretirano (glede na njena kasnejša dela in pojasnila) kot destrukcija, ne pa dekonstrukcija identitet oziroma identitetnih politik. V delu *Težave s spolom* se J. Butler loteva kritike identitetne politike s feministične perspektive: feministična identitetna politika namreč predpostavlja (kolektivni) subjekt, ki se politizira na ozadju lastne identitetne pozicioniranosti. Politizacija se tako kaže kot neprekinljivo speta z identiteto, po vzoru ekvivalentnega razmerja identiteta = politizacija, tj. identiteta je tista, ki najprej omogoči samo politizacijo, pa tudi 'vsebino' politizacije, torej politične zahteve, ki izhajajo iz identitetno utemeljenih interesov. Kritični prispevek J. Butler na tej točki ni poziv k procesu destrukcije subjekta, ki rezultira, kot zapiše Rubin (2003), v smrti subjekta, temveč poziv h kritičnemu premisleku subjekta identitetne politike, identitete kot take, ter skupaj z njo tudi identitetne politike. S tovrstno kritično dekonstrukcijo skuša Butler odpreti prostor alternativne konfiguracije političnega: »Dekonstrukcija identitete ni dekonstrukcija politike, ampak vzpostavlja kot politične same okoliščine, v katerih je identiteta artikulirana« (2001, str. 157). Dekonstrukcija identitete se, v tem ko se osredotoča na kritiko identitetne politike, torej primarno loteva kolektivnega subjekta, osnovanega na kolektivni identitetni kategoriji, ki pa je neredko homogenizirana in reduktivna z ozirom na prepoznavanje notranjih razlik in medpresečnih identitetnih kategorizacij in družbenih pozicij individualnega subjekta. Rekonfiguracija političnega, ki ni utemeljeno na ontologiji subjekta, temveč na koaliciji interesov ('koalicijska politika'), je tista, ki po J. Butler (2001) lahko preseže ontologizacijo političnega, ki deluje kot temelj samega procesa oblikovanja identitetno osnovanih političnih zahtev in interesov, a hkrati deluje tudi v okviru normativnosti, ki konstituirajo dane družbene identitetne kategorije. Kuhar (2010, str. 205) v tem kontekstu učinkovito strne način političnega delovanja politik koalicije: »Tisto, kar akterke<sup>5</sup> problemsko osnovane politike definira, je

---

<sup>4</sup> Izvirnik v angleškem jeziku je bil izdan leta 1990, prevod v slovenščino pa je bil narejen leta 2001.

<sup>5</sup> V žensko slovnično obliko spremenila avtorica. Enako velja za vse nadaljnje citate.

(skupen) problem, ne pa skupna, unificirana in homogenizirana identiteta /.../ Politična zaveznitva je torej potrebno iskati s tistimi, ki si delijo isti problem.«

Zagata, ki nastopi pri tovrstnem oblikovanju političnih zaveznitv, je pogosto tudi 'hierarhija zatiranosti', ki omejuje možnosti za dialoškost. Slednja je bistvenega pomena za učinkovite politike zaveznitv, a je pogosto tudi otežena zaradi sprevračanja družbenih razmerij moči med marginaliziranimi družbenimi skupinami, tj. sprevračanja, ki med marginaliziranimi družbenimi skupinami ustvarja 'hierarhizacijo' in v specifično družbeno skupino, ki je sicer v odnosu do družbenih normativnosti ravno tako marginalizirana, (napačno) projicira izvor 'družbene ogroženosti' in ključno instanco reprodukcije njihovega lastnega podrejenega položaja. Kot primer slednjega lahko navedemo konflikte in razkole med nekaterimi t. i. feminističnimi skupinami in teoretičarkami (npr. J. Raymond (1994), ki je leta 1979 izdala delo *The transsexual empire*),<sup>6</sup> ki družbeno skupino transspolnih oseb percipirajo kot podaljšek strukturnega nasilja, katerega namen je utrditi podrejenost cispolnih žensk oziroma oseb, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, kljub temu da je njihov boj (problem) pravzaprav skupen, tj. boj proti zamejevanju v normativne spolne vloge in destabilizacija spolne hierarhije oziroma moške dominacije (Stone, 2006; Ahmed, 2016). Skratka, zdi se, da je glavna nevarnost politike koalicije ne-zmožnost prepoznavanja, če se vrnemo h Kuharju (2010), problema kot *istega* oziroma *skupnega*. Na podlagi tega tako Kuhar (prav tam) kot tudi Gamson (1996) prihajata do podobnih zaključkov, tj. da je treba politike zaveznitv kombinirati in prepletati z identitetnimi politikami, obenem pa preizpraševati in kritično pretresati vlogo regulatornih družbenih institucij pri reprodukciji identitetnih kategorij in njihovih normativnih zamejitev. Podobno je opaziti tudi pri J. Butler (2001), ki primarno pozornost namenja družbenopolitičnosti konstruiranja identitete, ki se vzpostavlja v pogojih prisilnega 'citiranja', ponavljanja praks, torej v pogojih, v katerih se ni možno izogniti samemu ponavljanju, možno pa je ponavljati na različne načine (vprašanje torej ni, ali ponavljati, temveč *kako* ponavljati). 'Prisilno ponavljanje' je v angleškem izvorniku (Butler, 1990) poimenovano kot *citationality*, ki ga lahko v slovenščino prevedemo kot citiranje, a ga ne moremo razumeti kot 'dobesedno navajanje', tj. *copy-paste* z referenco na avtorico izvirnega besedila. V tem primeru bi namreč vstopile v kontradikcijo z dvema bistvenima elementoma njenih del, namreč 1) predpostavljamo obstoj izvirnega dela, izvornika, ki je kontinuirano 'citiran', in 2) predpostavljamo element *dobesednega* navajanja, torej zaprtega prenosa iz izvornika v novo

---

<sup>6</sup> Njeno delo je spodbudilo Sandy Stone, da je napisala članek *The empire strikes back: A posttranssexual manifesto* (2006), ki je pomembno opolnomočilo in spodbudilo intenzivne mobilizacije transspolnega aktivizma.

'delo' (kar pa sicer ne pomeni nujno tudi popolnoma enake ohranitve vsebinskega pomena prenosa, saj je izsek postavljen v novo strukturo besedilnosti, ki ga lahko pomensko rekonfigurira) (Nakassis, 2013).

Ravno kritika obeh elementov pa je bistveni prispevek omenjenega dela (Butler, 1990), v katerem se razkrije, da 1) izvirnik pravzaprav ni nič drugega kot kopija, ki se kaže kot izvirnik, a je zdaj razkrita kot »parodija na *idejo* o naravnem in izvirnem« (Butler, 2001, str. 43), 2) obenem pa so citatnost ali prakse citiranja vedno citiranja z zamiki oziroma razlikami (prav tam). Prakse citiranja so tako z vidika enoznačnega prenosa vedno neuspele, ravno ta razkorak med kopijo in 'izvirnikom' pa je tisti, v katerega J. Butler (2001) locira potencialnost subverzije, tj. v ponavljanjih, ki so vedno ponavljanja z razliko. Takšna spodletela citiranja so namreč tista, ki nakazujejo na nedeterminiranost praks, obenem pa pričajo tudi o njihovem prisilnem značaju, ki razkriva, da obstoječi spolno-seksualno družbeni ureditvi nista 'izvirnika', kot se kažeta, torej nista naravna; v tem primeru bi namreč odpadla potreba po družbeni prisilnosti ponavljanja norm, saj za samo reprodukcijo poskrbi 'narava' sama. S konceptom citiranja oziroma citatnosti J. Butler (2001) odpira prostor alternativnih delovanj in resignifikacij ter proliferacij konfiguracij identitetnih kategorij, pa tudi proliferacij samih identitetnih kategorij, katerih 'subverzivni' status pa nikakor ni jasno enoznačen, na kar opozori tudi sama, čeprav je – ko njena dela podrobneje analiziramo – na tej točki ambivalentna. Tako v *Težavah s spolom* (2001) pomen proliferacij identitetnih kategorij popolnoma izpusti. To lahko povežemo z njenim fokusom na kritiko identitet kot mehanizmov regulacije in discipliniranja, ki jih tudi sama proliferacija kategorij, ki se umeščajo izven same binarnosti, ne more docela preseči, saj se tako na ravni same kategorizacije kot tudi na ravni njene 'prakseološkosti' (s praksami, ki so z resignificiranjem družbeno napačno prepoznane kot prakse, ki pritičejo binarnim kategorijam), vzpostavljajo v razmerju z njim. Na drugi strani pa J. Butler v članku, izdanem leto pred tem (1989, str. 260, v Chambers, 2007, str. 58), pravzaprav poziva k 'novemu spolnemu besednjaku [*gender vocabulary*]', karnevalu in 'spolni zmedi', k »proliferaciji spolov, osvobojenih substancializiranih nomenklatur 'moški' in 'ženska'«, medtem ko v *Critically queer* (1993, str. 26) v povezavi s konceptualizacijo pojavnosti *drag* zapiše, da kritični potencial slednjega ni povezan s proliferacijo spolov, »kot da bi čisto povečevanje števila [spolov] opravilo delo [*do the job*]«. Iz zapisa je jasno razvidno ne le, da drag ni (potencialno) subverziven zaradi proliferacije spolov, temveč tudi, da sama *proliferacija spolov* ne zadostuje za destabilizacijo heteroseksualne matrice. Na tej točki je J. Butler, ko jo križamo z njenimi drugimi deli,

omenjenimi zgoraj, in deli, v katerih se loteva pojavnosti transspolnosti (2004), pravzaprav (vsaj) nejasna oziroma ambivalentna, morda tudi kontradiktorna.

Sklicevanje na identitetne kategorije je, kot J. Butler izpostavlja v *Critically queer* (1993), ujeta v ambivalenco nujnosti in iz nje izhajajoče nevarnosti, tj. ujeta med nujnostjo identitetne kategorije (oziroma identitetnih kategorij), ki uokvirja politične zahteve akterke, ter nevarnosti, izhajajoče iz akterkine nezmožnosti popolnega obvladovanja pomena identitetne kategorije, pomena, ki nenehno uhaja iz rok akterke, saj identitetna kategorija in njej pripisan pomen nista akterkino izvirno delo, temveč produkt, izoblikovan v družbenih pogojih, ki jih akterka ni sama izbrala. Identitetno politično delovanje je tako kontinuirano označeno s tveganjem, ki ga je treba nasloviti v političnem delovanju – to je eno izmed ključnih sporočil dela, ki se obravnava kot eno izmed utemeljitvenih del kvirovskih teoretizacij. J. Butler (2001) sicer ne neposredno pojasni, iz česa izhaja nujnost identitetnega sklicevanja, in je na tej točki nejasna, predvsem v kombinaciji z analizami transspolnosti, v katerih se zdi, da so določene identitetne kategorije *bolj nujne* (njihova re-produkcija pa s tem bolj opravičljiva), medtem ko so druge – zaradi njim pripisane podrejenosti oziroma konformnosti – domnevno legitimno deležne tako dekonstrukcije kot tudi teoretske 'destrukcije', ki sicer sama po sebi ni problematična, postane pa takšna, ko se tovrstna 'destrukcija' na analitski ravni izvaja na način, ki *abstraktno* preferira pred *praktičnim* oziroma misli abstraktno na račun praktičnega, živetega; na tej točki tako primarno ne problematiziramo same »vsebine« kvirovskih problematizacij, temveč način izvajanja teh problematizacij in dekonstrukcij identitetnih kategorij – abstraktno mimo praktičnega – ki pa se, sekundarno, manifestira tudi v sami vsebini tovrstnih problematizacij, odcepljenih od živete, izkustvene dimenzije vsakdanjega življenja.

V zaključnem poglavju *Težave s spolom* (2001) se zdi, da je – za učinkovitejše in manj izključujoče identitetne politike – treba kritično pretesti predpostavko o akterki, ki predoči dejanju, interesom, skratka, predpostavko o tem, da obstaja ontološko distinktiven temelj, ki poraja in regulira delovanja in interese akterke. J. Butler se na tej točki navezuje na Nietzschejevo relacijo med akterko in dejanjem (*doer – deed*) (1993, 1996, 2005), v kateri je dejanje v vzpostavljenem kavzalnem razmerju retroaktivno pripisano akterki ter neprepoznano kot zanjo konstituirajoče in predhodno v smislu ne-izvzetosti iz družbenih pogojev, ki uokvirjajo prakse citiranja. Tovrstni retroaktivni 'pripis' dejanja akterki zakriva kontinuiranost družbenih pogojev, ki jih akterka citira, in zakriva konstituirajoč značaj in kontinuiranost *delovanja* pogojev, zdaj zreduciranih na '*dejanje*' akterke, v katerih je slednja vzpostavljena kot 'odgovorna' (*accountable*), kot prvi člen kavzalne verige – vzrok, ki utemeljuje in razlaga



posledico (dejanje oziroma delovanje) (Butler 1997a, 2005): »N/i subjekta, ki predhodi ali izvrši ponavljanje norm,« subjekt (oziroma iluzija subjekta kot stabilnega, unificiranega, utemeljitvenega, vzročnega) je retroaktivno proizveden skozi repetitije norm, skozi njena delovanja (Butler 1993, str. 21). Ravno dekonstrukcija te iluzije je tista, ki je pogosto izenačena z destrukcijo subjekta kot takega, pa tudi identitet, ki so skozi prakse subjekta vzpostavljene v iluziji stabilnosti, koherentnosti, čistosti kategorij, a ki navkljub iluzoričnemu značaju proizvajajo taiste realne učinke. V tem kontekstu lahko spol, ki je kot element heteroseksualne matrice, skupaj s heteroseksualnostjo, obravnavan v Težavah s spolom (2001), označimo kot intencionalen in ne-referenčen. Spol se skozi dekonstrukcijo razkrije kot intencionalen (v fenomenološkem razumevanju koncepta), torej usmerjen k objektu (Schutz, 1970; Rogers, 1983), ki obstaja ali pa tudi ne (v tem kontekstu je usmerjen k idealu/lažnemu izvorniku, ki deluje kot objekt 'orientacije delovanja'), in ne-referenčen ravno zato, ker so ideal oziroma spolno zaznamovane norme, ki jih akterka citira in h katerim je usmerjena, 'neobstoječe' (Butler 1993).

Pri tem je – da se izognemo nevarnosti razveljavitve spola kot zgolj fikcije – smiselno dodati, da ima spol, ki se (neuspelo) ustvarja skozi prisilna ponavljanja norm, kljub lastnemu fiktivnemu značaju realne učinke. Vzpostavlja namreč iluzijo subjekta s koherentno, stabilno in fiksno identiteto, ki služi kot podlaga vzročnega pojasnjevanja, skozi katerega se iluzija subjekta utrjuje; vzpostavlja spolni binarizem kot del heteroseksualne matrice in utrjuje heteronormativnost družbene ureditve, tovrstna mreža pa ustvarja tudi konstitutivno 'zunanje', abjektirano, ki se sicer kaže kot neobstoječe, ker ni družbeno prepoznano, a je – kot izpostavi J. Butler (2011) – gosto naseljeno; ter nasilje, ki izhaja iz same strukturiranosti te mreže in ki nikakor ni omejeno zgolj na *simbolno* nasilje, temveč vključuje tudi materializirano oziroma materialno nasilje na ravni vsakdanjega življenja. Ločnico med simbolnim in 'materialnim' nasiljem na tem mestu postavljamo zgolj kot analitsko orodje, ki nam omogoča vzpostavitev izpeljave, ki pri J. Butler sicer pogosto ostaja tematizirana le na (pre)abstraktni ravni, ki pa otežuje učinkovit vpogled v realizacijo nasilja družbenih institucij: simbolno in materialno nasilje sta prepletena ter se medsebojno utrjujeta in podpirata. Pri J. Butler se namreč zdi, da nasilnost družbenih struktur primarno obravnava skozi simbolno, v povezavi z althusserijanskim konceptom *interpelacije*, v kateri je subjektu, razumljenem skozi dvojni proces podreditve in konstitucije (konstitucije skozi podreditev), podeljeno *ime*, ki ga razumemo kot inteligibilno družbeno kategorijo, vzpostavljeno skozi interpelacijske klice, ki niso enkratni niti zamejeni v diado in v formo verbaliziranega klica. Nasprotno, so večkratni,

pa tudi implicitni, neverbalni; so pozivi k skladnosti z »zakonom«, pozivi, ki so učinkoviti zaradi ranljivosti subjekta na relaciji z 'zakonom', ki vzpostavlja 'pripravljenost' subjekta na odziv in je univerzalna značilnost subjekta, in zaradi 'obljube' o družbeni vpetosti v obliki identitete, torej o prepoznavi (Butler, 1997b). V tem kontekstu izstopita predvsem dve nejasnosti, tj. 1) kako J. Butler misli interpelacijo, upoštevajoč 'temporalizacijo' subjekta, tj. kako potekajo interpelacije, ko subjekt preživi 'inavguracijsko' interpelacijo (npr. v spol), vstopi v polje inteligibilnega, torej, ko vstopi<sup>7</sup> v proces konstituiranja, katerega učinek je subjekt, ki skozi proces konstituiranja lahko zaobrne moč proti njej sami – a pod katerimi pogoji in s kakšnimi posledicami, in 2) kako misliti ranljivost v njenih specifikah, mimo univerzalizirane razpršitve, ki doleti vsakega subjekta. V *Excitable speech* (1997a, str. 2) J. Butler namreč v povezavi z jezikom, ki rani, z *lingvistično* ranljivostjo zapiše: »/A/ ime vsebuje tudi drugo možnost: s tem ko je subjekt nazvan z imenom, mu je tudi, paradokсно, dana določena možnost družbene eksistence. /.../ /Ž/aljiv klic tvega inavguracijo subjekta v govoru, ki uporabi jezik za nasprotovanje žaljivemu klicu.« Zapis pravzaprav strne ključne problematične točke J. Butler v povezavi s teoretsko obravnavo kvir življenja, tj.:

- tendenco k redukciji ranljivosti na lingvistično ranljivost, ki je 'primarna' in iz katere sta nato izpeljani tudi 'materialna' ranljivost in ranljivost materialnega: »Določene besede ali določene forme naziva (*address*) delujejo ne le kot *grožnje subjektovemu fizičnemu počutju* (well-being), /.../ z interpelacijo v pogoje jezika določena družbena eksistenca *telesa* najprej sploh postane možna« (Butler, 1997a, str. 5);<sup>8</sup>
- nejasnost pogojev, v katerih se subjekt lahko upre družbenim klicem, ki ga pozovejo v določeno (normativno, inteligibilno) formo (prepoznane) družbene eksistence, nejasnost, ki se kaže tudi v nejasnem obravnavanju *posledic* tega upora in ki jo lahko pripišemo (tudi) abstraktni poststrukturalistični orientiranosti J. Butler, ki zaradi teoretskih višav, v katerih se nahaja, težko odgovarja na vprašanja praktičnega delovanja subjekta na ravni vsakdanjega življenja.

K. Oliver (2001) opozarja še na en specifičen element poststrukturalistične kvirovske teoretizacije, kot jo producira J. Butler, namreč na univerzalizacijo ranljivosti ter z njo tudi inkorporacijo procesov podreditve in zatiranja v sam proces konstituiranja. Na splošni ravni so

---

<sup>7</sup> Na tem mestu naletimo na jezikovno zagato oziroma limit, saj 'vstopi' implicira delovanje subjekta še pred samo interpelacijo, ki je konstitutivna za subjekt; kot alternativo bi lahko uporabile 'je deležna', a slednje subjekt pasivizira. Zdi se, da je tudi na ravni jezika težko preseči antinomijo aktivnost – pasivnost.

<sup>8</sup> Poudarek avtorice.

argumenti J. Butler (1997b) o dvojnem značaju moči kot zatiralske in hkrati produktivne smiselni, saj so družbene akterke 'vržene' v že-oblikovan svet, ki jih oblikuje (a ne determinira) po svojih pravilih igre, ki pa jih ni izbrala akterka sama. Obenem je takšna argumentacija, ko ostaja primarno znotraj teh okvirov, nevarna v smislu 1) univerzalizacije nasilja, ki je razumljeno kot inherentno procesom konstituiranja subjekta, pa tudi v smislu 2) univerzalizacije ranljivosti, s čimer se samo nasilje subjektivacije pravzaprav *normalizira*, oteženo pa je vzpostavljanje distinkcij med tistimi formami in mehanizmi nasilja subjektiviranja, ki so inherentni konstituiranju subjekta, ter nasilja, ki ni inherentno samim procesom subjektivacije, in tako torej tudi ne neizbežno, kar velja za nasilje, ki subjekt konstituira v podrejene oblike družbene eksistence. V tem kontekstu tudi 'ranljivost' težko mislimo zgolj kot univerzalno, saj je ranljivost pogojena tudi s konstituiranjem subjekta v specifične oblike družbene eksistence. Povedano drugače, niso vsi 'klici' v družbeno eksistenco enako ogrožajoči in nasilni. Slednje še zdaleč ni kritika njenih poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij z namenom – po Warnerju (2012) – razglasitve smrti kvirovskih teoretizacij kot takih. Gre za kritiko, ki skuša nakazati problem kvirovskih teoretizacij z namenom koherentnejše obravnave vsakdanjih življenj tistih, ki se z družbenega vidika nahajajo v polju neinteligibilnega; za kritiko, ki izhaja iz sociološko naravnane disciplinarne usidranosti, in ne humanistično usmerjene perspektive, značilne za kvirovske teoretizacije. Gre torej za kritiko, ki kliče po sociološki kvirovski analizi, ki bo prepoznavala ne le družbena razmerja moči ter potencialnost in pravzaprav nujnost upiranja in subverzije, kar J. Butler vsekakor učinkovito počne, temveč bo prepoznala tudi pogoje upiranja, posledice upiranja, neenakomerno porazdeljeno ranljivost družbenih akterk, neenakomerno porazdeljene resurse in 'suportivne' sisteme, ki omogočijo ne le prelom z družbeno 'dodeljeno' (inavguracijsko) inteligibilno eksistenco, temveč tudi kontinuirano tovrstne 'prelomljene' eksistence skozi boje, ki ta prelom spremljajo na ravni vsakdanjega življenja. Gre torej za kritiko, katere primarni namen je – poenostavljeno – prenesti instrumente, ki so v kvirovskih teoretizacijah izrazito abstraktno-analitskega značaja, na raven vsakdanjega življenja.

Za učinkovito sociologizacijo slednjih pa potrebujemo orodja, ki jih kvirovske teoretizacije, kot smo nakazale zgoraj, ne vsebujejo: vprašanja, pomisleki in nejasnosti, ki so zgoraj le nakazani in podrobneje obravnavani v nadaljevanju, ostajajo odprti ravno zaradi humanistično in poststrukturalistično zaznamovane abstraktne obravnave, ki jo lahko presežemo, če se, opremljene z ustreznimi teoretskimi nastavki, 'spustimo' ali pa 'dvignemo' – da se izognemo potencialnim očitkom o hierarhizaciji abstraktnega in praktičnega oziroma makro-mikro

pristopa, skratka, da se izognemo klasični bourdieuevski valorizirani (o)poziciji zgoraj – spodaj (Bourdieu, 2010b), v kateri je 'zgoraj' percipirano kot večvredno, 'spodaj' pa kot manjvredno – na raven vsakdanjega življenja, ki je v precej večjem *neredu* (Sandywell, 2004) in bolj kompleksna, kot nakazujejo abstraktni koncepti kvirovskih teoretizacij, od prisilnih reiteracij, valorizacije subverzivnosti, transgresivnosti in delovarizacije konformnosti ter napačnega obravnavanja obojega v antinomiji *ali eno ali drugo* do nujne navezanosti na družbene normativnosti, ki podeljujejo inteligibilnost, in do življenj, ki jih je – preko tega – težje živeti, a so kljub temu prisotna.

Če povzamemo, namen kritike kvirovskih teoretizacij, v tem delu zreduciranih na teoretizacij J. Butler, je, da se zloščeni abstraktni koncepti umažejo s heterogenimi, pluralnimi, v čiste koncepte neulovljivimi praksami vsakdanjega življenja. Pri tem se zavedamo problematičnosti tovrstne eklektične poteze redukcije kvirovskih teoretizacij na dela J. Butler, ki nam v tem primeru služijo zgolj kot prikaz, ki v sociološko identificiranih šibkih točkah kvirovskih, poststrukturalističnih teoretizacij nikakor niso specifična ali edinstvena, še več, nekaj pomislekov bi vsekakor lahko usmerile tudi na poststrukturalistične teorije kot take z njihovimi fokusi na mobilnost in fluidnost subjekta, pa tudi na določene sociološke teoretizacije, ki pod baldahinom postmoderne družbe zaznavajo in obravnavajo utekočinjenje družbe, skupnosti, raz-sidranje akterk, njihovo plavajoče stanje konstantnega (samopre-)delovanja *jaza* (Giddens, 1991; Bauman, 2000, 2008) kot zahteve aktualne družbene ureditve, ki pa pri tem spregledujejo vsaj to, da so 'strukturno podprte' kvečjemu zgolj določene forme fluidizacije, znotraj okvirov refleksivnosti pa spregledujejo možnost (ki je pravzaprav tudi nevarnost), da je 'refleksivnost' morda habitualizirana (Bottero, 2010; Jokinen, 2016)<sup>9</sup> in zajeta v družbeno strukturiranost ter da so njene meje potemtakem vzpostavljene z limiti normativnosti. Skratka, utekočinjenje in 'raz-sidranje' družbenih akterk je – v mnogih primerih – pretirano izpostavljeno, poudarjeno, pogosto pa tudi ne empirično podprto, na kar opozarja tudi M. Mills (2007), ki individualizacijo življenjskega poteka klasificira v tri tipe (tj. destandardizirana, anomična oziroma ranljiva in konformistična), pri čemer je destandardizirana oziroma strateška individualizacija (življenjskega poteka), vključujoč kalkulacijo tveganj in strateško izbiranje življenjskega sloga, ki ni enak življenjskemu slogu starejših generacij, pravzaprav redka oziroma redkejša, kot se

---

<sup>9</sup> 'Refleksivnost', ki je eden izmed primarnih konceptov Giddensove sociologije (1991), je tako mestoma utemeljeno misliti prej kot 'racionalizacije' drugega reda, ki 'reflektirajo' ravno toliko, kolikor jim omogoča utečenost normativnosti, vpisanih v telesa družbenih akterk, tj. reflektirajo na način, da družbene normativnosti niso ogrožene oziroma destabilizirane. V tem kontekstu je torej refleksivnost do določene mere utemeljeno obravnavati kot habitualizirano (Bottero, 2010; Jokinen, 2016) oziroma pred-refleksivno (McNay, 2000).

prikazuje v t. i. tezah individualizacije, na podlagi česar M. Mills (prav tam, 78) tudi izpostavlja pomen obravnavanja »odpornosti zgodovinskih, kulturnih in socioekonomskih institucij, ki vplivajo na izbire in oblikujejo posameznično življenje«. <sup>10</sup> Slednje sicer – v navezavi tako na kvirovske kot zgoraj omenjene sociološke teoretizacije – ne pomeni, da lahko relevantno znanost ustvarjamo le s teoretizacijami, ki so empirično podprte; ne pomeni privilegiranja empirije pred teoretiziranjem. Nakazuje pa na smiselnost medsebojnega horizontalnega nadgrajevanja in dopolnjevanja ob prepoznavanju pomena tudi *zgolj* teorije, ki – *ker* ne obstaja v družbenem vakuumu, kar '*zgolj*' že naredi pretiranega – pomembno oblikuje teoretizacije in empirije, pa tudi samo družbeno. Povedano bourdieuevsko, glede na to, da kvirovske teoretizacije, četudi na abstraktni ravni, obravnavajo izrazito marginalizirana življenja, ki jih je težje živeti, tovrstnih teoretizacij ne obravnavamo kot »teoretske teorije«, kot »preroški diskurz, ki je sam sebi namen« (Bourdieu, 1988), zato se na tej točki distanciramo od (pre)hitro-potezne Bourdieujeve predelave Kantovega diktuma (prav tam, str. 774–775): »/T/eorija brez empirične raziskave je prazna, empirična raziskava brez teorije je slepa,« saj, kot opozori Warner (2012), so kvirovske teoretizacije pomembno so-prispevale k oblikovanju 'kontra-javnosti' tako znotraj kot zunaj akademskega prostora, k oblikovanju družbenega prostora, v katerem se lahko z najdejo spolne in seksualne heretičarke in ki drži pri življenju »politično imaginacijo seksualnosti, ki je sicer ne-možna v okvirih dominantne orientacije gejevsko-lezbičnih politik« (prav tam, str. 4), in preko tega pravzaprav, če se vrnemo k Bourdieuju (1988), uresničujejo njegov poziv k heterodoksiji – *vive la crise!* – (tudi) v družboslovnih znanostih, predvsem v relacijah s študijami seksualnosti, gejevsko-lezbičnimi študijami in feminističnimi teorijami. Kot zapiše J. Butler (2004, str. 122), se moramo opominjati, da živimo v svetu, v katerem nekateri »umirajo zaradi manka možnosti«, in ideja, da lahko teorija prispeva k »odpiranju sveta, za katerega smo mislile, da je zaprt«, je pravzaprav navdušujoča.

## 2.2 Sociološka kritika poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij

Epstein (1996) opozarja na amnezijo, ki spremlja nastanek in utrjevanje kvirovskih teoretizacij v akademskem prostoru, na amnezijo, ki – ko se 'teoretski izvor', čeprav je sama ideja tega

---

<sup>10</sup> Poleg M. Mills se empiričnega raziskovanja osrednjih elementov 'teze individualizacije' loteva tudi Gross (2002), ki raziskuje Giddensov koncept čistega razmerja. V raziskavi ugotavlja, da je čisto razmerje (povezano z visoko stopnjo intimnosti, vedenjskim ne-tradicionalizmom in nizko stopnjo tradicionalizma), podobno kot velja za destandardizirano individualizacijo, najredkejši tip intimnega razmerja, medtem ko je najpogostejši t. i. 'hibridni' model, sestavljen iz elementov čistega razmerja in romantične ljubezni.

problematična, identificira v Foucaultovih delih in delih E. Sedgwick – spregleduje podobne konstrukcionistične sociološke analize (Epstein, 1996; Dunn, 1997). V tem podpoglavju se sicer ne bomo podrobneje spuščale v analizo podobnosti in razlik med poststrukturalističnimi kvirovskimi teoretizacijami ter njim podobnim sociološkim teoretizacijam generalnega značaja, pa tudi bolj specifično analizam spola in seksualnosti, saj se pri tem, čeprav je tema vsekakor relevantna, težko izognemo zamejevanju znanstvenih polj raznolikih disciplin, v tem primeru humanistike in sociologije, tudi skozi bourdieuevske boje za pozicioniranost in kapitale znotraj samega akademskega polja.<sup>11</sup>

Kljub temu da Epstein (1996) govori o amneziji, je ta izraz verjetno pretiran, saj predpostavlja že naučeno, ki je naknadno pozabljeno; a če upoštevamo razmerja med humanističnimi vedami in družboslovno vednostjo, dinamike znotraj akademskega polja, ki so označene s kompetitivnostjo in ostrim zamejevanjem disciplinarnih mej v namene vzpostavljanja same discipline, kvirovskim teoretizacijam ne moremo očitati spregledovanja oziroma pozabljanja že 'naučenega', lahko pa smo utemeljeno kritične do samega disciplinarnega zamejevanja, ki pogosto preprečuje produktivna sodelovanja preko disciplinarnih meja. Zdi se, da se Epstein (prav tam) v svojem delu ujame ravno v tovrstne dinamike disciplinarne kompetitivnosti, ko zapiše, da kvirovske teoretizacije s tem, ko ne prepoznavajo in ne priznavajo vsebinske podobnosti v smislu družbenih procesov konstituiranja identitetnih kategorij, tvegajo »odkrivanje že odkritega« (prav tam, str. 157), a, kot opozarjata Stein in Plummer (1996, str. 129), v sociologiji pravzaprav pogrešamo »seksualno revolucijo« podobnih razsežnosti, kot jo producirajo kvirovske teoretizacije. Na tem mestu velja tudi opozoriti, da čeprav je 'seksualna revolucija' v dekonstrukcionističnem pristopu sicer močno prisotna v samih kvirovskih teoretizacijah, pa te pogosto ne zmorejo prepoznati pluralnosti oziroma pluralizacije seksualnosti (vključujoč seksualne identitete, seksualne prakse, seksualna oziroma intimna razmerja), kot da dekonstrukcija družbeno prevladujočih identitet, vzpostavljenih v okviru seksualnega (in spolnega) binarizma, torej heteroseksualnost – homoseksualnost in moški spol – ženski spol, hkrati onemogoča tudi koherentno prepoznavanje proliferacije alternativnih

---

<sup>11</sup> Za refleksijo razmerja med slednjima se lahko naslonimo na Bourdieuejevo delo Sociologija kot politika (2003), pa tudi na njegovo skico samo-analize (2008b), v kateri med drugim obravnava tudi relacijskost filozofije in sociologije, pri čemer je prva tista, ki je bila v Bourdieuejevem času označena s 'prestižnostjo' – kot »kraljica disciplin« (prav tam, str. 5), sociologija pa je tista, ki je v tej relacijskosti podrejena, manjvredna oziroma konstituirana kot polje v odporu in s kritiko katerega si takratne filozofije pravzaprav gradijo simbolni status, saj je sociologija pojmovana kot »vulgarno materialistična znanost vsakdanjih reči« (prav tam, str. 17), skratka, njen status je status »izobčene [*pariah*] discipline« (prav tam, str. 35). Podobno kot se Bourdieu distancira od polja filozofije in v heretičnem prestopu vstopi v polje sociologije (2003, 2008b), velja tudi za Saro Ahmed, ki zase kljub primarni filozofski izobrazbi zapiše, da producira »ne-filozofijo« v smislu po-kvirjanja filozofije kot moške vede (2014b, str. 16–17).

'heretičnih' (četudi) identitetnih kategorij, ki vsaj v delu potrjujejo tovrstno dekonstrukcijo družbenih identitetnih kategorij kot homogenih, stabilnih, fiksnih, nespremenljivih in binarnih. Namesto da kvirovske teoretizacije in njihove prispevke k analizi spola in seksualnosti ter njune kompleksnosti poskušamo 'nevtralizirati' z že obstoječimi sociološkimi obravnavami istih pojavov, torej da kvirovske teoretizacije enosmerno premestimo v polje sociološkega 'ženejenega', je kvirovske teoretizacije in sociološke premisleke bolj smiselno in učinkovito misliti v medsebojnem razmerju tenzije, ki omogoča prepoznavo tako prispevkov enih in drugih kot tudi njihove omejitve, izhajajoče iz značaja teoretskih in empiričnih instrumentov. Kot zapiše Green (2007, str. 27): »Teoretska obljuba kvirovskih teorij zahteva stalno zavezanost dekonstrukciji, ki deluje v tenziji z, in ne kot ekstenzija socioloških pristopov k subjektu.«

Čeprav lahko oba pristopa mislimo kot pristopa dveh »sorojenk« dekonstrukcije (Green, 2007, str. 30), ki izhajata iz različnih teoretskih vej, glavna točka tenzije med njima nastopi v sami obravnavi družbenega. Zdi se namreč, da je socialno v kvirovskem pristopu sicer obravnavano, a pogosto na 'raztežen' način' L. McNay (2014), ki ga marsikdaj spremlja tudi fetišizacija transgresije, ki spregleduje dinamike družbenih struktur, kot se realizirajo na ravni vsakdanjega življenja, in z njo povezana romantizacija fluidnosti in mobilnosti, v katere se skozi poststrukturalistične kvirovske teoretizacije projicira potencialnost subverzivnosti in obravnava katere je sicer prisotna tudi v sociološkem imaginariju, a pogosto na bolj distopičen način (npr. Bauman, 2000), kot je značilen za kvirovske teorije, ki k fluidnosti pristopajo z bolj utopične perspektive (Provencher, 2014). Utopični pristop, ki se sicer mestoma očita kvirovskim teoretizacijam, na tem mestu nikakor ni diskreditiran, kakor lahko zasledimo npr. pri Provencherjevi kritiki, naslanjajoč se na Eribona (2012, v Provencher, 2014), ki kvirovske teoretizacije označi kot utopične in kratkovidne. Čeprav kvirovske teoretizacije vsebujejo določene šibke točke, element utopičnosti ni eden izmed njih. Na tem mestu se lahko obrnemo na Wrighta (2010) in D. Cooper (2014): Wright (2010) namreč izpostavi pomen zamišljanja oziroma predstavljanja realnih utopij v intelektualnem polju, v emancipatoričnem družboslovju, utopij, ki so sposobne prepoznati tenzijo med 'sanjami' in praksami, medtem ko D. Cooper (2014) izpostavi pomen vsakdanjih utopij kot obljubljenih prostorov (*promising spaces*), ki nakazujejo in živijo potencialne alternative v svetu, potrebnem rekonfiguracije.<sup>12</sup> Problem kvirovskih teoretizacij ni utopični element kot tak, temveč tip utopične imaginacije, ki mestoma spregleda tenzije, kompleksnosti in ambivalence v vsakdanjih praksah. Sociološki pristop

---

<sup>12</sup> Podobno zasledimo tudi pri Bourdieuju (Bourdieu in Wacquant, 1992) v kontekstu t. i. razumskega utopianizma, ki se na podlagi vednosti o družbenem delovanju zaveda mej svobode ter je kot tak pozicioniran med sociološko resigniranostjo (izhajajočo iz predpostavljene determiniranosti družbenega življenja) in utopičnim voluntarizmom.

omogoči, da se v analizi spola in seksualnosti osredotočimo na vsakdanje življenje ter analiziramo preplet identitetnih kategorij, njihove dekonstrukcije, procesov 'opomenjanja' tako identitetnih kategorij kot tudi njihove potencialne dekonstrukcije v danih, ne-izbranih družbenih pogojih s strani družbenih akterk (Butler, 1997b), vključno s trki v družbeno strukturiranost in sisteme normativnosti. Ti so v poststrukturalističnih kvirovskih teorijah pogosto zreducirani na abstraktno obravnavo s konceptom »življenj, ki jih ni moč živeti« (*unliveable lives*) (Butler, 2012, str. 15) in (poenostavljeno) univerzalizirano 'ranljivost subjekta' (Butler, 2015) za nasilne družbene forme nazivanja, ki hkrati pomenijo tudi podrejanje v prepoznano eksistenco,<sup>13</sup> in univerzalizirano nasilnost družbenega. Skratka, potencial utopičnega zamišljanja in prepoznavanja 'obljubljajočih' prostorov (Cooper, 2014) postane bolj 'realen', če se vrnemo k Wrightu (2010), ravno skozi obtežitev preko fokusa na vsakdanje življenje (McNay, 2014).

### 2.2.1 Romantična metaforizacija fluidnosti, migracij in brezdomnosti

Če se najprej osredotočimo na problem fluidnosti in mobilnosti, lahko kritično pretresemo 'metaforizacijo' fluidnosti skozi prizmo družbenih razmerij moči in privilegiranosti. Namreč, v poststrukturalističnih in – konkretnije – kvirovskih teoretizacijah lahko sledimo obravnavanju fluidnosti in mobilnosti skozi prizmo romantiziranja, v kateri se fluidnost, neusidranost enačita z 'osvoboditvijo subjekta'. »Migriranje« se bere kot osvoboditveni izhod iz »običajnosti življenja«, v katerem »identiteta (subjekt kot dom in subjekt kot doma) postane nemožna« (Ahmed, 1999a, str. 332). Takšno romantiziranje temelji na deliteralizirajočem zdrs v 'migrantko' kot figuro, prisposodbo mobilnosti, temu zdrs v figuro migracij skozi metaforizacijo pa sledi zabris historične determiniranosti, ki razkriva (dobesedno in figurativno) mobilnost in migracije kot privilegij določenih družbenih skupin, ki so *lahko* 'brez doma' – brezdomne – ravno zaradi tega, ker je *ves svet* njihov dom, tj. ker je ves svet narejen po njihovih merah, kot naslanjač, v katerega lahko udobno zdrsnejo in se z njim zlijejo do nerazpoznavnosti, toda: »Normativnost je udobna le za tiste, ki jo lahko naselijo« (Ahmed, 2014a, str. 147). Tovrstna metaforizacija zabriše vpogled v to, da so nekatera migriranja, mobilnosti in fluidnosti ter pojavnosti 'brezdomnosti' rezultat izrazite nasilnosti specifične družbene strukturiranosti, ki reproducira 'tujost' nekaterih družbenih skupin s tem, ko v površine družbenih prostorov vtisne zgolj odtise določenih teles: »Površine družbenih in telesnih

---

<sup>13</sup> Podrejanje, ki je sicer obravnavano v dvojnem značaju hkratne podreditve in konstitucije, tj. vključujoč produktivni značaj moči, ki podreja, a ki skozi podreditev ustvari tudi 'presežek' – subjekt, ki ni popolnoma determiniran z družbeno močjo in ki se kot tak lahko upira moči, ki ga ustvarja.



prostorov beležijo repetitije praks ter uspešno prepoznavo (*passing*) nekaterih in neuspešno prepoznavo drugih« (Ahmed, 2006, str. 135). Vprašanje torej ni le, *kdo* je mobilni, kdo lahko migrira, kdo je (lahko) brezdomen, temveč tudi *kako*, *pod kakšnimi pogoji* in *za kakšno ceno*. Šele s tem razmislekom lahko uvidimo problematičnost metaforizacije migriranja, mobilnosti in fluidnosti akterke, saj se razkrijejo družbene silnice, ki določene tipe mobilnosti in fluidnosti nekaterih omogočajo in spodbujajo, obenem pa producirajo migriranje kot procese izvrženja 'tujstva' (po oseh specifičnih družbenih kategorizacij). Tozadevno torej producirajo migriranje v zatiralskih pogojih, kjer migriranje predstavlja redko možnost preživetja s premestitvijo 'tujke' v – potencialno, ne pa nujno (potencial torej deluje kot upanje) – manj zatiralske pogoje eksistence. Zdi se, da je romantična fluidizacija identitetnih kategorij, slavljen kot transgresija in osvoboditev spon 'doma', označenega z usidranostjo, fiksnostjo v družbenih prostorih (dom kot kraj, kjer 'poženemo' korenine), (bolj) dostopna tistim, ki lahko dis-identitetna preigravanja vzamejo točno kot taka – kot lahkotna preigravanja, iz katerih se lahko izstopi, ko igra postane prerisna, tj. izstopi se iz igre, kar pa ne nujno vključuje *vrnitve domov*, saj je akterka pravzaprav vseskozi že-doma. Tako 'dom' (identiteta subjekta) kot tudi mobilnost (dis-identifikacije) sta tako označena z ambivalentnostjo, ki onemogoča posplošeno romantizacijo, saj lahko 'dom', možnost 'biti doma' deluje kot privilegij, ki ni enako dostopen vsem in ki, če sledimo metafori doma, ne obstaja nujno v razkošju varnosti, ki jo lahko ponudi in ki se od njega pričakuje, in ki kot tak ne more biti del samoumevnosti, ki jo je s fluidizacijo treba prestopiti, zato da se osvobodimo (Heyes, 2003).

Generalizirana romantizacija 'brezdomnosti' je površna tudi v smislu ignoriranja tega, da za nekatere (morda celo za večino) fluidnost brezdomnosti ni dosegljiva niti preživljiva brez 'domačih bivalnih prostorov', podpornih sistemov, ki konstituirajo »prostore olajšanja, prostore zadihanja, inventivne prostore« (Ahmed, 2014b, str. 169). Dom je torej lahko razširjen na ves svet, vključno s tem, da vzporedno s takšno ekspanzijo dom *prekrije* svet oziroma svet zdrzne v udobje doma (dom = svet), domačnosti, na način, da se distinkcija med njima zabriše, postane neločljiva in neopazna, in ki je kot tak lahko ignorantski do prelomov, v katerih dom ni ekvivalenten svetu, ali, še intenzivneje, do prelomov, v katerih dom *trči* ob svet. V teh primerih ne-ekvivalence *dom – svet* je prvi skrčen zgolj na domače bivalne prostore v *razpokah* sveta. Takšna romantizacija brezdomnosti, ne-usidranosti spregleduje, da je *dom* lahko »vir varnosti ali terorja ter hkrati tudi prostor varnosti in terorja« (Farahani, 2015, str. 241).<sup>14</sup> Teoretska

---

<sup>14</sup> S. Ahmed (2012, 2017) v svoji analizi koncepta raznolikosti (*diversity work*) in njegove ambivalentnosti, utelešene v institucionalnih normah raznolikosti, učinkovito opozori na to, kako je lahko 'brezdomnost' paradoksnost tudi vir 'podelitve doma' z gesto povabila, ki pa nikoli ni dokončna. Akterka v tem primeru nikoli zares ne 'postane

romantizacija brezdomnosti v povezavi s fluidnostjo, mobilnostjo je tako možna le v primeru, ko pojavnosti fluidnosti, brezdomnosti obravnavamo mimo vsakdanjega življenja, v zamahu teoretskega generaliziranja, ki na analitski ravni vzpostavlja konstrukt akterke, ki lahko brezskrbno prestopa meje (miseljivega, doksičnega) v *teoriji*, ne pa tudi v *praksi*. Enosmerna romantizacija mobilnosti, fluidnosti tako služi kot primer 'utopične' utopije – ne realne utopije (Wright, 2010) – saj ne zajema premisleka pogojev emancipacije, sankcij in mehanizmov discipliniranja izgrajevanja alternativnih svetov, ki udobnost doma nudijo vsem (ali pa večini, pogosto sicer marginaliziranim) akterkam; je primer utopične utopije, ki je utopistična tudi ali pa predvsem zaradi tega, ker to, kar je za nekatere *komajda preživljivo*, misli kot *lahkotno preživljivo*, in ta diskrepanca med 'komajda' in 'lahkotno' je tista, ki močno nevtralizira emancipatorični značaj tovrstnih teoretskih produkcij.

Koncept migracij, mobilnosti, migriranja in fluidnosti (oziroma fluidnosti kot mobilnosti, migriranja, brezdomnosti) lahko povežemo tudi s konceptom, ki ostaja neizrečen v zgoraj razdelanem romantiziranju, tj. z migriranjem in mobilnostjo povezanim statusom tujstva oziroma tujke v doksičnem, torej oznake, ki konstituira določene akterke kot 'izven prostora' (*being out of place*) in ki s tem vzpostavlja »relacije družbenih in političnih antagonizmov, ki določene akterke označijo kot bolj tuje kot druge« (Ahmed, 2000, str. 25). Schutz (1944) za tujko zapiše, da je prepoznana kot 'nehvaležna', saj ne prepozna in priznava tega, kar bi bourdiejevsko lahko poimenovala kot udobje doksičnega: zavrača zaščito, ki jo slednje ponuja, saj, kot izpostavi Schutz (prav tam, str. 507), zanjo ne predstavlja protekcije, temveč »labirint, v katerem je izgubila smer«. Tujka torej uteleša trk med doksičnim in heterodoksičnim, tj. med dominantnimi shemami zaznavanja in klasificiranja ter alternativnimi shemami, ki statusa doksičnega ne uživajo, temveč so – z vidika doksičnega – prepoznane in označene kot *partikularne*, doksičnemu *tuje*. Tujka je torej tista, ki je 'izgubila smer', ki je disorientirana in ki v svoji disorientaciji ustvarja alternativne (tuje, neznane) poti po *znanem* 'terenu'. Simmel (1971) v kontekstu tujstva izpostavi tudi paradoks bližine in oddaljenosti: tujka je prepoznana kot taka takrat, ko je blizu *in* hkrati daleč, oziroma je prepoznana kot tujka ravno zato, ker je daleč (oddaljena od doksičnega, znanega, prevladujočega) in blizu oziroma preblizu,

---

doma', saj je 'tokenistično' 'sprejeta' v dom ravno zaradi svoje 'brezdomnosti' v svetu oziroma: v dom je sprejeta toliko, kolikor omogoča konstituiranje sveta *kot* domačega vsem, ne pa konstituiranje sveta, zares domačega vsem, torej toliko, kolikor s svojo prisotnostjo omogoča apologetsko konstituiranje udobnosti sveta za nekatere oziroma kolikor omogoča racionalizacijo reprodukcije obstoječega *statusa quo*, ki se skozi takšne tokenistične geste podeljevanja doma iluzorično vzpostavlja kot dom, ki je domač vsem.

tj. v svetu, ki ni njen dom.<sup>15</sup> Ravno ti trki z doksičnim, ki skozi trke razkriva tudi svoj prisilni in nasilni značaj, so tisti, ki so v romantiziranju mobilnosti, fluidnosti in 'migracij' pogosto spregledani. Tako ni problematična le raba metaforizacije, čeprav ta omogoča zdrs v romantiziranje, temveč tudi enoznačna obravnava fluidnosti, mobilnosti identitetno odsidrane in brezdomne akterke, saj ta tip obravnave uokvirja (vsaj) naslednje kritične premisleke:

- potencialnosti delovanja ('odsidranega' iz konteksta vsakdanjega življenja), kjer so te pogosto obravnavane zgolj skozi perspektivo strukturne nedeterminiranosti in vedno-že neuspelega citiranja družbenih norm, in z njimi povezana bolj ali manj intenzivno izražena 'lažna' antinomija subverzivnosti in konformnosti (t. i. prakseološka dimenzija);
- 'razteženost' identitetnih dekonstrukcij, mobilnosti in fluidnosti družbenih akterk od živetih izkušenj (*lived experience*) akterk, tj. od tako imenovane izkušenske dimenzije (*experiential*), v katere se na kvirovski teoretski ravni investira 'potencialnost' delovanja in subverzije, hkrati pa se odmisli družbena sankcioniranja, s katerimi se akterke skuša disciplinirati.

Za prikaz problematičnosti takšnih izpeljav, ki so kot 'koherentne' lahko obravnavane le v primeru, da ostajajo na ravni abstraktnega teoretiziranja, torej v primeru, ko ne obravnavajo 'nereda' vsakdanjega življenja, se v naslednjem podpoglavju osredotočamo na dve analizi J. Butler, v katerih lahko skozi kritično obravnavo že začrtamo teoretski okvir, ki nam zgoraj zabeležene premisleke pomaga 'obtežiti', in sicer bourdieujevski konstruktivistični strukturalizem. Analizi se nanašata na njen zapis 1) v povezavi z Roso Parks (1997a), ki razgrne problematičnost konceptualiziranja potencialnosti delovanja (*agency*) zgolj na individualni ravni, mimo premisleka o pogojih družbenega življenja, ki uokvirjajo potencialnost in distribucijo resursov za transgresije družbenih norm, pa tudi mimo prepoznavanja ambivalentnosti relacijskosti transgresije in podrejenosti, ter, sekundarno, 2) tudi na njen zapis v povezavi z umorom Brandona Teena, ki nakazuje na preplet spola in seksualnosti ter, konkretnje, tudi na kvirovsko-teoretsko 'izrabo' spolne nenormativnosti za destabilizacijo heteroseksualne matrice.

---

<sup>15</sup> Simmel (1971) izpostavi, da so akterke, ki so oddaljene tako v smislu heterodoksičnega kot tudi v smislu geografske oziroma prostorske razsežnosti, pozicionirane povsem izven relacije znano – tuje. V sodobnem globaliziranem svetu ta teza sicer že terja premislek.

### 2.2.2 'Raztežena' konceptualizacija transgresije

J. Butler primer Rose Parks obravnava v poglavju *Excitable speech* (1997a), v katerem obravnava tudi Bourdiejev teoretski okvir (1991) v kontekstu razlike med avtoriziranim govorom in govorom z avtoriteto. Bourdiejevo konceptualizacijo avtoriziranega govora poprime s kritiko determinizma, saj naj bi zapiral možnosti transgresije preko govora z avtoriteto: Bourdieu naj bi izenačil avtoriziran govor in govor z avtoriteto, s tem pa naj bi zašel v deterministično konceptualizacijo delovanja družbene akterke: »Njegov pogled neuspešno obravnava krizo konvencionalnosti, ki jo ustvarja govor neizrekljivega« (Butler, 1997a, str. 142). Čeprav je tak zaključek prehitel in površen, kot bomo videle v drugem poglavju v konstruktivistično strukturalistični obravnavi spolne in seksualne nenormativnosti (nebinarnosti), se tukaj osredotočamo na njeno izpeljavo razlike med avtoriziranim govorom in govorom z avtoriteto. Namreč, J. Butler se v kritiki Bourdieuja in predpostavljene determinističnosti njegovega teoretskega aparata nasloni na analizo znanega primera upornišva, tj. na primer Rose Parks, ki naj bi razkril neustreznost Bourdiejevega teoretskega aparata in njegov deterministični značaj, razkriva pa kvečjemu (ali pa *tudi*) šibke točke poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij.

Za uporabo Rose Parks proti segregacijskim zakonom, ki so oficializirali prostorsko segregacijo v različnih razsežnostih, J. Butler zapiše: »Ko Rosa Parks sede v sprednji del avtobusa, nima za to nobene predhodne pravice, zajete v segregacijskih konvencijah Juga. Kljub temu je to pravico zahtevala, brez predhodne avtoriziranosti, ter s tem *podelila določeno avtoriteto* dejanju in *začela uporniški proces* strmoglavljenja vzpostavljenih kod legitimnosti« (1997a, str. 147).<sup>16</sup> Zapis je sicer bolj bežnega značaja, saj J. Butler (1997a) primera Rose Parks v nadaljevanju poglavja ne obravnava več na nobenem mestu, a ga vseeno lahko razumemo kot poskus 'praktične' aplikacije abstraktnih konceptov na raven vsakdanjega življenja (Rose Parks v družbenem kontekstu rasne segregacije v ZDA), predvsem reiteracije, reiteracije 'z napako' in iz nje izpeljane (potencialne) transgresije. Tozadevno izstopita predvsem dve problematični točki, na katere opozarja tudi Lovell (2003), in sicer 1) nejasnost pogojev, pod katerimi je oficializirani govor lahko sprevržen, oziroma nejasnost pogojev, ki omogočajo tovrstne transgresije – umanjka premislek o pogojih potencialnosti in realiziranja preseganja družbenih (tudi oficializiranih) normativnosti na ravni vsakdanjega življenja, vključno s tem, kar Bourdieu (2000) poimenuje kot 'krizo objektivnih struktur', ter 2) izrazita in eksplicitna individualizacija

---

<sup>16</sup> Poudarek avtorice.

uporništva oziroma transgresije, pri čemer je slednje povezano tudi s prvo točko, nejasnostjo pogojev sprevačanja norm, predvsem pa s konstituiranjem čistosti pozicij uporništva in konformnosti. Pri tem lahko sledimo tudi argumentu Lois McNay (ki v svojih delih pogosto ustvarja ravno na presečišču teoretskih produkcij Bourdieuja in Butler), ki ni relevanten le za primer Rose Parks, temveč tudi za 'obtežitev' kvirovskih teoretizacij. L. McNay (2000) namreč opozarja na problematično konceptualizacijo transgresivnega delovanja, kot ga lahko zasledimo pri J. Butler, pri kateri je transgresivno delovanje reduktivno obravnavano na ravni *strukturne nedeterminiranosti*, kar nakazuje že temeljni koncept v delih J. Butler, tj. vedno-že neuspele reiteracije, prisilna ponavljanja norm 'z napako'. Mestoma J. Butler sicer izpostavi, da sama ponavljanja, 'citiranja' norm ne pomenijo nujno tudi že njihovega sprevačanja, npr. v *Critically queer*, kjer zapiše (1993, str. 22): »N/uspeh posnemanja, približevanja normi ni enak njeni subverziji,« a je pri tem tudi ambivalentna in 'površna', tudi v smislu odsotnosti obravnavanja tega, kdaj oziroma pod kakšnimi pogoji je citiranje z napako lahko razumljeno oziroma lahko rezultira v njihovem sprevačanju in kdaj oziroma pod kakšnimi pogoji lahko citiranje z napako razumemo zgolj kot *tip* delovanja družbenih normativnosti, ki funkcionirajo, kot opozori Bourdieu (Lamaison in Bourdieu, 1986) v svojem koraku distanciranja od v njegovem času prevladujočega strukturalizma, kot *strategije*, in ne kot jasna, enoznačna pravila.

Zdi se torej, da J. Butler potencialnost delovanja, ki presega družbene norme, utemeljeno identificira v strukturalni nedeterminiranosti, problem je, da je sama strukturalna nedeterminiranost pravzaprav le nujni, še zdaleč pa ne tudi zadostni pogoj: »Če sledimo Butler: pomembno se je zavedati nedeterminiranosti, ki je imanentna procesom reprodukcije hegemonih spolnih norm. A pomembno je tudi ne izenačevati simbolne nedeterminiranosti z uporabo ali političnim delovanjem, ki je pogojeno z bolj kompleksno analizo konfiguracij razmerij moči med različnimi družbenimi polji« (McNay, 2000, str. 56). Konceptualizacija potencialnosti delovanja, kot jo lahko zasledimo v delih J. Butler, je tako na neki način precej izpraznjena. Če namreč strukturalno nedeterminiranost obravnavamo kot pogoj preseganja norm, ki se – vsaj v delih J. Butler – zdi tudi edini potreben ali relevanten pogoj, in ne analiziramo oziroma obravnavamo polja, ki ga tovrstna strukturalna nedeterminiranost šele odpira, torej samega polja potencialnosti in pogojev njene realizacije, pravzaprav povemo premalo. Res je sicer, da J. Butler strukturalni nedeterminiranosti dodaja še dvojni značaj družbene moči, ki deluje hkrati kot mehanizem podreditve subjekta in njegove konstitucije, a tudi če tako konceptualiziran subjekt prestavimo v polje potencialnosti, ki ga J. Butler vzpostavi s konceptom strukturalne nedeterminiranosti, ne naredimo koraka naprej v potrebni analizi, ki jo spodbuja L. McNay

(2000). S tem pravzaprav le odpremo (vsaj) dva dodatna problema, in sicer 1) predpostavlanje že-narejenega (*ready made*) političnega subjekta (McNay, 2010), ki v svojih neuspelih ponavljanjih norm domnevno vedno-že uspe politizirati z vidika norme 'neuspele' prakse, pa tudi 2) individualizacijo tovrstnega politiziranega subjekta (prav tam), za katerega se zdi, da v relaciji s strukturno nedeterminiranostjo obstaja zgolj kot singularna akterka in da ta relacijskost sama po sebi že zadostuje za realizacijo potencialnosti: strukturna nedeterminiranost + politični subjekt = transgresija. Tovrstna individualizirana obravnava že-politiziranega subjekta je opazna tudi v zgoraj zabeleženem zapisu J. Butler o Rosi Parks, ko zapiše, da je »začela uporniški proces« (1997a, str. 147), torej ko individualnemu dejanju (niti ne delovanju) pripiše zasluge za strmoglavljenje rasne segregacijskosti družbe.

Kot izpostavlja Lovell (2003), je meja med determiniranostjo in nedeterminiranostjo izredno tanka, kar otežuje lovljenje učinkovitega ravnotežja med družbenimi strukturami na eni strani in delovanjem družbenih akterk na drugi strani. Vzpostavlja se med determinističnimi teoretizacijami 'pretirane socializacije' in teoretsko 'skušnjavo' na drugi strani, razvidno skozi idejo, »da akterka lahko vzleti in poleti v svobodo« (prav tam, str. 2). Čeprav se J. Butler vsekakor zaveda nasilnosti družbenih normativnosti in njihove nevarnosti za življenja posameznic, kar nakazujejo tudi njeni koncepti inteligibilnosti in življenj, ki jih ni moč živeti oziroma jih je težje živeti, se zdi, da med determiniranostjo in potencialnostjo delovanja preveliko težo na analitski ravni namenja ravno slednji. To postane še toliko bolj razvidno, ko skuša koncepte približati praksam vsakdanjega življenja, ki pa so glede na njeno filozofsko in poststrukturalistično ozadje večinoma zamejeni na analizo tekstov (npr. filmov), pa tudi – kot velja v primeru R. Parks – na zgodovinske dogodke, ki jih deloma neučinkovito 'bere', saj vanje s težavo inkorporira kompleksnosti in 'nečistosti' vsakdanjega življenja. Namreč, če primer dejanja R. Parks, ki je bil naknadno politiziran, podrobneje analiziramo, ugotovimo, da to specifično dejanje pravzaprav gradi na mnogih podobnih dejanjih pred njim; ne moremo trditi, da je individualno dejanje, ki mu je R. Parks 'uspela podeliti avtoriteto', tisto, ki je sprožilo proces rasne desegregacije, *ker* je bilo dejanje/govor z avtoriteto mimo avtoriziranosti, temveč je slednje produkt v tistem trenutku sicer še ne formirane politične kolektivitete, ki pa že gradi na kompleksni zgodovini in v kompleksnosti mnogoterih dejavnikov kulminira v politizaciji kolektivitete črnega gibanja, ki se osredini (vsaj od začetka) okoli R. Parks: »Kolektivno delovanje je nujno za to, da ljudi pripravi na kolektivno delovanje. /.../ Nemirnost<sup>17</sup> postane

---

<sup>17</sup> S. Ahmed v angleškem izvirniku (2014b) uporablja koncept *willful subject*. *Willful* kot izraz sicer nima ustreznega prevoda v slovenskem jeziku, saj poskusi bolj ali manj dobesednega prevoda, npr. trma, namernost in podobno, ne ustrezajo vsebinski konceptualizaciji, ki jo razvije S. Ahmed, in ki – strnjeno – pomeni biti 'neprave

nekaj, kar potuje, kot relacija do drugih, tistih, ki so prišli pred tem, tistih, ki pridejo po tem. /.../ Nemirno darilo: 'ne' je tisto, kar lahko damo drugim« (Ahmed, 2014b, str. 143).

Izbrani zapis iz analize Rose Parks, kot jo razvija J. Butler, razkriva tudi naslednjo problematičnost, ki iz samega citata ni razvidna, postane pa opazna v kompleksnejši obravnavi ozadja dejanja R. Parks in kolektivitete-v-formiranju, ki njenemu dejanju 'naknadno' podeli avtoriteto. R. Parks ni tista, ki z individualno gesto svojemu uporu podeli avtoriteto, temveč je avtoriteta podeljena, ko je R. Parks prepoznana kot legitimna reprezentacijska figura protisegregacijskega gibanja, in ta podelitev sledi mnogim podobnim predhodnim dejanjem, ki tovrstne avtoritete niso prejela; vprašanje, na katerega je torej treba na tem mestu odgovoriti, je: v čem se dejanje Rose Parks razlikuje od drugih podobnih dejanj, kaj je različno in kaj tisto, kar v tej različnosti raznolikost odziva, 'sprejema' dejanja in realizacijo potenciala<sup>18</sup> oziroma celo: v čem se Rosa Parks razlikuje od drugih ne-belih akterk, ki so se pred tem upirale na podobne načine, a niso bile prepoznane in 'avtorizirane' kot legitimne reprezentacijske figure gibanja v nastajanju (Lovell, 2003)? Odgovor na to vprašanje lahko vsaj v delu lociramo v poenostavljeni antinomiji subverzivnosti – konformnosti, ki prekriva večjo kompleksnost in ambivalenco enega in drugega: »Elemente podreditve/soglasja normam lahko iščemo in tudi najdemo znotraj najbolj pogumnih dejanj upora in obratno, elemente upora v *habitusu* podreditve« (prav tam, str. 12).<sup>19</sup> Namreč, ena izmed izstopajočih razlik, ki R. Parks razlikuje od drugih akterk s podobno 'uporniško' zgodovino, je tudi v njeni 'respektabilnosti', ki olajša ali pa celo omogoči prepoznavo R. Parks kot legitimne akterke, ki naj zastopa politične interese in

---

volje', kjer je 'biti prave volje' (*willing*) razumljeno kot želeti si (na 'pravi' način) in prakticirati v okvirih družbene normativnosti, torej slediti družbeno načrtanim in pričakovanim potem. Poenostavljeno, biti 'willful' tako ne pomeni le 'biti trmasta' ali 'trmoglaviti', saj slednje implicira zavestno upiranje. V izogib vsebinski redukciji sicer izjemno bogatega koncepta '*willful subject*' tako uporabljamo prevod 'nemirni subjekt', ki zajame tudi stanja in delovanja, ki niso (nujno) namenska, obenem pa vsaj približno izpostavi ključni element, tj. 'disorientacijo' od normativnih poti. Nemirni subjekt je torej subjekt, ki v svoji nemirnosti zaide na 'stranpoti', ki je preveč ne-miren ali pa premalo miren, da bi lahko sledil načrtanim potem, in ki v svojem nemirnem gibanju po družbenih prostorih ustvarja nove sledi in poti, na katere so sicer pred njim – v podobni nemirnosti – zašli že drugi nemirni subjekti. Skratka, ko postanemo nemirne, lahko to nemirnost doživimo kot nespecifično definirano občutenje in/ali zavedanje, da se v obstoječem ne počutimo zares doma – če in da nam je v njem neudobno, zato skušamo najti nove pozicije, nove poti, kar je sicer proces, ki je lahko bolj ali manj neudoben in nemiren, a potencialno rezultira v večji udobnosti in domačnosti.

<sup>18</sup>Lovell (2003) na to vprašanje odgovarja s pojavnostjo intenzivirane prisile in nasilnosti zakona, kar že nakazuje na njegovo predhodno destabilizacijo. Povečano represijo tako lahko beremo bourdiejevsko kot ortodoksični mehanizem, ki skuša re-stabilizirati destabilizirano (Bourdieu, 1991) na ozadju desegregacijskih gibanj, pa tudi s pomočjo 'vladajočih' institucij in njihovih pomembnih – nasprotno J. Butler – oficializiranih gest (npr. sodbe, ki že problematizirajo in razveljavljajo desegregacijsko doksičnost).

<sup>19</sup>Lovell (2003) v tem zapisu sicer izvede korak, ki je paradoksen: po eni strani prepozna nejasnost, ambivalenco upora/podreditve, hkrati pa govori o 'habitusu' podreditve. Če sledimo Bourdiejevemu (2000) razumevanju habitusa kot vedno-že nekoherentnega, je takšno enoznačno poimenovanje nerodno in redundantno, saj je habitus inherentno tudi že – ne pa samo – habitus podreditve.

zahteve desegregacijskega gibanja, ki se v tem trenutku (neindividualnega) upora pravzaprav podredi določenim družbenim pričakovanjem in normam, vključno s spolnimi normami in normami razredne pripadnosti (Lovell, 2003).<sup>20</sup> Dihotomija upornišтво – podrejenost, ki jo vzpostavljajo poststrukturalistične kvirovske teoretizacije, tako s težavami vključuje premisleke o ne-čistih pozicijah enega in drugega tako na ravni praks kot tudi na ravni akterke, ki živi v pogojih, ki jih ni sama izbrala, in je z njimi pomembno označena skozi proces konstituiranja. Dekonstrukcija subjekta tako ostane – s sociološke perspektive – teoretsko nedovršena, pa tudi politično manj učinkovita, kot bi veljalo v primeru, da v kvirovske teoretizacije vpeljemo premisleke o vsakdanjem življenju in živetih izkušnjah. Ti onemogočajo ali vsaj otežujejo to, da teoretizacije spolne in seksualne nenormativnosti ostajajo le oziroma predvsem na ravni teoretske abstraktnosti, v kateri se vzpostavlja z vidika vsakdanjega življenja neutemeljena ali vsaj pretirana figura osvobojenega, fluidnega nenormativnega subjekta, ki lahko preživi in živi mimo identitetnih kategorij, ne glede na družbeno strukturiranost, pomembno določene s heteronormativnostjo in cisnormativnostjo oziroma s seksualnim binarizmom heteroseksualnost – homoseksualnost in s spolnim binarizmom moški spol – ženski spol, ki re-producirata dominantne kategorije identitet. Izven njih, upoštevajoč družbeno rekognicijo, pogosto ni mogoče živeti *in* biti družbeno prepoznana in prepoznavna oziroma je prepoznava akterke proces neizbežnih kontinuiranih trkov med družbenimi discipliniranjem in sankcioniranjem ter reappropriiranjem identitete, torej proces kontinuiranega boja na ravni vsakdanjega življenja, ki ga poststrukturalistične kvirovske teoretizacije mislijo v nezadostni meri.

### **2.2.3 Fetišizacija figure spolno transgresivnega subjekta: apropiacija transspolnosti**

Podobno kot smo se zgoraj naslonile na obravnavo R. Parks (Butler, 1997a), se v tem podpoglavju za lažjo razgrnitev problematične poteze poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij obračamo na analizo življenjske zgodbe in umora Brandona Teene, transspolne osebe, ki mu je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, identificira pa se kot moški, kot jo obravnava J. Butler (2000, 2004). Umor Brandona Teene in njegove partnerke v letu 1993 je pomembno zaznamoval aktivistična transspolna gibanja v ameriškem kontekstu, čeprav je bil njegov umor 'instrumentaliziran' tudi v lezbično-gejevskih gibanjih, ki so Brandona re-significirala v lezbijko (Rubin, 2003; Valentine, 2007). V tem primeru se ne osredotočamo primarno na

---

<sup>20</sup> J. Butler (1997a) se v svoji bežni analizi tega sicer ne dotakne, a mestoma ambivalenco upora/konformnosti obravnava tudi sama, npr. v poglavju *Is kinship always already heterosexual?* (2004) na primeru možnosti sklepanja zakonske zveze za istospolne pare.



vsebinske šibke točke poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij kot takih, temveč na problematične poteze znotraj njih, in sicer na to, kar lahko poimenujemo kot potezo apropiacije transspolnosti, ki je utemeljena na zgoraj obravnavanih pomanjkljivostih poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij v liniji s transgresivnim subjektom in ki je povezana tudi z razumevanjem relacijskosti spola in seksualnosti.

V *Longing for recognition: Commentary on the work of Jessica Benjamin* (2004, str. 142) J. Butler v povezavi s Teenom zapiše: »Če se v teh primerih ne moremo jasno referirati na spol, ali sploh imamo točko reference, iz katere lahko izpeljemo seksualnost?« Čeprav je analiza razmerij med spolom in seksualnostjo seveda relevantna in se na tej točki lahko strinjamo s pomenom njenega vprašanja, tj. kaj se zgodi s seksualnostjo, ko je spol destabiliziran, je kljub temu problematično destabilizacije spola primarno obravnavati s tem namenom, saj se zdi, da se transspolnost s tem pravzaprav instrumentalizira predvsem v namene destabilizacije heteronormativnosti, medtem ko cisnormativnost ostaja v ozadju. Pri J. Butler se neenaka teža, ki jo namenja obravnavi spolov in seksualnosti oziroma relacij med njima, izrazi tudi v njenih drugih delih, tudi v *Težavah s spolom* (2001, str. 29), kjer zapiše: »Heteroseksualizacija želje zahteva in vzpostavlja proizvodnjo medsebojno ločenih in asimetričnih opozicij med 'ženskim' in 'moškim', ko sta ti razumljeni kot značilni lastnosti 'moškega' in 'ženske'.« Heteroseksualna matrica, ki sestoji iz družbeno proizvedenih verižnih ekvivalenc 'biološki' spol = družbeni spol = seksualna želja, učinkovito kaže na prepletenost sistemov spola in seksualnosti, a zdi se, da je v njenih delih in obravnavah transspolnosti pravzaprav horizontalna verižna ekvivalenca družbene heteronormativnosti (ki jo je sicer bolj smiselno misliti kot mrežo) zaobrnjena v vertikalno v smislu 'biološki spol' + 'družbeni spol' = seksualna želja. Iz tega izhaja, da če želimo destabilizirati heteronormativnost, ki primarno zajema pozicijo 'vsote', moramo spremeniti oziroma dislocirati sama seštevanca, torej 'biološki' spol in družbeni spol. Ta potencial omenjenega dislociranja in rekonfiguriranja *seksualne želje* pa je najbolj jasno projiciran v transspolnost. Kot J. Butler (2004, str. 282) zapiše v analizi umora Teene: »Ko Brandon seksualno želi željo svoje partnerke, kaj je tisto, kar si sam/a želi?« Iz zapisa je razvidno, da Butler pravzaprav dvomi v njegovo spolno identiteto, kar je razvidno iz rabe osebnih zaimkov (*sam/a*), in Brandona obravnava v spolni nejasnosti, čeravno so (vsaj) v filmu (Peirce, 1999) jasno vidne njegove reference na spolno identiteto moškega. Še več, njegovo spolno identiteto obravnava kot fantazijo, ki se mestoma 'zlomi' (npr. ko mora Brandon zamenjati tampon), skozi celotno poglavje (2000) oziroma članek (2004) pa se J. Butler kontinuirano poigrava z idejo apropiiranja Brandonove seksualne želje kot (potencialno) lezbične: »Brandon ni *le* lezbijka

ali *zlahka* lezbijka« (Butler, 2004, str. 282).<sup>21</sup> V 'ni le lezbijka' lahko beremo ostanke prisilne lezbične identifikacije, ki ni nujno Brandonova, temveč mu je pripisana 'od zunaj', in z idejo katere se poigrava tudi J. Butler (Salah, 2007). Izčiščen odgovor na vprašanje, zakaj je bil Brandon Teena umorjen, je na neki način nemogoč. Namreč, če sledimo Brandonovim identifikacijam in argumentom iz polja transspolnih študij (Namaste, 2000; Rubin, 2003; Valentine, 2007), lahko sklenemo, da je bil Brandon umorjen na podlagi svojega spola oziroma spolne identitete; a če upoštevamo družbeno strukturiranost in prevladujoče sheme klasifikacij, lahko deloma razumemo tudi razmerje ekvivalence med spolom in seksualnostjo oziroma maskulinim spolnim izrazom in lezbično seksualnostjo. Skozi prevladujoče okvire heteroseksualne matrice in doksična branja, ki v maskulinem spolnem izrazu osebe, ki ji je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, iščejo in najdejo indikatorje lezbičnosti, se namreč restabilizira sama heteronormativnost, saj domnevno lezbična seksualnost skozi paradoksní obrat postane heteroseksualna oziroma je heteroseksualizirana skozi maskuliniziran spol, ki se ga konstituira v seksualni intimnosti s feminiziranim. Problem nastopi, ko te kompleksnosti ne obravnavamo celostno, torej skozi presek med subjektivnimi identitetami in družbeno strukturiranostjo, ki pogojuje načine branja subjektivnih identitet tako, da jih skuša inkorporirati znotraj obstoječih doksičnih shem zaznavanja in klasificiranja ter jih s tega vidika pravzaprav ne prepozna oziroma jih napačno prepozna. Problem torej nastopi, ko tega ne beremo kot dodatno instanco nasilja (doksičnega), temveč na analitski ravni 'podpremo' ravno ta doksična branja. Privilegiranje branja spolne identitete Teene *skozi* seksualnost lahko razberemo tudi iz naslednjega zapisa: »P/ri transspolnosti [v filmu] gre za identificiranje z moškim spolom in za seksualno željo do deklet; gre za prečkanje od biti punca do biti heteroseksualni fant« (Butler, 2004, str. 281).

V tem kontekstu se spol instrumentalizira za obravnavanje heteronormativnosti oziroma heteroseksualnega imperativa, in sicer bodisi skozi njegovo stabilizacijo (v primeru spolne normativnosti) bodisi skozi njegovo destabilizacijo (v primerih spolne nenormativnosti), redkeje, če sploh, pa se obravnava sam zase. To je, upoštevajoč kompleksno relacijskost spola in seksualnosti, sicer razumljivo (Richardson, 2007), nesprejemljivo pa je, kot je mestoma opaziti tudi pri J. Butler (2000, 2001, 2004, 2011), da se spol, še posebej spolna nenormativnost, zreducira na obravnavo 'funkcije' oziroma na učinke, ki jih proizvaja *za* oziroma v odnosu s heteroseksualnim imperativom ali, kot zapiše J. Butler v *Bodies that matter* (2011, str. xii): materializacija ('biološkega') spola (*sex*) materializira seksualne razlike »v funkciji

---

<sup>21</sup> Poudarki avtorice.

*konsolidacije* heteroseksualnega imperativa«. Slednje namreč v najboljšem primeru pomeni 'zgolj' spregledovanje specifičnih družbenih izkušenj, tako z nasiljem kot z oblikami upiranja, izhajajočih iz spolne kategorizacije, v najslabšem primeru pa enostavno apropiacijo in instrumentalizacijo transspolnosti v imenu transgresije in dislokacije ne spola kot takega, temveč družbenih procesov heteroseksualizacije: »Skratka, retrospektivno, transspolni *spol* se pojavi kot najbolj pomemben znak kvir *seksualnosti*« (Prosser, 1998, str. 23).<sup>22</sup>

Podobne očitke poststrukturalističnim kvirovskim teoretizacijam lahko zasledimo tudi v polju transspolnih študij (Hines, 2007). T. Salah (2007, str. 153) tako izpostavi paradoksn značaj poststrukturalističnih kvirovskih in feminističnih teoretizacij, ki obsojajo transfobijo oziroma cisnormativnost, obenem pa transspolne akterke mestoma konstituirajo kot »objekte namesto kot subjekte diskurza« ter označijo specifične forme transspolnosti (tiste, ki vključujejo procese institucionalnega potrjevanja spola) kot konservativne (Prosser, 1998; Rubin, 1998; Salah, 2007). Skratka, zdi se, da se poststrukturalistične kvirovske teoretizacije, ki pogosto ne prepoznavajo pomena transspolnih študij, obravnave transspolnosti lotevajo toliko in na tak način, da pravzaprav potrjujejo to, kar smo obravnavale v zgornjem podpoglavju, tj. argument fluidizacije subjekta kot njegove osvoboditve, ki je vzpostavljen preko zreduciranega razumevanja 'socialnega', ki inkorporira le fluidnost, mobilnost, brezdomnost (Richardson, 2007). Na ta način se vzpostavlja fetišizirana figura transspolnega subjekta kot transgresivnega spolno nenormativnega, v procesu 'fetišizacije' pa se odmisli – ali pa 'napačno' misli – vse oblike družbenega simbolnega in materialnega nasilja, ki spremlja tovrstne nenormativne prakse. Pri tovrstnih kritikah poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij izstopa delo V. Namaste (2000, str. 9–10), ki za kvirovsko-teoretske izbrise transspolnih subjektivnosti zapiše, da gre za »tragična napačna branja« (*tragic misreadings*), in sicer ravno zaradi absolutne negacije vsakdanjega življenja transspolnih akterk: »Kritičarke znotraj kvirovske teorije stran za stranjo pišejo o inherentni osvobajajoči plati transgresiranja normativnih spolnih kodov, nimajo pa nič povedati o prekrasnih pozicijah transspolne ženske, ki je deležna nasilja in ki nima dostopa do varne hiše, ker ni bila rojena kot biološka ženska.«

Za poststrukturalistične kvirovske teoretizacije se tako zdi, da v nezadostni meri upoštevajo to, da dekonstrukcija identitetnih kategorij ne pomeni tudi *destrukcije* družbeno-strukturnih 'investiranosti' vanje. Dekonstrukcija identitetnih kategorij ne zadostuje za nevtralizacijo

---

<sup>22</sup> Pomenljivo je tudi, da J. Butler, ko obravnava transspolnost, npr. preko umora Teene ali ambivalentnega značaja procesov potrditve spola, ne navaja niti najbolj referenčnih avtoric, ki so konstituirale polje transspolnih študij in so pogosto tudi same transspolne osebe, npr. Susan Stryker, Sandy Stone, Vivian Namaste in Kate Bernstein.

hierarhizacij po oseh družbenih kategorizacij, čeprav je slednje verjetno eden izmed ključnih pogojev za to. Zdi se torej, da je dekonstrukcija identitetnih kategorij pravzaprav precej enosmerna, kolikor ne obravnava tudi trkov, ki izhajajo iz procesov dekonstrukcije na ravni vsakdanjega življenja, iz spolno in seksualno nenormativnih praks, pa tudi identitetnih kategorij (Namaste, 2000) ali, kot zapišeta P. Elliot in K. Roen (1998, str. 235): »Dejstvo utelešenja je pomembno, tako kot tudi način, na katerega živimo telesa, in način, na katerega živimo z njimi, vedno z referencami na družbeno in historično definirane pomene pozicij, ki jih zavzemamo.« Rubin (1998) pri tem izpostavlja tudi pomembno razliko v kvirovskih teoretizacijah transspolnosti, namreč to, da do omenjene apropiacije transspolne akterke prihaja le v primeru, da je njena transspolnost takšna, da potrjuje argumente fluidizacije in osvobajanja subjekta, skratka, ko prihaja do tega, kar smo zgoraj poimenovali kot romantizacijo fluidnosti ter fetišizacijo transspolnosti (tudi v Prosser, 1998) v okviru t. i. diskurza slavljenja (Richards, Barker, Lenihan in Iantaffi, 2014). Na drugi strani pa transspolnost, ki vključuje procese potrjevanja spola na ravni telesnosti s pomočjo medicinskih intervencij, služi kot figuracija limitov poststrukturalističnih teoretizacij, limitov, ko transgresivno (transspolnost) postane konservativno, saj predstavlja vrnitev 'biološkega' spola in represijo kvira (Prosser, 1998), čeprav – ko se znebimo lažne antinomije med subverzivnostjo in konformnostjo – transspolnih akterk v procesih potrjevanja spola na ravni telesnosti nikakor ne moremo enoznačno označiti kot konformne in podrejene institucionaliziranemu medicinskemu diskurzu, saj so prakse potrjevanja spola skozi institucionalizirane diskurze precej heterogene in v dihotomiji transgresija – konformnost tudi vsaj ambivalentne, kar lahko razberemo tudi iz konkretnih individualnih pripovedi transspolnih oseb v procesih institucionalnega potrjevanja spola (Krieger, 2011; Latham, 2017).

Obravnava živeti izkušenj na relaciji z družbeno strukturiranostjo heteronormativnosti in cisnormativnosti ter drugih družbenih sistemov normativnosti je tako bistvena za to, da skozi teoretizacije ne produciramo potez, ki družbene akterke reducirajo na pozicije objektov teoretiziranja in jih instrumentalizirajo v namene zgolj teoretiziranja ob utišanju njihovih pripovedi (Monro, 2007). Deloma lahko takšno utišanost spolno in seksualno nenormativnih družbenih akterk v okviru poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij, kot smo omenile že zgoraj, pojasnujemo tudi z disciplinarnim zamejevanjem, pri čemer za polje humanistike veljajo drugačna pravila igre kot za polje družboslovnih znanosti oziroma sociologije. Po drugi strani pa morda lahko takšno utišanost do neke mere razložimo tudi ali pa predvsem z dekonstrukcionističnim impulzom oziroma željo po dekonstrukciji identitetnih kategorij, ki

implicira osvoboditev subjekta. S tem tipom distanciranja od strukturalističnega determinizma, za katerega tudi Bourdieu zapiše, da v svoji strukturalni determiniranosti pravzaprav izgubi samo akterko in je kot tak »brezakerski« [agentless] (Lamaison in Bourdieu, 1986, str. 112), se spregleda, da povsem mimo družbeno prevladujočih identitetnih kategorij ni mogoče živeti. Namreč, družbene strukture – v relaciji s katerimi se družbeno dominantne identitetne kategorije so-oblikujejo – kljub njihovemu dislociranju, destabiliziranju z raznolikimi nenormativnimi praksami na intersubjektivni in kolektivni ravni proizvajajo in reproducirajo realne učinke, ki pomembno označujejo vsakdanje življenje spolno in seksualno nenormativnih družbenih akterk. Skratka, odsotnost pripovedi o izkušnjah vsakdanjega življenja je v primeru poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij pomemben manko, ki se odraža v razteženem nihanju med družbenimi strukturami in romantiziranjem mobilnosti, fluidnosti ter fetišizacijo transgresivnosti spolno (in seksualno) nenormativne akterke. Poststrukturalistične kvirovske teoretizacije tako – v kritiki identitetnih politik in/ali identitetnih kategorij kot takih – pogosto spregledajo, da so družbene identitete realne oziroma 'realizirane entitete' (Bourdieu, 1996a), katerih realizacija in realnost neredko izhajata iz tega, da so mestoma vidno označene na samem telesu (kar npr. velja za spol in raso, ne pa tudi za seksualno identiteto, ki je sicer lahko označena na telesu akterke, a s pomočjo določenih instrumentov, npr. mavrična zapestnica) (Alcoff, 2006). Kot take pomembno so-oblikujejo akterkine relacije s svetom, njene izkušnje sveta oziroma njegovo izkušanje in njen družbeni status.

L. Alcoff (prav tam) pri tem vpeljuje pomembno distinkcijo, ki jo poststrukturalistične kvirovske teoretizacije neredko prezrejo, tj. distinkcijo med (družbeno vidno, pripisano, prepoznano) identiteto in živeto subjektivnostjo (*lived subjectivity*). Distinkcija med njima je pomembna ravno zaradi tega, ker pripisana identiteta oziroma kategorizacija in živeta subjektivnost nista nujno skladni, in sicer vsaj na dveh ravneh, 1) na ravni družbene percepcije določene identitete (npr. ženska kot legitimno podrejena) in občutene subjektivnosti (npr. ženska kot legitimno enakovredna akterka), tj. neskladnost na ravni 'vsebine', ter 2) na ravni družbene percepcije oziroma rekognicije akterke kot akterke z določeno identiteto (npr. rekognicija akterke kot ženske) in živeto subjektivnostjo (akterka kot spolno nebinarna oseba, družbeno prepoznana kot ženska), tj. neskladnost na ravni pripisa identitete. Podobno distinkcijo izpostavlja tudi Lawler (2014), ki obenem tudi opozarja na to, da te distinkcije ne moremo obravnavati po osi družbenega in 'resničnega' ('notranjega') jaza, temveč kot poskus in prepoznavanje kompleksnosti razmerja med družbeno (identitetno) kategorizacijo (tj. kategoriziranje kot pripis identitete) in 'subjektivnostjo' oziroma živeto identiteto, ki je ni moč

zreducirati na družbeno kategorizacijo. Razmerje med njima ni enoznačno, temveč kontinuirano iz-pogajano ter označeno s tenzijami znotraj identitetnih kategorij in med identitetnimi kategorijami.

Na tem mestu se lahko naslonimo tudi na teoretizacije identitet, ki se s tem, kar L. Alcoff (2006) izpostavi kot potrebno distinkcijo (ki omogoča tudi izpostavljanje potencialne diskrepance) med (družbeno) identiteto in živeto subjektivnostjo, bolj ali manj učinkovito spoprijemajo z raznolikimi konceptualnimi aparati, pri čemer je za nekatere izmed njih značilno tudi, da v proliferaciji raznolikih 'živetih subjektivnostih' zaznavajo relativno ali finalistično razpuščanje (moči) družbenih kategorizacij ali postmoderno ne-pomenljivost – njihovo 'izpraznjenost' – družbenih klasifikacij in njihovih učinkov. V tem kontekstu lahko izpostavimo Baumanovo obravnavanje identitete v pogojih tekoče moderne. Bauman (1996) se uvodoma nasloni na Kellnerja in njegovo prepoznanje identitete kot zgolj teatralne predstave jaza, ki jo subjekt zamika, premika, torej konstruira in rekonstruira po svoji volji, kasneje (2001) pa je pri tem bolj previden, vsaj v delu, ko gre za prepoznavanje neenakomerne porazdelitve tovrstne 'svobode', ki je zgolj za nekatere – za privilegirano peščico – na voljo v celotnem kompletu, tj. skupaj z varnostjo. Za razmerje med svobodo in varnostjo je po Baumanu (prav tam) značilna nerazrešljiva tenzija, na ozadju tega pa obravnava kontinuiranost poskusov uravnoteževanja svobode in varnosti skozi 'skupnost'. Ravno zaradi nerazrešljive ambivalence, ne-možnosti ali redke priložnosti imeti »varnost skozi svobodo« (prav tam, str. 23) je subjekt 'obsojen' na (neuspešno) iskanje različnih formacij 'skupnosti', ki se približujejo razrešitvi ambivalence na način, ki ne terja odpovedi varnosti, pa tudi ne odpovedi svobodi. Skupnost, zapiše Bauman (2001), tako venomer obstaja v prihodnosti (kot projekcija potencialnega, kot sanje o skupnosti) in preteklosti (kot spomin na *tisti* čas skupnosti, ki se vzpostavlja kot *tisti* zgolj ali pa vsaj primarno s pogledom nazaj), ne pa tudi v sedanosti, zaznamovani z Janusovim obrazom individualizacije, v izraziti meri plačane z asimetrijo svobode na račun varnosti oziroma s prevladujočo diskrepanco med avtonomijo oziroma individualnostjo *de jure* in *de facto* (prav tam, str. 58). Medtem ko je individualnost *de facto* pogojena s sposobnostjo njene realizacije in kot taka na voljo zgolj 'uspešnim', je individualnost *de jure* podeljena vsem. 'Uspešne' so tiste, ki individualnost *de jure* realizirajo v individualnost *de facto*, v soodvisnosti od pogojev, ki vzpostavljajo možnosti 'uspeha'. Te so po Baumanu (prav tam) tudi tiste, ki skupnosti ne potrebujejo (torej tiste, ki jim je varnost zagotovljena *skozi* svobodo) in obenem tudi diktirajo ideje emancipacije, zdaj vzpostavljene v liniji 'žrtovanja skupnosti' (delujoče po formuli *varnost za ceno svobode*): »V/ojna je bila napovedana skupnosti v imenu osvobajanja individuuma od

inercije množice« (prav tam, str. 27). To pa 'neuspešne', tj. individuume z *de jure*, ne pa tudi *de facto* individualnostjo, obsodi na razmeroma neuspešne poskuse iskanja nadomestkov skupnosti. 'Identiteta', zapiše Bauman (prav tam), je eden izmed teh poskusov ustvarjanja nadomestka skupnosti, 'naravnega' in toplega doma, obkroženega s hladnim zunanjim svetom: »Identiteta cveti na pokopališču skupnosti, a cveti ravno zaradi obljube obuditve mrtvega« (prav tam, str. 16). Zdi se torej, da je proliferacija identitet, konceptualiziranih predvsem na specifičen način izbirnosti v potrošniški logiki (identiteta kot življenjskostilni nakup) (tudi v Bauman in Vecchi, 2008), nekompatibilna s skupnostjo, čeravno se kaže kot obljuba vračanja v *tiste* čase, v katerih se je v imenu varnosti pripravljeno odreči svobodi. Identiteta torej sicer ne *ubije* skupnosti, zdi pa se, da s tem ko ponuja lažne nadomestke, ki so kot taki vedno nepopolni, ohranja skupnost kot mrtvo: identiteta za svoj obstoj potrebuje mrtvo in pokopano skupnost. Za identiteto je obenem nujno, da učinkovito zanika lastni surogatski status skupnosti in tako v tem zanikanju obljublja preveč, kot lahko domnevno izpolni: kar poraja, so kvečjemu kljukaste skupnosti (*peg communities*), za katere Bauman dvomi, da lahko prispevajo h kolektivnim 'zavarovanjem', značilnim za *tiste* skupnosti, lahko pa – zgolj oziroma kvečjemu – prispeva k predahu od osamljenosti s tem, ko zagotavlja 'kljukice', s katerimi lahko individuumi skupaj obešajo individualne strahove in tesnobe (prav tam, str. 16). Čeprav Bauman učinkovito prepoznava skupnosti inherentno ambivalenco (med varnostjo in svobodo), iste ambivalence težje prepoznava, ko je enkrat *tista* skupnost domnevno mrtva, a ne pozabljena, kar je razvidno tudi skozi njegovo obravnavanje 'smrtnih udarcev' (naravnosti) Skupnosti, kamor npr. uvršča množične komunikacije in transportna sredstva, ki destabilizirajo arbitrarno, a zato nič manj intenzivno vzdrževane meje med 'znotraj' in 'zunaj'. Kot opozarja D. Chambers (2006), takšno enosmerno obravnavanje fragmentacije in razpadanja družbenih vezi spregleda vznik tistih vezi, ki se – še posebej za marginalizirane družbene skupine – kažejo kot bolj svobodnega značaja in se ne izključujejo z varnostjo. Še več, ravno te nove vezi so neredko tiste, ki omogočajo življenje in prakse tistih skupin, ki v Skupnostih, kot jih obravnava Bauman in za katere je značilno izrazito tendiranje k homogenosti in zaprtosti vase, niso imele svojega mesta, pa tudi ne svobode in varnosti – ravno zaradi svoje tujosti.

Na tej točki lahko daljši ekskurz k Baumanu in njegovi konceptualizaciji skupnosti upravičimo s posrednim razpeljevanjem njegove konceptualizacije identitete skozi konceptualizacijo skupnosti. Namreč, zdi se, da je takšna smrtna obsodba skupnosti, kot jo razbira Bauman, (vsaj) v delu posledica specifične konceptualizacije identitete, »o kateri danes govorijo vsi v mestu in ki je ena izmed najbolj igranih iger v mestu«, ki jo Bauman obravnava kot izrazito samotarski,

solipsističen produkt (oziroma produkcijo) edinstvenosti individuumov (2001, str. 15), katerih temeljni problem je izogibanje utrjevanju, stabilizaciji in fiksnosti (identitete) ter razpiranje možnega z izogibanjem zavezanosti (Bauman, 1996, str. 18). Romarko, tj. figuro, s katero Bauman ponazarja izgrajevanje identitete v pogojih modernega, nadomestijo pohajkovalke, vagabondke, turistke in igralke, ki jih k premikanju, 'nemirnosti' motivira groza fiksnosti, čeravno premikanja, kot opozarja Bauman, ne gre brati zgolj kot 'izbiro' (pa tudi ne prisilo): »P/ostmoderno življenje je preveč kaotično in nekoherentno, da bi ga lahko poprijele z enim kohezivnim modelom« (prav tam, str. 26). Kljub temu se težnja k premikanju in premikanje samo kažeta kot prevladujoči način izgrajevanja identitete v pogojih postmoderne: figure in aktivnosti, ki so bile poprej marginalne (a ne nujno marginalizirane, z izjemo vagabondk), danes predstavljajo večino in njihove življenjske sloge. Poprej marginalni slogi so v postmodernih pogojih »postali – v polnosti in resničnosti – življenjski slogi« (prav tam, str. 26), postmoderne življenjske strategije, ki so v sodobnih pogojih vzpostavljene v takšnih mejah, ki vnaprej preprečujejo kritično preizpraševanje samih načel konstruiranja življenjskih slogov (življenjskostilnih identitet). Bauman s tem sicer utemeljeno opozori na zamejevanje družbenega polja možnega, manj učinkovito pa poprime in prepozna (še vedno) obstoječo težo in breme kategorizacij, ki jih sam v večji meri prepozna zgolj v distinkciji med »uspešnimi« in »neuspešnimi« individuumi (kar se tiče praks individualnosti, tj. individualnosti *de facto*) (Bauman, 2001). Problem torej ni le v tezi, ki identitete reducira zgolj na (politično izpraznjene) življenjske sloge, temveč tudi v postuliranju specifičnega tipa njihovega konstruiranja na družbeno raztežen način, tj. v samem spregledu družbenega bremena (in s tem pomena) obstoječih kategorizacij, ki – čeprav se kažejo kot nepomenljive v svobodi, ponujene v zameno za varnost – pomembno oblikujejo linije in možnosti izgrajevanja identitet.

Če povzamemo, zdi se, da sta tendenca h konstantnemu premikanju, fluidnosti in njuna realizacija prevladujoč način delovanja oziroma življenja toliko, kolikor mislimo fluidnost, kot je omogočena (in dovoljena), zgolj v mejah, ki ne prestopajo siceršnjih družbenih kategorizacij oziroma klasifikacij. Medtem ko lahko Baumanu (1996, 2001) na podlagi prevladujočega obravnavanja identitete kot življenjskostilne strategije, ki teži k odpetosti od vsega sicer zavezujočega (vključno z intimnimi razmerji), očitamo manko vpogleda v drugo plat ambivalentnosti razmerja med svobodo in varnostjo v relaciji s skupnostjo in identiteto, Stuart Hall (1996) na drugi strani opozarja na smiselnost (bolj in manj uspešnih) poskusov odgovarjanja na vprašanje identitete v sodobnih družbenih pogojih, in sicer tudi ali predvsem zaradi njenega osrednjega pomena za vprašanje političnega oziroma politik in delovanja



(agency) (prav tam, str. 2). Za razliko od Bauman Hall identitete zaradi njene (večje) fragmentiranosti in prelomljenosti, njenih multiplih, kompleksnih, interseksionalnih in obenem nikoli-dokončanih konstituiranj ne pripisuje konca, pa tudi ne izvodenelosti v življenjskostilne formacije. Dekonstrukcija (esencializiranosti) identitete ne pomeni njenega družbenega razkroja, pa tudi ne nevtralizacije družbenih učinkov identitet oziroma kategorij in relacij med njima. Ti družbeni učinki nedvomno presegajo osnovno razlikovanje, ki ga prepozna Bauman (2001), tj. med 'uspešnimi' in 'neuspešnimi' (Howard, 2007). Identiteta je tako »ideja, ki je ne moremo misliti na pretekli način, a brez katere nekaterih osrednjih vprašanj sploh ne moremo misliti« (Hall, 1996, str. 2); skratka, stara logika identitete (po filozofski in psihološki liniji),<sup>23</sup> na ozadju katere se porajajo »velike kolektivne družbene identitete razreda, rase, nacije, spola in Zahoda« (Hall, 1997, str. 45), za katere velja, da »ko napredujejo proti sovražniku s stabilno, solidno formo, v ozadju divjajo razlike« (Hall 1997, str. 56), v sodobnih pogojih niso več homogenizirane, niso več »že-vzpostavljene stabilnosti in totalnosti v svetu« (prav tam, str. 45). Spremenjeni pogoji njihovega obstoja v sodobnem svetu – njihovo družbeno, zgodovinsko in epistemološko mesto – ne pomeni, da so se razgradile. Njihovi učinki so še vedno prisotni, ne moremo pa jih misliti na homogen način, temveč vzporedno z njihovimi »notranjimi razlikami, notranjimi kontradikcijami, segmentacijami in fragmentacijami« (prav tam, str. 45).

Taylor (1991) podobne spremembe v pomenih in procesih konstituiranja identitet razloži z rekonfiguracijo tradicionalnih hierarhij, osnovanih na antičnem pojmovanju časti, pripadajoče zgolj nekaterim, zaradi česar ideja časti deluje kot mehanizem vzpostavljanja distinkcij in neenakosti. Čast kot osnovo hierarhičnih ureditev nadomesti moderni koncept dostojanstva, pripisanega vsem (prav tam). Po Taylorju pomemben zamik v pojmovanju identitete sovпада z vzponom ideala avtentičnosti, ki subjekt spodbuja v »odkrivanje izvirnega načina bivanja«, ki ni solipsistično, temveč nujno dialoško oziroma relacijsko (1991, str. 47) ob sočasnem destabiliziranju siceršnje fiksiranosti identitete z družbeno pozicijo.<sup>24</sup> Medtem ko se Taylor

---

<sup>23</sup> Po filozofski liniji stare logike identitete se slednja obravnava kot izvor bitja kot takega, osnova, iz katere subjekt deluje – tovrstna konceptualizacija je največkrat deležna kritike v formi kartezijanskega subjekta; po psihološki logiki pa se identiteta konceptualizira kot »kontinuirana, samozadostna, razvojna in razvijajoča se notranja dialektika sebstva« – obe predpostavljata avtentični subjekt, skrit v notranjosti, pod lažnimi jazi, ki jih predstavljamo navzven (Hall, 1997, str. 42).

<sup>24</sup> Taylor (1991) prepozna temeljni problem ideala oziroma etike avtentičnosti, in sicer zdrš v subjektivizmu v smislu zasledovanja ideala samorealizacije, ki v samoosredotočenosti ne prepozna družbenih struktur oziroma omejitev lastne družbene umeščenosti in ki kot tak predstavlja nevarnost družbenega atomizma s pomembnimi političnimi posledicami. Kljub temu se Taylor zavzema za 'reapropriacijo' etike avtentičnosti, saj v svoji 'najboljši verziji' omogoča in nudi takšne resurse, ki akterke spodbujajo k »samo-odgovornim oblikam življenja. Omogoča nam, da živimo (potencialno) bolj polno in diferencirano življenje, ker je bolj privzeto kot naše« (prav tam, str. 74). Skratka, Taylor v etiki avtentičnosti prepozna svobodo, ki lahko akterke popelje na višjo, pa tudi na nižjo

(prav tam) osredotoča na zagovor ideala avtentičnosti tako proti njegovim nasprotnicam kot tudi proti njegovemu nekritičnemu čislanju, Hallova (1996) analiza sega dlje, saj učinkoviteje vpenja razlikovanje med identiteto in pozicijo. Identiteto namreč konceptualizira kot subjektivno investiranost v družbene pozicije, ki so na voljo in h katerim je akterka tako ali drugače družbeno zavezana – med njima, med pozicijo in identiteto, ni totalnosti (tj. pozicija ni enaka identiteti), ni šiva, ki ju povsem spenja, ali, povedano drugače, obstaja zavezanost k –, ki ni enaka zvezanosti z –, še več, razmerje med identiteto in pozicijo je lahko konfliktnega, agonističnega značaja (prav tam). Podobno opozarjata tudi Brubaker in Cooper (2000), ko vzpostavljata razlikovanje med samo-identifikacijo ter identificiranjem in kategoriziranjem s strani drugih, pri čemer v primeru slednjega opozarjata tudi na pomembno razliko med tovrstnim kategoriziranjem na ravni in tekom vsakdanjega življenja na eni strani ter formaliziranimi, kodificiranimi sistemi, kot jih producirajo in reproducirajo institucije.<sup>25</sup> Ravno institucionalne kategorije ('divizije') oziroma kategoriziranja so tista, ki porajajo »razlike med razlikami«, tj. različne tipe razlik (Yuval-Davis, 2006b, str. 199) na podlagi njihove vpetosti, označenosti z razmerji moči, ki se prevajajo tudi v intersubjektivnosti oziroma razmerja med ljudmi. Kot zapiše Bourdieu (1985), so (določene) razlike vzpostavljene kot signifikantne, distinktivne s samo strukturo družbenega prostora ter shem percepcij in klasifikacij. J. Yuval-Davis (2006b) v tem kontekstu razlikuje obstoj družbene divizije v štirih oblikah, tj. organizacijski (vpetost in manifestiranost divizije skozi specifične institucije, organizacije), intersubjektivni (specifična razmerja moči in afektivnosti med ljudmi), izkušenski (izkušenska raven vsakdanjega življenja v smislu doživljanja izključevanja, diskriminacije oziroma odsotnosti slednjih) in reprezentacijski (divizije oziroma kategorije v simbolih, tekstih, ideologijah, vključno z zakonodajno ravno) (prav tam, str. 198).<sup>26</sup> Preplet družbenih kategorij

---

raven življenja (prav tam), pri čemer je za prvo bistveno prepoznanje polnosti življenja v integrirani celoti, in ne v solipsizmu.

<sup>25</sup> Brubaker in Cooper (2000) zaradi nejasnosti in pretirane izrabe koncepta identitete v družboslovnih znanostih – »'Identiteta', trdimo, pomeni ali preveč (ko jo razumemo v močnem smislu), premalo (ko jo razumemo v šibkem smislu) ali pa sploh nič (zaradi čiste nejasnosti)« (prav tam, str. 1) – zagovarjata vpeljavo novih, razlagalno domnevno jasnejših aparatov, tj. 1) identifikacija in kategorizacija, 2) samo-razumevanje in družbena lokacija, 3) skupnostnost, povezanost, skupinskost. S prvim aparatom sledita razkoraku med prevzemanjem identitete (identifikacija) in kategoriziranjem (s strani drugih, institucij), z drugim aparatom sledita kontekstualizaciji oziroma situirani subjektivnosti in subjektivnemu doživljanju družbene lokacije, s tretjim pa analizirata kolektivne identitete, občutke in prakse pripadnosti. V pričujočem delu teh konceptualnih dvojic oziroma trojic ne uporabljamo, vsaj ne v takšni strukturiranosti: domnevna nejasnost konceptov (identiteta, kategorija, lokacija) ne more biti razlog za zatekanje v multiplikacijo, ki nam v delu preprečuje, da sledimo tenzijam, kontradikcijam in ambivalencam v njihovi kompleksnosti, kaotičnosti, tam, kjer se pojavljajo.

<sup>26</sup> Bourdieu (1985, str. 734) pri tem izpostavlja državo kot »nosilko monopola uradnega imenovanja, pravih klasifikacij, pravih redov«. Podobno izpostavlja tudi v zborniku predavanj za *Collège de France* z naslovom *On the state*, ki jih je izvedel med 1989 in 1992, v katerih državo obravnava kot generator načel klasificiranja in oficializiranih obredov instituiranja (2014). Za kritično obravnavo njegove konceptualizacije države gl. npr. Riley (2015).

oziroma divizij je tisti, ki vzpostavlja specifično družbeno lokacijo akterke: »N/e gre le za različne kategorije družbene lokacije, temveč za kategorije, ki so na specifičen način pozicionirane po osi moči, višje ali nižje kot druge kategorije« (Yuval-Davis 2006a, str. 199), kategorije, v katere je akterka bolj ali manj (afektivno) investirana (prav tam), vzpostavljanje razlikovanja med kategorijo (po spolu, rasi, seksualni identiteti itd.) in identificiranjem oziroma identiteto pa nam na analitski ravni omogoča, da analiziramo pogoje, v katerih se subjekt identificira s kategorijo, oziroma pogoje, ki omogočajo različne načine distanciranja od (pripisanega, tudi vsiljenega) kategoriziranja, skratka pogoje, ki omogočajo ne-totalnost, ne-determiniranost kategorije kot »družbene usode« (Yuval-Davis, 2010, str. 268), na kar med drugim opozarja tudi Hacking (2000, str. 31): »N/ačini klasificiranja človeških bitij so v interakciji s človeškimi bitji, ki so klasificirani.« Zgodbe o ustvarjanju ljudi (*making up people*) vsebujejo mnogotero preobratov, kar nakazuje tudi kategorija homoseksualnosti z zgodovino institucionalnega klasificiranja ter raznolikih oblik kolektivnih mobilizacij in (ne nujno kolektivnih) uporov za reappropriiranje kategorije izpod institucionalnega diskurza medikalizacije in patologizacije (Hacking, 2007). Samo klasificiranje ni usodno, čeravno so tiste klasifikacije, ki so naturalizirane (utemeljene v domnevno 'naravnem'), tiste, ki so najbolj stabilne: analogije z naravo namreč delujejo kot družbeni oziroma institucionalni mehanizem stabilizacije (Douglas, 2018).

V tem smislu tudi Bourdieu (1985) izpostavlja 'razred' v smislu kategorije, ki v veliki meri ostaja zgolj 'na papirju', tj. v svoji čistosti je vzpostavljen predvsem kot produkt teoretskih obravnav. Sestoji iz akterk na podobnih pozicijah (in posledično s podobnimi dispozicijami kot rezultat podobnih pogojevanj, habitualizacij) (prav tam). Razred kot kategorija je tako pravzaprav »verjetni razred« (*probable class*), katerega eksistenca v obliki »praktičnega razreda«, npr. v obliki političnega gibanja (prav tam, str. 725), je (bolj) verjetna, čeravno koalicije prek družbenega prostora (npr. med industrijskimi delavkami in intelektualkami) niso neizogibne, in to ravno zaradi bližine v družbenem prostoru, ki implicira večjo raven kompatibilnosti.<sup>27</sup> Medtem ko Bourdieu v pričujočem delu (1985) izpostavi domnevno 'konservativnost' dominiranih v smislu intenzivnejšega občutka mesta, ki jim pripada (*a sense of one's place*), in distanc, ki jih je treba rigorozno vzdrževati in spoštovati, tj. konservativnost, ki je toliko večja, kolikor bolj so neizprosni pogoji življenja, in ki jo je pravzaprav ustrežneje brati kot 'ohranjanje', 'preživetje' (*conservation*) (prav tam, str. 729), v *The weight of the world*

---

<sup>27</sup> Pri tem velja izpostaviti, da koalicije oziroma alianse med v družbenem prostoru najbližjimi razredi niso nikoli nujno neizogibne, medtem ko koalicije med v družbenem prostoru najbolj oddaljenimi razredi niso nikoli nemogoče (Bourdieu, 1985, str. 726; gl. tudi Bottero, 2005).

(Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 507–513) izpostavlja tudi potencialnost t. i. praktične reflektivnosti, praktičnega vpogleda v nepravilnost teh neizprosni pogojev neenakosti. Tovrstna praktična reflektivnost je tista, ki potencialno spne kategorijo z identiteto, tako v smislu kolektivne mobilizacije in/ali politične reprezentacije, torej prevajanja subjektivnih izkušenj v kolektivno in institucionalno uokvirjene probleme, kot tudi v smislu identitete kot prevzemanja pripisane in vsiljene kategorije ter v smislu identitete kot poskusa distanciranja od nje (identiteta kot konfliktna s kategorizacijo). Če je kategorija takšnega značaja, da v mnogoterem prepletu vzpostavlja razmeroma privilegirano družbeno lokacijo akterke v družbenem prostoru oziroma univerzumu, je tudi identiteta nekaj, kar se kaže kot neobstoječe ali vsaj družbeno nepomenljivo, in to ravno zaradi samoumevnosti, skladnosti s kategorijo, ki v akterki neredko ne proizvaja nobenega specifičnega 'motiva' oziroma spodbude, podlage za prepoznanje lastne kategorijskosti, preko tega pa tudi 'identitete'.

V tej smeri lahko razumemo tudi primer, ki ga opisuje K. Browne (2010), tj. kategoriziranje seksualnih identitet v uradnih statistikah oziroma nacionalnem cenzusu, izvedenem na območju Združenega kraljestva leta 2011: v cenzusu je vprašanje v povezavi s seksualno identiteto vsebovalo tri identitetne kategorije, tj. 1) lezbijka/gej, 2) biseksualna in 3) heteroseksualna, z dodatnima dvema možnostma, in sicer 4) drugo in 5) ne želim povedati. V prvi pilotni raziskavi z omenjeno formulacijo vprašanja in možnih odgovorov je bil delež tistih, ki se niso želele opredeliti za nobeno izmed možnosti, 4,6 %; v drugi pilotni izvedbi, ki je vključevala reformulacijo tretje kategorije v *heteroseksualna/strejt*, pa se je delež neopredeljenih zmanjšal na 1,5 % (prav tam). V vmesnih fokusnih skupinah s heteroseksualnimi in LGB-osebami se je izkazalo, da je bilo konkretno vprašanje problematizirano predvsem s strani dveh podskupin, in sicer s strani biseksualnih oseb, ki so se v najmanjši meri želele opredeliti, ter s strani heteroseksualnih oseb, ki niso imele *ready-made* odgovora (prav tam). Kot sklene K. Browne (2010, str. 242): »Verjetno ni presenetljivo, da se heteroseksualne osebe niso uspele prepoznati v klasifikacijah seksualne identitete.« Na tem mestu se lahko naslonimo tudi na S. Ahmed (2002, str. 561), ki izpostavi, da partikularnosti ni moč razumeti kot stvar akterke, kot njeno lastnost ali lastnost njenega telesa, njenega govora, temveč kot »način srečevanja drugih« oziroma, še več, kot način vzpostavljanja drugih *kot* drugih, pri čemer samo 'srečanje' zares ne pripada sami trenutni časovno-prostorski umestitvi, temveč časovni (zgodovinski) in prostorski dislociranosti. Partikularnost, ki se kaže kot 'tukaj in zdaj', pravzaprav ni ne 'tukaj' niti 'zdaj': partikularnosti druge (tj. akterke, zaznamovane kot partikularne) ne najdemo v njenem obrazu. To, »s čimer smo soočene, ko vidimo njen obraz, je vse tisto, kar ne more biti zamejeno in

dojeto v njenem obrazu« (prav tam, str. 563). Partikularnost (kategorije) je torej partikularnost, ki pritiče drugim in ki se vzpostavlja v relaciji z univerzalizirano in naturalizirano 'prvih', v naturalizaciji, na ozadju katere je kategorija s težavo zaznana in prepoznana kot identiteta, medtem ko izkušnje vsakdanjega življenja, zaznamovanega z mnogoterimi praksami (tudi simbolnega) nasilja, 'drugačenja', izključevanja, diskriminacije, reproduciranja neenakosti ipd., ob določenih pogojih, ki jih velja še raziskovati in analizirati, nudijo priložnosti in možnosti za vzpostavljanje kategorije kot identitete, pa tudi za zavračanje identitete, skladne s pripisano kategorijo. Kot zapiše Fanon (2008, str. 116): »Negro se ne zaveda svojega obstoja, dokler je njegova eksistenca omejena na njegovo okolje; a prvo srečanje z belcem ga zatre s celotno težo njegove temnopolnosti.« Slednje pa ne pomeni, da so dominirane tiste, ki zaradi lastne podrejenosti svoj marginalizirani status neizogibno prepoznavajo kot tak. Ob samoumevnosti družbenega reda, objektivnih shem percepcij in klasifikacij, inkorporiranih kot subjektivnih, so takšne rekonfiguracije shem, ki prepoznavajo arbitrarnost in ne-neizogibnost reda, kot je, redke, a izkušnje s praksami, ki neposredno, pa tudi nasilno producirajo partikularnost druge, so tiste, ki vsebujejo (tudi) tovrstne potencialnosti. Na ozadju tega se kaže, da je distinkcija med kategorijami in identitetami relevantna tudi v kontekstu izpostavljanja tega, da se v primerih razmeroma privilegirane družbene lokacije subjekta zdi, da slednji nima ne kategorijskosti niti identitete, kot da identitete pritičejo partikularnostnim, marginaliziranim oziroma podrejenim kategorijam. V tem kontekstu se lahko vrnemo k Baumanu (2001, str. 16), ki identiteto generalizirano povzame kot »izstopanje« (*standing out*) in »edinstvenost«; kar mu umanjka, je učinkovit spoprijem s kompleksnostjo družbenega ozadja, ki pogojuje in vzpostavlja nekaj kot *izstopajoče*, a ne dovolj izstopajoče za konstituiranje druge, tj. z ozadjem, ki je še enkrat več nevidno oziroma neprepoznano. Ravno zaradi družbenega primeža identitet, njihove sooblikovanosti ter pogojenosti z družbenimi strukturami in kategorijami identitet ne gre reducirati na individualne življenjskostilne *izbire*, mimo skupnostne in/ali družbene usidranosti. Treba jih je misliti na presečišču družbenih kategorij, pozicij, ki jih slednje porajajo, in pozicioniranosti akterke v relacijah s pripisanimi kategorijami. Skozi ta presečišča, pripovedi o identitetah niso vnaprej raztežene družbenega; ravno obratno, identitete, ko jih obravnavamo v njihovih potencialnih trkih z družbenimi kategorizacijami, razkrivajo svojo lastno družbeno nasičenost, celo zasičenost.

Slednjo lahko razgrinjamo v identitetnih naracijah, v pripovedih vsakdanjega življenja, ki so pogostejše kot v humanističnih delih obravnavane v družboslovnih analizah. Njihove večje prisotnosti tako v analizah kot tudi v polju političnega – v namene oblikovanja zahtev in

interesov, sooblikovanih v razmerju z 'družbenimi poškodbami' kategorijskosti – ne gre poenostavljeno obravnavati kot 'sodomazohistično ponavljanje', v katerem je izkušnja bolečine izenačena z resnico o družbenih razmerjih moči oziroma z dejstvom o 'družbeno zadanih' poškodbah (Berlant, 1999). Če tovrstne pripovedi obravnavamo ne le kot enoznačni 'dokaz' družbene podrejenosti, temveč tudi kot mehanizem reproduciranja podrejenosti družbenih akterk, skupaj z njihovo investiranostjo v lastno podrejenost, ki jo po W. Brown (1995) izterja sama politizacija tega tipa, osnovanega na »potrebi po doživljanju konstantnega zavračanja s strani 'sovražnega zunanjega sveta'« (prav tam, str. 70), potem terjamo zgodovinski izbris in nevidnost tam, kjer je »nasvet o pozabljanju /.../ vsaj neprimeren, če že ne krut« (prav tam, str. 74). Tovrstno enačenje travme in resnice, kot ga lahko zasledimo pri L. Berlant (1999), je tisto, ki v delu tudi spodbuja odmik od analiz vsakdanjega življenja oziroma »proti-izkustveni odmik [*anti-experiential turn*]« (ki obenem pomeni tudi odmik od analize pogojev vsakdanjega življenja, ki lahko delujejo politično paralizirajoče ali mobilizirajoče v razmerju do akterke) (McNay 2014, str. 17), saj se diskurzi trpljenja in bolečine razumejo v kontekstu t. i. 'politike ran', ki naj bi reproducirala 'paradokсно' investiranost akterke v samo identiteto, ki ji pravzaprav 'zadaja' poškodbe (McNay, 2010, 2014). Alcoff (2006) na tovrstne kritike identitetne politike, ki 'navazanost' na identitete obravnavajo kot esencializem in separatizem, lahko pa dodamo tudi 'sodomazohizem', odgovarja s tem, da tovrstno prepoznavanje pomena identitet in družbenih kategorij pravzaprav pomeni in predstavlja ključni korak v prepoznavanju živete realnosti družbenosti individualnih akterk.

Poststrukturalističnim kvirovskim teoretizacijam sicer ne moremo očitati brezstrukturnosti (*structurelessness*), kot izpostavi Moore (2013), lahko pa jim očitamo neučinkovito obravnavo *materialnosti* teh družbenih struktur oziroma neučinkovito obravnavo relacije med družbenimi strukturami in 'življenjem' akterk, ki jo lahko učinkovito zajamemo ravno z naslonitvijo na sociološko perspektivo v odnosu do vsakdanjega življenja, katerega analiza nam razkriva tako njegovo družbeno strukturiranost in nasilnost na eni strani kot tudi ranljivost ter nedeterminiranost akterke, njeno odpornost, upornost in praktično potencialnost praks, označenih z ambivalentnimi odmiki od družbenih normativnosti. Fokus na vsakdanje življenje nam tako omogoči prepoznavanje delovanja silnic družbene strukturiranosti, vključno z doksičnimi shemami zaznavanja in klasificiranja, in to na vsaj dveh ravneh: 1) na ravni silnic družbenega prepoznavanja, ki družbeno akterko kljub potencialno fluidnim ali pa tudi ne-fluidnim nenormativnim identifikacijam še vedno percipirajo in naslavlajo znotraj okvira doksičnih shem zaznavanja in klasificiranja, ter 2) na ravni subjektivne investiranosti v

doksične sheme zaznavanja in klasificiranja, to, kar lahko po J. Butler (1997b) poimenujemo kot 'strastne navezanosti' (*passionate attachment*), oziroma to, kar lahko po Bourdieuju (in Wacquantu) (Bourdieu, 2000, 2013; Bourdieu in Wacquant, 1992) zajamemo s konceptom habitusa, pa tudi z »metodološkim relacionizmom« (Wacquant, 2006b, str. 55), s pomočjo katerega lahko izvajamo t. i. »družbeno prakseologijo« (Wacquant, 2006c, str. 51), ki kot relevantno upošteva tudi »neposredno, živo izkušnjo agensov« (prav tam, str. 51) ali, kot zapiše Bourdieu sam (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 511): »Pripovedi o najbolj 'osebnih' težavah, o na videz najbolj strogo subjektivnih tenzijah in kontradikcijah pogosto izražajo najbolj globoke strukture družbenega sveta in njegove kontradikcije.«

### 3 OBTEŽITEV POSTSTRUKTURALISTIČNIH KVIROVSKIH TEORETIZACIJ Z BOURDIEUJEVSKIM KONSTRUKTIVISTIČNIM STRUKTURALIZMOM

*And one may in any case doubt the reality of a resistance which ignores the resistance of 'reality' (Bourdieu, 2000, str. 108).*

V prejšnjem poglavju smo analizirale določene elemente poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij, njihovih šibkih točk v smislu učinkovitega obravnavanja vsakdanjega življenja družbenih akterk. Zaradi tovrstnih šibkih točk, ki obravnavajo potencialnost delovanja kot strukturno nedeterminiranost, kar se kaže skozi romantizacijo mobilnosti in fluidnosti – 'amorfnosti' (McNay, 1999), skozi fetišizacijo pojava transspolnosti v namene destabilizacije heteroseksualne matrice oziroma heteronormativnosti (Prosser, 1998), je otežen premislek o pogojih vsakdanjega življenja, ki delujejo obtežujoče v relaciji z akterko, pa tudi o pogojih vsakdanjega življenja, ki razmeroma nenormativne prakse, ki nikoli niso povsem 'raztežene' družbene strukturiranosti, omogočajo in spodbujajo, skratka, o pogojih vsakdanjega življenja, ki omogočajo preboje doksičnega soglasja ali »ontološke sokrivde« (*complicity*), kot razmerje med objektivnimi strukturami in družbeno akterko poimenuje Bourdieu (1981, str. 306), ko opozori, da to razmerje ni razmerje mehanske kavzalnosti. V prejšnjem poglavju, zlasti v njegovem zaključku, smo z nekaterimi nastavki že nakazale smer morebitne obtežitve omenjenih 'razteženih' teorij, odcepljenih od materialnosti vsakdanjega življenja in z njo povezanih družbenih struktur (McNay, 2014).

V tem poglavju podrobneje obravnavamo konstruktivistični strukturalizem, kot ga razvije Bourdieu, in različne post-bourdieujevske teoretizacije. Slednje pri tem obravnavamo kot teoretsko orodje obteževanja razteženih kvirovskih teoretizacij, pri čemer pa bomo kontinuirano iskale tudi vzporednice med obema aparatoma, in sicer tudi zaradi tega, ker nam kvirovski teoretski aparat (skupaj s transspolnimi študijami) podaja relevantno vedenje o nenormativnih seksualnostih in spolih. Prepoznavanje kompleksnosti vsakdanjega življenja akterk z nenormativnimi spolnimi in seksualnimi identitetami oziroma 'zahtev' vsakdanjega življenja, v katerem akterka živi (in skuša preživeti), je po C. Richards, M. Barker, P. Lenihan in A. Iantaffi (2014) pomemben element tistih teoretizacij, ki ne apropiirajo življenja akterk v namene lastnih političnih in teoretskih idealov. Zaradi 'nereda' družbene realnosti in njene obteženosti z družbenimi strukturami (Sandywell, 2004) za razumevanje vsakdanjega življenja akterk z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami apliciramo bourdieujevski teoretski



aparatus, ki nam omogoča prepoznavo obteženosti vsakdanjega življenja, pa tudi njegovega kreativnega potenciala. Za prepoznavo pogojev realizacije slednjega bomo skušale bourdiejevski teoretski aparat aplicirati tudi v smeri obravnavanja družbenih sprememb oziroma praks upora na ravni vsakdanjega življenja (in njihovih pogojev oziroma značilnosti, ki te prakse omogočajo, spodbujajo ali zavirajo in otežujejo). To se morda zdi paradoksen korak, glede na to, da se Bourdieju pogosto očita deterministični značaj njegovih teoretskih konstruktov. Tovrstne kritike (npr. Alexander, 1994; Butler, 1997a; tudi Stankovič, 2001) se ob podrobnejšem branju in analizi njegovih del izkažejo za neutemeljene. Zdi se namreč, da so ti očitki pogosto usidrani v selektivnem branju njegovih del, čeravno Bourdieu – še posebej v *Pascalian meditations* (2000), predvsem v drugem vsebinskem sklopu tega dela – prepozna pomen naraščajoče kompleksnosti družbene diferenciacije. Zdi se torej, da je očitek Bourdiejevim delom v določeni meri povezan z njegovo precej zgodnjo dodelavo teoretskega aparata, v glavnem izdelanega na podlagi preučevanja severnoafriške kabilske skupnosti v Alžiriji, ki ga je v nadaljevanju svoje akademske poti bolj ali manj le še nadgrajeval (Bourdieu, 2008b).<sup>28</sup> Slednje mu je verjetno v določeni meri, vsaj na začetku, oteževalo prepoznavanje naraščajoče kompleksnosti zahodnih družb, tudi francoske, kar se odraža tudi v njegovem delu o moški dominaciji (2010b), v katerem vzporedno obravnava in primerja spolno zaznamovano hierarhizacijo severnoafriške kabilske družbe in zahodne družbe, v obravnavi katerih zapiše: »P/oznavanje objektivnih struktur in kognitivnih struktur posebej dobro ohranjene androcentrične družbe (kot je bila kabilska družba, kakršno sem lahko opazoval na začetku šestdesetih let) priskrbi orodja, s pomočjo katerih lahko dojamemo nekatere najbolj prikriti vidike pomena teh razmerij v ekonomsko najnaprednejših sodobnih družbah« (prav tam, str. vii–viii).

Kot zapiše L. McNay (2000), v tem primeru Bourdieu precenjuje skladnost objektivnih in kognitivnih oziroma subjektivnih struktur<sup>29</sup> oziroma podcenjuje nejasnosti in disonance v njihovi relacijskosti v primeru zahodnih družb, že označenih z visoko stopnjo diferenciranosti.

---

<sup>28</sup> Bourdieu v skici samoanalize, katere uvodni stavek je »to ni avtobiografija« (2008b, ni strani), tudi zapiše, da ga je eden izmed njegovih mentorjev oziroma kolegov, Raymond Aaron, ki mu je ponudil asistentski položaj v šestdesetih letih, ko se je Bourdieu po vojaškem udaru v Alžiriji urgentno vrnil v Francijo, opozoril, da je podoben Sartru (do katerega je Bourdieu sam sicer precej kritičen zaradi njegove podobe 'totalnega intelektualca'), in sicer v smislu, da je prehitro razvil celoten sistem konceptov (prav tam, str. 32). Njegov drugi pomembnejši mentor, ki ga sam pogosto izpostavlja, je Georges Canguilhem, čigar 'mentoriranec' je bil tudi Foucault (prav tam), ki predstavlja referenčnega avtorja tudi v delih J. Butler.

<sup>29</sup> Bourdieu sicer izmenično uporablja izraze 'kognitivne' (npr. v 2010b), 'subjektivne' (Bourdieu in Wacquant, 1992) in 'utelešene' strukture (2010b). V nadaljevanju uporabljamo izraz 'subjektivne strukture', saj se s tem distanciramo od potencialnega napačnega branja subjektivnih struktur kot *zgoj* kognitivnih, obenem pa poudarimo tudi to, da subjektivnih struktur ne gre obravnavati kot (enoznačno) utelešenih objektivnih struktur, saj vsebujejo tudi subjektivni 'presežek'.

Kot opozarja tudi D. Reed-Danahay (2005), je Bourdieu v primeru analize kabilske družbe spregledal tudi korpus etnografskega materiala v zadnjih 30 letih, ki je vključeval tudi analizo kompleksnosti, ki jo je Bourdieu v svoji analizi moške dominacije oziroma časti obravnaval poenostavljeno. Čeprav se zdi, kot smo omenile že zgoraj, vzporedna obravnava bourdieujevskega teoretskega aparata in poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij J. Butler paradokсна, je pravzaprav utemeljena. Sama avtorja se sicer redko navezujeta drug na drugega: Bourdieu se npr. neposredno odzove na dela J. Butler, po našem – zagotovo ne celostnem – vedenju le enkrat, in sicer v *Moški dominaciji* (2010b), v kateri se v kritiki »junaških izstopov iz vsakdanje privajenosti« nasloni tudi na njena dela oziroma na njen koncept performativnosti, ki ga poenostavljeno poimenuje »parodične performanse [*parodic performances*] tako drage[i] Judith Butler« (prav tam, str. viii), posredno pa tudi v delu *Language and Symbolic power* (1991), v katerem obravnava tudi koncept t. i. družbene magije (ki ustvarja to, kar imenuje), tj. to, kar Butler (1997a) sicer – po Austinu (1962, v Butler, 1997a) – poimenuje kot 'ilokucijski govor'. Butler se na drugi strani odzove na Bourdieujeva dela vsaj na dveh mestih, tj. v poglavju *Implicit censorship* (Butler, 1997a), pa tudi v *Performativity's social magic* (1999). Tako medsebojno ignoriranje zanju sicer ni nič posebnega, saj je tako za Bourdieuja kot tudi za J. Butler značilno, da sodobnim oziroma aktualnim delom na podobnih oziroma zanju relevantnih področjih slabo sledita oziroma jih slabo prepoznavata.<sup>30</sup> Njuno medsebojno, čeprav minimalno prepoznavanje in obravnavanje je, kot zapiše L. McNay (1999), prišlo z veliko zamudo, predvsem na strani J. Butler, ki je v svojem zapisu, v katerem obravnava tudi Bourdieuja (1997a), z zamudo prepoznala tudi delno konceptualno podobnost performativnosti in habitusa (čeprav slednjega neutemeljeno obravnava kot determinističnega) (McNay, 1999). Zapisu L. McNay (prav tam) bi vsekakor lahko dodale tudi zaznamek o konceptualni podobnosti obravnavanja simbolne moči, čeprav na različnih ravneh oziroma z različnim poudarkom, pri čemer je za J. Butler značilna vseobsežna simbolizacija socialnega oziroma socialno-političnega (prav tam), medtem ko Bourdieu učinkoviteje lovi ravnotežje med obravnavanjem simbolnega in socialnega ter materialnega ravno s konceptom habitusa in simbolne moči oziroma simbolnega nasilja (1991). Na drugi strani J. Butler v *Bodies that matter* tudi sama

---

<sup>30</sup> Bourdieu (2000, str. 5) celo zapiše, da je v kontekstu navajanja drugih avtoric, ki so se izkazale kot zanj uporabne, izbral t. i. 'srednjo' pot (oziroma »najmanj slabo rešitev«) med popolnoma odsotnim navajanjem in navajanjem dolge liste imen avtoric z različnih področij (filozofije, sociologije, etnologije, ekonomije, psihologije in podobno), ki bi jih »lahko in verjetno tudi moral navesti v vsakem trenutku«; tako je dosledno navajal le tiste avtorice, ki so bistvenega pomena za tiste, ki bi želele razširiti njegovo raziskovalno delo. Medtem ko Bourdieu sicer reflektira nenavajanje in s tem tudi simbolno neprepoznavanje drugih del in avtoric, čeprav z argumentom, do katerega smo lahko utemeljeno kritične, takšna refleksija pri J. Butler, vsaj po našem vedenju, umanjka, kot smo ugotavljale tudi zgoraj na primeru področja transspolnih študij.

zapiše, da ima težave pri obravnavanju materialnosti, saj jo vedno zanese v druga polja – materialnost se ji torej kaže kot težko oziroma težje ulovljiva (2011).

Skratka, v primeru utemeljevanja njune vzporedne obravnave zgolj na podlagi del, v katerih se medsebojno prepoznavata, bi se zdelo sama skupna analiza zares paradokсна, saj lahko na podlagi njunih zapisov sklepamo, da sta v teoretskem smislu pravzaprav izjemno oddaljena drug od drugega. Če pa vzporedno obravnavo razširimo na skupek njunih del, opazamo, da nam oba aparata ponujata nekaj koristnega, pa tudi to, da nista nezdržljiva oziroma da sta si na ravni vsebinskih konceptualizacij deloma tudi podobna (McNay, 2004). V tem primeru se sicer primarno naslanjamo na Bourdieuja, in sicer ravno zaradi fokusa pričujočega dela na vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami, saj nam Bourdieu s svojim teoretskim aparatom v nasprotju z identificiranimi in v prejšnjem poglavju razdelanimi šibkimi točkami poststrukturalističnih kvirovskih teoretizacij omogoča to, kar slednjim umanjka, namreč obtežitev obravnavanja pojavnosti spolne in seksualne nenormativnosti (nebinarnih spolnih in seksualnih identitet). Slednje seveda ne pomeni, da lahko bourdieujevski teoretski aparat, ki ga sam poimenuje konstruktivistični strukturalizem oziroma strukturalistični konstruktivizem (Bourdieu, 1989, str. 14), enostavno preslikamo v specifično polje obravnave, tj. nebinarne spolne in seksualne identitete ter vsakdanje življenje z njimi.

Bourdieujevski teoretski aparat je namreč učinkovit predvsem za obteževanje razteženih razmislekov o (kvir) subverzijah in transgresijah družbenih akterk, v mejah, kot jih vzpostavi Bourdieu sam, pa je manj učinkovit pri premislekih in obravnavah družbenih sprememb ter uporov na ravni vsakdanjega življenja, predvsem zaradi njegovega zanimanja za razlaganje procesov družbene reprodukcije. Bistveno pri tem je, da njegovega teoretskega aparata samo na podlagi relativne odsotnosti poglobljenih teoretskih razmislekov o družbenih spremembah in potencialih delovanja, o potencialih praks upora, ne moremo utemeljeno označiti kot determinističnega: manko obravnave določene perspektive oziroma določenih družbenih procesov (vključno s spremembami) ne pomeni nujno tega, da je določena perspektiva oziroma določen proces obravnavan kot nepomemben, nerelevanten, neobstoječ, temveč lahko enostavno pomeni to, da je v kompleksnosti bourdieujevskih analiz in njihovega primarnega fokusa na »razkrivanje najbolj globoko zakopanih struktur različnih družbenih svetov, ki konstituirajo družbeno vesolje, in mehanizmov, ki zagotavljajo njihovo reprodukcijo ali transformacijo« (Wacquant, 1992b, str. 7) sekundarnega pomena. Bistveno vprašanje torej ni, ali je bourdieujevski aparat determinističen, temveč ali ga lahko uporabimo tudi za razmisleke v smeri, ki jih je Bourdieu razvijal v manjši meri, tj. v smeri razmisleka o procesih družbenih

sprememb in ustvarjanja razpok v objektivnih strukturah na ravni vsakdanjega življenja. Odgovor na to vprašanje lahko pravzaprav najdemo že pri Bourdieuju samem oziroma na njegovem podanem primeru Webra in Marxa v kontekstu kritike 'čistih' znanstvenih teoretizacij in teoretskih pozicij, delujočih kot 'verskih alternativ', in (generacijskega) 'dedovanja' slednjih (1988, str. 780): »Misliti Webra proti Webru, zato da gremo preko Webra. /.../ Lahko mislimo z Webrom ali Durkheimom ali obema proti Marxu, zato da gremo preko Marxa in včasih zato, da naredimo to, kar bi lahko naredil že Marx sam, v njegovi lastni logiki.«

Odgovor na naše vprašanje zasledimo v neposredni obliki tudi pri Wacquantu (1992a, str. xiv), ki – podobno kot Bourdieu (1988) – v kontekstu kritike »dogmatizacije misli, ki ustvarja intelektualne ortodoksije« vabi k razmisleku bourdieujevskega teoretskega aparata, pri čemer je to »vabilo k razmisleku z Bourdieujem [je] nujno že vabilo k razmisleku preko Bourdieuja in proti njemu, ko je to potrebno«. Skratka, pričujoče poglavje, vključno z naslednjim, v katerem se lotevamo Bourdieujevega manj znanega koncepta razklanega habitusa, je poskus razvijanja bourdieujevskega teoretskega aparata v smeri, ki bi jo lahko razvil že Bourdieu sam. Kot zapiše Atkinson (2016, str. 7), lahko v njegovih delih kljub določenim točkam nejasnosti, ambivalence in šibkih točk, potrebnih nadgradnje, zasledimo »sugestivne namige in nasvete – označbe na poteh, ki jih Bourdieu sam ni prepotoval«. Zato smo sledile Wacquantovemu vabilu (1992a) in mislile Bourdieuja z Bourdieujem – prek Bourdieuja, morda tudi proti njemu, z namenom razvijanja takšnega teoretskega aparata, ki omogoča obteženo, a ne deterministično obravnavo vsakdanjega življenja, vključno s sedimentacijo objektivnih struktur v telesu akterke in investicijami akterke v 'življenje-kot-je', pa tudi vključno z vso potencialnostjo, ki je inherentna vsakdanjemu življenju, a pogosto ni realizirana ravno zaradi obteženosti vsakdanjega življenja z družbeno strukturiranostjo in iz nje izpeljano 'nasilnostjo' oziroma 'prisilnostjo'. Skratka, pomemben prelom, ki nam ga omogoča Bourdieu v povezavi s poststrukturalističnimi kvirovskimi teoretizacijami, leži predvsem v obtežitvi potencialnosti vsakdanjega življenja, kar nam omogoča razmislek o tem, kdaj, pod kakšnimi pogoji, na kakšne načine, pa tudi s kakšnimi posledicami se tovrstna vsakdanjemu življenju sicer inherentna potencialnost (alternativnega) delovanja (lahko) realizira. Omogoča nam torej, da se izognemo obravnavanju potencialnosti alternativnega delovanja kot abstraktne potencialnosti, izpeljane iz strukturne *nedeterminiranosti*, oziroma da samo potencialnost alternativnega delovanja mislimo skozi »družbene pogoje možnosti /.../ kot prakse utelešenih akterk v družbenem svetu«, torej ne skozi izolacijo *od* družbenega, v kateri je »apodiktična radikalna sila kot inherentna pripisana abstraktnim dinamikam neodločenosti in nedeterminiranosti« (McNay,

2014, str. 15–16) (tj. nedeterminirano je že izenačeno z radikalnim), temveč *skozi* družbeno. V nadaljevanju tako obravnavamo temeljne Bourdieujeve in bourdieujevsko obarvane koncepte, ki nam omogočijo tovrstno obtežitev ob sočasnem prepoznavanju tako potencialnosti alternativnega delovanja kot tudi prisilnega, rutiniziranega in habitualiziranega značaja vsakdanjega življenja, kar nam omogoča, da se izognemo romantizaciji 'skritih' potencialov vsakdanjega življenja (McNay, 1996; Sadywell, 2004; Scott, 2009).

Pri obravnavanju teh konceptov bo fokus na habitusu, simbolni moči in nasilju, doksi, heterodoksiji in heretičnosti ter Bourdieujevem obravnavanju prepleta spola in seksualnosti, tudi skozi spolno in seksualno zaznamovan habitus, v naslednjem poglavju pa bomo identificirale tiste točke, v katerih moramo za učinkovito in ustrezno kompleksno obravnavo vsakdanjega življenja oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami misliti Bourdieuja prek Bourdieuja in proti Bourdieuju, tj. pomen intersubjektivnosti kot konkretnih, empiričnih socialnih relacij (Wacquant, 2006a, Bottero, 2009, 2010; Bottero in Crossley 2011; Crossley, 2014; Atkinson, 2016) in pomen afekta oziroma afektivnosti, kjer se na neki način vračamo na Bourdieujeve – nedokončane – začetke na področju fenomenologije emocij,<sup>31</sup> pri čemer se bomo – tudi zato, da držimo bourdieujevsko linijo med družbeno fiziko in družbeno fenomenologijo (sociologizirano fenomenologijo) (Wacquant, 2006c) – opirale predvsem na kvirovsko fenomenologijo (*queer phenomenology*) Sare Ahmed (2006) in na njena druga dela (2000, 2014a, 2014b, 2017). Tovrstni koraki z Bourdieujem in drugimi avtoricami preko Bourdieuja so tisti, ki nam omogočajo učinkovito obravnavo vsakdanjega življenja oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami, ki ga bomo analizirale skozi manj znani Bourdiejev koncept razklanega habitusa (2008b). Za njegovo ustrezno aplikacijo v omenjeno področje pa se v nadaljevanju najprej poglobimo v njegove druge temeljne koncepte.

### **3.1 Simbolna moč in družbeno: di-vizije družbenega sveta med dokso in heterodoksijo**

Bourdieu v *Pascalian meditations* (2000, str. 2) zapiše, da bi se – če se od njega že pričakuje, da navede svoje teoretske afilacije – opredelil kot 'pascalovec' (*Pascalian*), in sicer na podlagi Pascalovega fokusiranja na simbolno moč in na »navadne ljudi«. Bourdieujevo zanimanje za simbolno moč je opaziti skozi njegovo celotno ustvarjanje, v največji meri pa so simbolna moč,

---

<sup>31</sup> Bourdieu (2003, str. 11; tudi v Honneth, Kocyba in Schwibs, 1986; Reed-Danahay 2005, str. 99) je namreč pod Canghulhemovim mentorstvom želel opraviti doktorsko disertacijo o afektivnem življenju z vidika časovnih struktur z naslovom 'Temporalne strukture afektivnega življenja' (*The temporal structures of affective life*) na podlagi Husserlove in Leibnizove filozofije.

simbolna dominacija in simbolno nasilje obravnavani v *Language and symbolic power* (1991). Pri obravnavanju teh konceptov je Bourdieu mestoma nejasen, zato naslednje podpoglavje namenjamu njuni konceptualni razjasnitvi. Bourdieu simbolno moč opredeli kot moč, ki je nevidna in ki se lahko izvaja le z aktivno podreditvijo družbenih akterk (prav tam, str. 164), tj. z »domestifikacijo dominiranih« (prav tam, str. 167), ki moči ne zaznavajo kot take in s tem tudi ne prepoznavajo njenega prispevka v konstrukciji družbenega sveta skozi vsiljenost dominantnih doksičnih shem klasifikacij in percepcij, ki se vpisujejo v telesa akterk skozi ponavljanje praks (njihovo 'habitualizacijo'), pri čemer največjo težo pripisuje izkušnjam zgodnejšega življenjskega obdobja. Zdi se, da je Bourdieujeva distinkcija med simbolno močjo in nasiljem ter dominacijo nejasna. Ko podrobneje analiziramo njegov shematski prikaz simbolnih instrumentov in iz njega izpeljani sintezi (1991, str. 165–168), lahko razlikovanje, ki je bistvenega pomena tako za koherentno obravnavo simbolnih bojev, ki jih tudi Bourdieu sam obravnava na različnih mestih (npr. 1989, 1991, 2000), kot tudi za odgovor na kritike o determinističnem značaju njegovih teorij, lažje izpeljemo, ko izpostavimo delne kontradikcije oziroma nejasnosti njegovih konceptualizacij simbolne moči, nasilja in dominacije. V omenjenem shematskem prikazu Bourdieu (1991, str. 165) namreč na prvi ravni izpelje tipe simbolnih instrumentov, kamor vključi medsebojno povezane strukturirajoče strukture in strukturirane strukture, ki imajo moč strukturiranja ravno zaradi tega, ker *so* strukturirane, strukturirajočim in strukturiranim strukturam pa dodaja instrumente dominacije, kamor vključi tudi *moč*, skupaj z divizijo dela in družbenih razredov ter ideološkega ustvarjanja. S shematskim prikazom tako nakazuje, da simbolni instrumenti vključujejo instrumente dominacije, vključno z močjo.

Simbolni instrumenti tako vključujejo instrumente dominacije, ki temeljijo *na moči*, kar pa še ne pomeni, da je simbolna moč že tudi nujno simbolna dominacija. Za simbolno moč namreč tudi sam v nadaljevanju zapiše, da gre za »moč konstruiranja realnosti« (prav tam, str. 166). V razmiku dveh strani Bourdieu tako poda dve različni operacionalizaciji simbolne *moči*: v prvem primeru, ki smo ga omenile tudi zgoraj (prav tam, str. 164), simbolno moč spne s simbolno dominacijo, medtem ko je v drugem primeru proces dominiranja oziroma dominacije v konceptualizaciji simbolne moči kot konstruiranja realnosti odsoten. Če slednje še bolj razdelamo in povežemo z njegovo konceptualizacijo simbolnih bojev kot bojev med družbenimi razredi oziroma družbenimi skupinami za konstrukcijo in vpeljavo definicije družbenega sveta (prav tam, str. 167) oziroma kot boje za 'resnico' o svetu, za vizijo o svetu,

vključno z njenimi divizijami oziroma klasifikacijami, torej kot boje za družbene di-vizije<sup>32</sup> oziroma boje za konstruiranje realnosti, postane jasno, da simbolna moč – moč konstruiranja realnosti – ne more biti inherentno izenačena s simbolnim nasiljem in dominacijo; tudi sam v nadaljevanju dominacijo vzpostavi kot konstitutivno za asimetrična razmerja moči med družbenimi razredi (prav tam, str. 167).<sup>33</sup> Če namreč simbolno moč obravnavamo zgolj skozi prizmo simbolne dominacije in simbolnega nasilja, samo simbolno moč pravzaprav 'podredimo' procesom reprodukcije simbolne dominacije in simbolnega nasilja, kar lahko pomeni, da je obstoječa di-vizija sveta pravzaprav popolnoma determinirana v skladnosti delovanja moči, nasilja in dominacije ter kot taka ne le odporna na poskuse destabilizacij, temveč so slednji sami po sebi v takšni skladnosti pravzaprav nemožni (Moi, 1991), česar pa ne razbiramo iz Bourdiejevih siceršnjih obravnav simbolne moči in simbolnih bojev (gl. tudi Perger, 2017).

Simbolno moč – utemeljeno na posedovanju simbolnega kapitala oziroma družbene avtoritete, ki je toliko večja, kolikor se je uspela utrditi v prejšnjih (uspešnih) simbolnih bojih, skozi katere se vzpostavlja 'legitimna' resnica o svetu oziroma vizija sveta (vključno z divizijami sveta), tj. 'resnica', ki je prepoznana (oziroma napačno prepoznana) kot legitimna, torej toliko večja, kolikor je pravzaprav 'doksična', kolikor se je utrdila kot simbolna dominacija in ki kot taka uživa prepoznavo ter ima zato moč podeljevanja prepoznave (Bourdieu 1989, str. 23) – namreč lahko obravnavamo tudi na horizontalni ravni kot (neenakomerno) razpršeno *med* družbenimi razredi oziroma skupinami.<sup>34</sup> Simbolna moč tako – če jo obravnavamo z vidika simbolne dominacije in njene vertikalne osi, tj. hierarhiziranosti družbenih razredov – deluje kot pogoj konstruiranja simbolne dominacije, ni pa ji popolnoma podrejena v tej 'funkciji'. Povedano drugače, simbolna moč ni nujno tudi že simbolna dominacija (določenih razredov nad drugimi) oziroma: simbolna dominacija je vedno-že tudi moč (konstruiranja vizije družbenega sveta s pripadajočimi družbenimi razmerji moči, vzpostavljenimi skozi nasilje, ki ni prepoznano kot

---

<sup>32</sup> Bourdieu se z »di-vizijo« (*di-vision*) besedno poigrava (npr. v 1991, str. 181), saj mu tovrstna igra omogoča hkratno obravnavo vizije sveta (resnice o njem) in njenih divizij v smislu angleškega pomena besede, tj. v smislu delitev oziroma kategorizacij. Zaradi pomenljivosti te besedne igre temu sledimo tudi v pričujočem delu, razen ko uporabimo širšo ubeseditev.

<sup>33</sup> Bourdieu (1985) konceptualizacije razredov ne zamejuje na klasično razumevanje 'razredov', tj. glede na posedovanje ekonomskega kapitala, temveč z njim označuje skupino akterk, ki v družbenem prostoru zavzemajo podobne pozicije in ki so tako deležne podobnega 'družbenega pogojevanja', zaradi česar tudi razvijajo podobne dispozicije oziroma habitus. Razred obstaja le na papirju oziroma v teoriji, saj je v praksi njegov potencialni obstoj označen zgolj z 'večjo' verjetnostjo skupinske mobilizacije (zaradi podobnih pogojev družbene eksistence), tj. ne obstaja kot 'realna skupina', razloži pa večjo verjetnost vzpostavljanja praktične skupine (npr. družine skozi homogamijo, politična gibanja ipd.) (tudi Brubaker, 1985).

<sup>34</sup> Konceptualizacije simbolne moči na horizontalni ravni tako ni mogoče obravnavati mimo njene vertikalne osi: horizontalna razpršenost simbolne moči med družbenimi razredi je namreč neenakomerno razpršena ravno zaradi vertikalne osi simbolne dominacije.

tako), medtem ko simbolna moč ni nujno tudi/že simbolna dominacija in simbolno nasilje. Glede na prepletenost simbolne moči in dominacije (simbolna moč kot dominacija) v konstituiranju di-vizij družbenega sveta bi lahko zaključile, da velja: ko se preko simbolnih instrumentov producira in reproducira dominantna – doksična – družbena vizija sveta in klasifikacije, ki jo prečijo (divizije), ter družbeni razredi, ki iz njih izhajajo, vključno z razmerji moči, lahko govorimo o simbolnem nasilju *in* dominaciji (saj simbolni instrumenti delujejo v smislu zagotavljanja prevlade določenih družbenih razredov in njihovih interesov nad drugimi), utemeljenem (tudi) na disproportionalno distribuirani simbolni moči (glede na pozicioniranosti družbenih razredov in akterk znotraj asimetričnih razmerij moči, pozicioniranosti, sooblikovane v prepletu pravil igre specifičnih polj in objektivnih struktur), medtem ko bi s konceptom simbolne moči, ki ni simbolna dominacija, lahko označevale tudi prakse konstituiranja alternativnih, heterodoksičnih vizij družbenega sveta, ki problematizirajo obstoječe – doksične – družbene klasifikacije in kot take ne služijo interesom dominantnih družbenih razredov ter reprodukciji njihove dominacije, temveč skušajo naturaliziranost obstoječe vizije, doksično soglasje in divizije oziroma klasifikacije destabilizirati. S tem pregledom smo konceptualno razjasnile distinkcijo med simbolno močjo in dominacijo, mesto, na katerem je Bourdieu ravno tako definicijsko nejasen, pa je tudi distinkcija med simbolnim *nasiljem* v povezavi s simbolno močjo in simbolno dominacijo (gl. tudi Perger, 2017).

Za jasnejšo konceptualizacijo simbolnega nasilja se obračamo na Moško dominacijo (2010b, str. 41), v kateri Bourdieu najprej opozori na redukcionistična in neustrezna branja koncepta simbolnega nasilja, ki se mu očita, da spregleduje oziroma zmanjšuje vlogo telesnega oziroma materialnega nasilja. Bourdieu (prav tam) s tem jasno začrta uokvirjanje simbolnega nasilja kot tudi že materialnega nasilja oziroma kot nasilja z realnimi, občutenimi učinki. Za jasno konceptualizacijo simbolnega nasilja in njegovih 'materializacij' ter njegovega razmerja s simbolno dominacijo se vračamo k Preambuli v Moško dominacijo (prav tam), v kateri Bourdieu razlaga reproduciranje obstoječega družbenega reda, označenega z moško dominacijo, ki ne doživlja večjih pretresov oziroma se kljub njim še vedno uspeva reproducirati. Pri tem tovrstno reprodukcijo razlaga s »paradoksnim podrejanjem, katerega *učinke* imenujem simbolno nasilje, mehko, neobčuteno nasilje, nevidno celo njegovim žrtvam« (prav tam, str. 1–2).<sup>35</sup> Dominacija je tako uokvirjena v doksičnem, v »znanem in priznanem tako pri dominantnih kot pri podrejenih« (prav tam, str. 2), ki pa se udejanja samo z »aktom *praktičnega* priznavanja,

---

<sup>35</sup> Poudarek avtorice.



ki se dogaja pod ravno zavesti in volje« (prav tam, str. 50).<sup>36</sup> Simbolno nasilje tako lahko definicijsko jasneje opredelimo kot »sokrivdo dispozicij« (prav tam, str. 50), dispozicij, ki so pravzaprav učinki obstoječe simbolne dominacije določene, partikularne, arbitrarne, a naturalizirane in dehistorizirane di-vizije družbenega sveta (prav tam) in preko katerih odnos dominacije pravzaprav deluje. Simbolno nasilje je pravzaprav nasilje vpisovanja objektivnih struktur, označenih z družbeno dominantnimi shemami klasificiranja in zaznavanja, skratka, z doksičnimi shemami, z doksičnimi di-vizijami družbenega sveta, v telesa akterk in praktično udejanjenje teh kontinuiranih procesov vpisovanja oziroma utelešenja *skozi prakse* akterke. Simbolno nasilje je nasilje realizacije simbolne dominacije na ravni delovanja akterk in njenih praks. Za nadaljnjo razdelavo tako simbolne dominacije kot tudi nasilja ter simbolne moči moramo jasneje obravnavati tudi razmerje med dokso, ortodoksijo in heterodoksijo, ki smo jih v tem podpoglavju mestoma že omenjale, a brez poglobljene analize.

### 3.1.1 Razmerje med dokso, ortodoksijo in heterodoksijo

Doksa (*doxa*) je koncept, ki ga Bourdieu v predelani obliki prevzame iz Husserlove fenomenologije<sup>37</sup> in ga obravnava predvsem v povezavi s 'praktičnim čutom' oziroma čutom za igro, izhajajočim iz habitusa, oblikovanega v relativni skladnosti z objektivnimi strukturami (Myles, 2004; Bourdieu, 2013). Z dokso tako označuje stanje 'izkušanja' sveta kot naravnega, samoumevnega, stanje, ki je primarno označeno z misrekognicijo arbitarnosti di-vizije družbenega sveta, ki je dosežena preko naturalizacije sveta in njegove dehistorizacije (Bourdieu, 2010b). Doksa kot specifična orientiranost v in k svetu je produkt relativne skladnosti med 1) objektivnimi strukturami in njihovimi di-vizijami, ter 2) praksami akterke, vzpostavljenih skozi simbolno nasilje vpisovanja objektivnih struktur v njihova telesa, katerega produkt je habitus, pa tudi 3) družbenim univerzumom, ki deluje med posamično akterko in svetom (družbene skupine, intersubjektivnosti oziroma empirične socialne relacije), v relaciji s katerim se oblikuje družbeni poziciji in objektivnim strukturam prilagojen ter družbeno pričakovan habitus (Bourdieu, 2010b, 2013). Doksa tako označuje »formo rekognicije legitimnosti skozi misrekognicijo arbitarnosti« (Bourdieu, 2013, str. 168). Tovrstno izkušanje sveta (kot samoumevnega, naravnega in kot takega razmeroma nepreizpraševanega) je produkt relativne skladnosti med objektivnimi strukturami in subjektivnimi strukturami oziroma

---

<sup>36</sup> Poudarek avtorice.

<sup>37</sup> V konceptu dokse se odražajo fenomenološki nastavki Bourdieujevega konstruktivističnega strukturalizma. Fenomenološke teorije doksi sicer dodajajo tudi koncept *Ur-dokse*, ki predstavlja verjetje v svet sam, v svet kot celoto in ki kot taka predstavlja temelj vseh specifičnih verjetij – je 'protodoksa' (Myles, 2004). Doksa je tako na neki način specifična strukturiranost Urdokse (Sokolowski, 2000).

shemami zaznavanja in klasificiranja: »Svet se mi kaže kot samoumeven ravno zaradi tega, ker me je ustvaril ta svet, ker je ustvaril kategorije, ki jih nanj apliciram« (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 126). Kot akterkina orientacija k svetu kot samoumevnemu – ravno zaradi tega, ker deluje v svetu<sup>38</sup> – je doksa pravzaprav učinek simbolne dominacije, ki vzpostavlja partikularno di-vizijo družbenega sveta kot dominantno, univerzalno in s tem 'navadno' (Myles, 2004) in ki teži k njeni naturalizaciji, ter procesa simbolnega nasilja, ki se materializira skozi (doksične) prakse specifičnega habitusa, oblikovanega v specifični družbene pozicioniranosti akterke. Kot taka doksa ne vključuje le shem zaznavanja in klasificiranja (družbene realnosti oziroma njene di-vizije), temveč tudi doksičnost samih praks, izhajajočih iz shem, diferenciranih glede na družbene pozicije v družbenem univerzumu in v specifičnih poljih ter glede na relacije med njimi. Je presečišče simbolne dominacije in simbolnega nasilja ter je kot taka sedimentirana v telesu akterk, ki ravno zaradi sedimentacije ne čutijo 'teže' te dominacije in dokse, teže, ki je pravzaprav omejujoča, a prezrta, neprepoznana kot taka, ker se v doksični skladnosti objektivnih in subjektivnih struktur akterka počuti kot »riba v vodi«, kot v svojem 'naravnem' habitatu (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 127). Doksično soglasje oziroma doksična orientacija k svetu se tako oblikuje na presečišču simbolne dominacije – kot dominacije partikularne di-vizije družbenega sveta – in simbolnega nasilja kot instance materializacije simbolne dominacije, v so-delovanju katerih so družbeni svet in njegove di-vizije, tj. klasifikacije in kategorizacije, skozi dispozicije akterk, ki oblikujejo njihove prakse, percipirani kot samoumevni in neizbežni. Doksičnost kot orientacijo v svetu in k svetu tako lahko razumemo kot somatizacijo, utelešenje (skozi habitus) di-vizij družbenega sveta, shem zaznavanja in klasificiranja, ki se kontinuirano (a nepopolno) potrjujejo, saj v svetu in na svet apliciramo sheme klasifikacij in zaznavanja, praktični čut, ki je proizvod tega sveta: »M/oj zdravorazumski pogled na svet tako pridobi moč samoizpolnjujoče se prerokbe. /.../ In vse to je okrepljeno s strani skupnosti – družine, prijateljev, medijev in tako naprej – ki živi v univerzumu, ki je kljub variacijam precej podoben mojemu« (Holton, 1997, str. 40).

Doksa kot označevanje specifičnega izkušanja sveta (v skladnosti med objektivnimi in subjektivnimi strukturami oziroma dispozicijami) pa je, kot jasno zapiše Bourdieu, »le ena izmed modalnosti delovanja akterk, čeravno je najpogostejša« (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 131). Kot taka ne pomeni nujno 'gladkega' sprejemanja sveta, *kot* je. Kot izpostavlja

---

<sup>38</sup> Pri obravnavi dokse se, podobno kot pri simbolni moči, kaže tudi Pascalova dediščina – »svet me obsega, vendar ga razumem« – z Bourdieujevim dodatkom: »R/azumem ga ravno zaradi tega, ker me sestavlja« (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 127–128).

Bourdieu v intervjuju z Eagletonom (1994), doksa ne predpostavlja 'sreče' v svetu, v katerem akterka živi in pogoje katerega si ni izbrala: doksična orientacija ne izključuje tenzij in občutenja, izkušanja trpljenja in kontradikcij, vsaj v delu pa otežuje in ovira z-možnost prepoznavanja arbitrarnosti 'družbenosti' tovrstnih internaliziranih, somatiziranih, individualiziranih tenzij oziroma družbenosti teh 'poškodb'. Skratka, na neki način izključuje možnost vpogleda v nenujnost, *nepotrebnost* tovrstnih družbeno proizvedenih 'poškodb', zadanih skozi družbena razmerja moči, v katerih se individualizira odgovornost za akterkin družbeni položaj.<sup>39</sup> Bourdieu dokso obravnava v t. i. tripartitni shemi oziroma modelu (Holton, 1997), skupaj z ortodoksijo in heterodoksijo, ki se od doksičnega ločujeta po tem, da v izgovorljivo vnašata sicer neizgovorjeno, nemisljivo, formulirata neformulirano, a sicer praktično in razmeroma gladko udejanjeno (doksično) (Bourdieu, 2013). Tako ortodoksija kot heterodoksija razkrivata 'resnico' doksičnega, njegovo arbitrarnost, čeprav obe pravzaprav še vedno – do določene mere – ostajata v doksičnem in ravno tako vključujeta nepreizpraševane predpostavke. Heterodoksijo Bourdieu obravnava kot procese in akte destabilizacije doksičnega, nepreizpraševanega, je izziv ne le ortodoksičnemu, tj. že-izgovorljivemu in izgovorjenemu ravno v namene ohranjanja destabiliziranega obstoječega doksičnega: »Braniti 'naravno' nujno pomeni tudi že priznati, da ni samoumevno« (Moi, 1991, str. 1026), temveč doksičnemu samemu, saj teži h 'krčenju' doksičnega (oziroma njegovi rekonfiguraciji) na način širjenja tistega polja, ki je v razmerju do doksičnega kritično 'formulirano' (Moi, 1991; Holton, 1997).

Kot zapiše Holton (1997, str. 44), heterodoksija deluje de-doksificirajoče (*dedoxification*) v smislu destabiliziranja poprej samoumevnega in preizpraševanja poprej nepreizpraševanega. Heterodoksični, tudi heretični, diskurz, ki vsebuje moč mobilizacije in subverzije, tako uničuje samoumevni značaj obstoječega družbenega reda in »nevtralizira imobilizacijsko moč doksičnega« (Bourdieu, 1991, str. 277 op. 8), ki je imobilizacijska zaradi tega, ker temelji na verjetju v igro, *illusio*, oziroma na investiranosti vanjo, *libido*, ki omogoča in vzpostavlja t. i. *amor fati*, ljubezen do lastne družbene usode – ravno zaradi tega, ker se zdi družbena usoda, specifična glede na družbeno pozicioniranost akterke, samoumevna, nespremenljiva, edina možna in naravna (Bourdieu in Wacquant, 1992; Bourdieu, 2010b). Kot taka se heterodoksija

---

<sup>39</sup> V Millsovem duhu lahko dodamo, da akterkam v vsakdanjem življenju manjka t. i. sociološka imaginacija, ki omogoča prepoznavo prepleta subjektivnih biografij in zgodovine oziroma prepoznavo njune relacijskosti (2000), na kar opozarja tudi Eribon (2013, str. 151), ko izpostavi, da v primeru dominiranih družbenih razredov ne moremo pričakovati t. i. 'spontanega vedenja' ali praktične vednosti, ki bi akterkam omogočila prepoznavo družbene oblikovanosti lastnega življenjskega poteka v neenakih in neenakopravnih družbenih pogojih.

kot preizpraševanje shem percepcij neposredno spopada z ortodoksijo. Slednja služi kot nujno nepopolni substitut doksičnega (ker je že locirana v izgovorljivo): njena produkcija in mobilizacija sta v interesu dominantnih razredov, ki si prizadevajo za povrnitev stanja »tišine dokse« ravno s sklicevanjem na 'transparentnost' zdravorazumskosti in iluzorno 'očitnost' samoumevnega, pa tudi s poskusi ponovne depolitizacije skozi heterodoksijo že politiziranega (Bourdieu, 1991, str. 131; Bourdieu, 2013). Heterodoksija, ki je pravzaprav inherentna nevarnost doksičnega stanja (ravno zaradi njegove arbitrarnosti, prikrite skozi procese naturalizacije in dehistorizacije), pa je realizirana le ob določenih pogojih, od katerih naj za začetek izpostavimo le potrebnost materialnih in simbolnih resursov,<sup>40</sup> ki omogočajo zavrnitev obstoječe dominantne in doksične di-vizije družbenega sveta oziroma dominantne definicije realnosti (Bourdieu, 2013). Sama arbitrarnost doksičnega oziroma doksične družbene ureditve in njena ne-determiniranost je tako sicer nujen pogoj za heretičnost akterk, ne pa tudi zadosten.

Tripartitni model dokse – heterodoksije – ortodoksije je pri Bourdieju sicer pomanjkljivo obravnavan, saj se primarno osredotoča na dokso, manj pa na heterodoksijo in ortodoksijo. Glede na učinke lahko heterodoksijo obravnavamo vzporedno z njegovim konceptom heretičnega diskurza, ki ga razvije v *Langauge and symbolic power* (1991) v kontekstu heretične subverzije, ki predstavlja »konverzijo vizije sveta« (prav tam, str. 128) (vključno z divizijami) na način, da (pred)postavlja »paradoksično pred-vizijo, utopijo«<sup>41</sup>, ki obenem deluje kot »pre-dikcija, ki stremi k udejanjanju tega, kar izgovarja« (prav tam, str. 128). Heretične subverzije, kot je jasen Bourdieu (2013), pa niso omejene le na izgovorljivo, temveč vključujejo tudi prakse same. Izvor heretične 'motnje' doksičnega je tako tudi v 'praktičnem' preizpraševanju skozi partikularne načine življenja, ki destabilizirajo in lomijo siceršnjo relativno skladnost objektivnih in subjektivnih struktur<sup>42</sup> ter so kot take deležne ortodoksičnih odgovorov, ki stremijo k – vedno nepopolni – »obnovitvi primarnega stanja nedolžnosti doksičnega« (Bourdieu, 2013, str. 169) oziroma ustavitvi časa, zgodovine s poskusi »zapiranja polja možnega« (Bourdieu, 2000, str. 235). Bistveni element heterodoksije je torej, kot implicira samo poimenovanje, v prepoznavanju različnih alternativ (*hetero*), možnosti različnega oziroma raznolikega, ki je v doksičnem skozi simbolno dominacijo in nasilje, ki

---

<sup>40</sup> V zaključnem podpoglavju tega poglavja podrobneje obravnavamo pogoje heretičnega delovanja akterk v Bourdiejevem teoretskem aparatu, ki možnost herezije – poenostavljeno – umešča med krizo objektivnih struktur in obstojem oziroma produkcijo kritičnega diskurza (Bourdieu, 2000, 2013).

<sup>41</sup> Glede na Bourdiejeve besedne igre, vključno z 'di-vizijami' sveta, lahko 'paradoksično' v tem zapisu razumemo tudi kot 'para-doksično' v smislu preseganja doksičnega, b-iti preko doksičnega.

<sup>42</sup> Bourdieu pri tem kot primere tovrstnega 'praktičnega heterodoksičnega preizpraševanja' navaja npr. medkulturne stike (2013), primere takšne heterodoksije pa seveda lahko najdemo tudi pri drugih, npr. tudi med različnimi družbenimi skupinami in raznolikimi življenjskimi slogi, ki jih ne gre razumeti kot medkulturne interakcije.

proizvajata skladnost med objektivnimi in subjektivnimi strukturami, zatirano. Bistvo herezije, *hairesis*, je torej v prepoznavanju 'izbire', izbirnosti oziroma v prepoznavanju »obstoja kompetitivnih možnosti« (prav tam, str. 169), kar pa že pomeni prepoznavo doksičnega kot naturaliziranega in ne naravnega, torej kot arbitrarnega, kot zgolj *ene* izmed možnih družbenih ureditev oziroma di-vizij družbenega sveta.<sup>43</sup>

Po obravnavi tripartitne sheme dokse in doksičnega 'soglasja' ter ortodoksije in heterodoksije lahko na tem mestu jasneje obravnavamo naslednjo trojico medsebojno prepletenih konceptov, ki so s tripartitno shemo tesno povezani, tj. simbolno moč (ki smo jo obravnavale zgoraj), simbolno nasilje, ki ga – poenostavljeno – lahko razumemo kot utelešenje oziroma somatizacijo simbolne dominacije v telesih akterk in njihove prakse, ter simbolno dominacijo, ki jo obravnavamo kot dominantno di-vizijo družbenega sveta, označeno z doksičnim soglasjem oziroma ontološko sokrivdo akterk (z nasiljem skozi habitus, ki ni prepoznano kot tako) (Bourdieu, 1981, 1991, 2010b). Simbolna dominacija je neločljivo prepletена tako s simbolnim nasiljem kot mehanizmom 'praktične materializacije' oziroma materializacije skozi prakse, oblikovane z dispozicijami, subjektivnimi strukturami, ki so konstituirane na relaciji z objektivnimi strukturami, kot tudi s simbolno močjo, tj. z njeno neenako, a ne naključno

---

<sup>43</sup> Dokso lahko obravnavamo tudi v povezavi s posamičnimi polji in njihovimi razmeroma specifičnimi pravili igre ter zanje specifično dokso, izhajajočo iz skladnosti habitusa in pravil igre v polju. Bourdieu pri tem še posebej izpostavlja dokso v intelektualnem (2000), pa tudi v umetniškem polju (1996a). Obravnavamo pa jo lahko tudi širše, na ravni družbenega univerzuma na splošno, na ravni shem klasifikacij in zaznavanj oziroma kategorizacij, ki se udejanjajo – čeprav z določenimi variacijami – v vseh poljih (Moi, 1991; Deer, 2008). Slednje velja za kategorizacije po spolu, rasi, etnični pripadnosti in podobno, kar prepoznava tudi Bourdieu tako na primeru spola (2010b) kot tudi na primeru etnične in religijske pripadnosti (1991, str. 289, op. 3): »D/oločena načela divizij, ki podobno kot količina in struktura kapitala determinirajo strukturo družbenega prostora, so okrepljena z načeli divizij, ki so sorazmerno neodvisna od ekonomskih in kulturnih značilnosti, kot sta etnična in religijska pripadnost.« Etnična in religijska pripadnost kot načeli divizij delujeta v relacijskosti oziroma so-oblikovanju družbene pozicioniranosti z divizijami po kulturnem in ekonomskem kapitalu: pripadnost družbeni skupini pomembno določa možnosti pridobivanja različnih oblik kapitalov (prav tam). Atkinson (2015) izpostavlja tudi, da je dokso v sodobni pluralizirani družbi mogoče misliti tudi na ravni lokalnih družbenih prostorov, »lokaliziranih polj« (prav tam, str. 109), z njihovimi notranjimi boji in predpostavkami, pri čemer pa se pojavita dva pomisleka: 1) če so tovrstne lokalizirane samoumevnosti relativno skladne z družbeno dokso, potem je to razlikovanje pravzaprav nepotrebna; 2) če pa je 'lokalizirana doksa' v konfliktnem ali heretičnem razmerju do dokse oziroma je do nje destabilizirajoča, potem s takšnim poimenovanjem tvegamo izgubo vpogleda v razmerja moči med doksičnim in heterodoksičnim, heretičnim. Obenem velja, da lokalizirana 'doksa', ki deluje dedoksificirajoče v razmerju z dominantno di-vizijo družbenega sveta, ne more imeti statusa lokalizirane *dokse*, saj je samoumevnost, ki potencialno obstaja znotraj specifične lokalizirane skupnosti, destabilizirana vsakič, ko trči ob družbeno doksično di-vizijo sveta v družbenem življenju. Doksa je namreč 'doksična' ravno zaradi tega, ker je dominantna, in zato s pomočjo simbolnih instrumentov, delujočih v imenu simbolne dominacije (partikularne) di-vizije sveta, percipirana kot samoumevna. V skladu s tem v pričujočem delu uporabljamo koncept heterodoksije oziroma heretičnosti za označevanje dedoksificirajočih praks, tudi na lokalnih ravneh, čeprav ob tem – v izogib ponovnemu vzpostavljanju lažne antinomije – velja izpostaviti, da doksa ni nikoli vseobsežna (Moi, 1991), heterodoksija pa nikoli povsem dedoksificirajoča; jasna in generalna ločnica med eno in drugo pa je pravzaprav nemogoča, saj je vsaka heterodoksija mestoma neizogibno tudi doksična, doksa pa – ravno zato, ker izhaja iz arbitrarnega družbenega reda, neprepoznanega kot takega – vsebuje nevarnost dedoksifikacije, izhajajoče iz obstoječih, živatih heterodoksij.

razpršenostjo. Slednja je sicer deloma nujno povezana tako s simbolnim nasiljem v smislu simbolnih bojev (saj heterodoksnega delovanja ni mogoče misliti – vsaj ne povsem – izven dokse in habitualiziranih praks) kot tudi s simbolno dominacijo (saj heterodoksni upor proti doksičnemu, vzpostavljenemu skozi simbolno dominacijo in simbolno dominacijo, nikoli ni povsem distanciran od doksičnega, tj. ne uspe nasloviti vsega neizrečenega in samoumevnega ter tako ne predstavlja 'čiste' heretične pozicije, in to ravno zaradi trajnega vpisa objektivnih struktur v subjektivne strukture oziroma v telesnost akterke pod ravno zavesti). To pa ne pomeni, da lahko simbolno moč zreduciramo zgolj na učinke njenega delovanja, ki so v *funkciji* zagotavljanja reprodukcije simbolne dominacije in simbolnega nasilja. Ravno obratno, v simbolni moči, ki jo zdaj jasneje obravnavamo kot neenakomerno razpršeno med akterke glede na njihove pozicioniranosti v posamičnih poljih oziroma v družbenem svetu, lahko lociramo – ne nujno realiziran – potencial ustvarjanja doksi alternativnih di-vizij družbenega sveta, podobno pa lahko – glede na zgornjo razjasnitev simbolnega nasilja kot praktičnega udejanjanja simbolne dominacije oziroma nujnosti simbolnega nasilja kot *praktične materializacije* za reprodukcijo simbolne dominacije – storimo tudi na ravni praks. Potencial alternativnega in potencialno destabilizirajočega delovanja v razmerju do simbolnega nasilja in simbolne dominacije tako lahko lociramo na ravni ustvarjanja heterodoksnih di-vizij oziroma re-klasificiranja tako na ravni reprezentacij sveta kot tudi na ravni praks akterke, ki niso determinirane z objektivnimi strukturami, temveč slednje delujejo v smislu ohlapnega reguliranja, v katerem prostor inovacij in kreacij ni popolnoma zaprt. Tovrstna konceptualna razjasnitev je bistvenega pomena za to, da odgovorimo na kritike o determinističnem značaju Bourdieujevega teoretskega aparata ter s tem omogočimo njegovo jasno in koherentno aplikacijo v polje vsakdanjega življenja oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami.

Bourdieujevi definiciji simbolne moči (1991) kot nevidne in pogojene z aktivno podreditvijo ter neprepoznavanjem simbolne moči kot instrumenta izvajanja dominacije določenih družbenih razredov nad drugimi tako dodajamo element konceptualne razjasnitve, in sicer z razlikovanjem med simbolno močjo kot močjo konstruiranja di-vizije družbenega sveta (1991) oziroma kot močjo vzpostavljanja načel divizij, znanja in rekognicije (2000, str. 189), ter simbolno dominacijo kot reprodukcijo doksične vizije družbenega sveta, vključno z družbenimi razmerji moči med divizijami sveta, sprejetih kot doksičnih. Preko tega lahko simbolno moč, kot jo sicer Bourdieu mestoma obravnava drugje (1989), obravnavamo kot 'resurs' v simbolnih bojih za legitimne di-vizije sveta oziroma za njihove rekonfiguracije ali vsaj destabilizacije. S

tem jo horizontalno razpršimo med družbene razrede in družbene akterke, ki so s tega vidika v simbolnih bojih neenako opremljene, kar prepoznava tudi Bourdieu: »/R/esnica o družbenem svetu je tista, ki je na kocki v bojih med akterkami, ki so zelo neenako opremljene, da dosežejo absolutno, torej samo-potrjujočo vizijo in pred-vizijo« (1991, str. 240). Samopotrjujoča vizija in njene divizije so tiste, ki niso preizpraševane, tiste, ki so utečene oziroma samoumevne: »/N/ajbolj absolutna rekognicija legitimnosti ni nič drugega kot razumevanje vsakdanjega sveta kot samoumevnega, kar je rezultat kvazi-perfektne skladnosti med objektivnimi strukturami in utelešenimi strukturami« (Bourdieu, 1985, str. 731).

Simbolne boje tako lahko obravnavamo tudi kot heretične oziroma heterodoksične boje za potencialno destabilizacijo in rekonfiguracijo doksičnega oziroma samoumevnega, tudi skozi trke z ortodoksičnim. V kontekstu gejevskih in lezbičnih ter kvirovskih gibanj ter njihovih diskrepanc na to opozarja tudi Samuel (2013, str. 403), ko zapiše, da so pogoji, v katerih se kvirovska življenja borijo za svoj obstoj, trajni in takšnega značaja, da – tudi skozi pomanjkanje resursov, potrebnih za »upiranje simbolni dominaciji in vzpostavitvi kvirovske vizije sveta« – pravzaprav spodbujajo takšno orientacijo k svetu, ki je podrejena dominantni di-viziji sveta, saj je ustvarjena v istem svetu. Ravno skozi sokonstituiranje orientacije in dominantne oziroma doksične di-vizije sveta Samuel (prav tam) tudi obravnava investiranost gejevskega in lezbičnega gibanja v t. i. 'respektabilnost' in asimilacijo, ki na kratki rok vsaj deloma omogoči 'razbremenitev' od družbenih poškodb (najbolj jasno razvidnih na institucionalni ravni, npr. skozi neenake pravice), ne vodi pa (nujno) v potrebne transformacije na sistemski ravni razmerij simbolne moči oziroma dominacije (Lawler, 2004). Tovrstna investiranost se odraža tudi v sami organizaciji in notranji strukturiranosti družbenih gibanj, ki jih v javnem diskurzu pogosto reprezentirajo 'reprezentabilne akterke' (podobno kot smo ugotavljale tudi v primeru R. Parks), torej tiste akterke, ki so (tudi) v siceršnjem družbenem življenju bolje opremljene z različnimi kapitali. Ravno družbena pozicioniranost je tista, ki jih bolje opremlja za izgrajevanje vizije sveta znotraj družbenega gibanja, tiste vizije, ki uokvirja tudi politične zahteve družbenega gibanja, ki tako neredko predstavljajo politične koristi zgolj za nekatere in ki postanejo problematične na tisti točki, ko v imenu pridobivanja takšnih omejenih koristi (zgolj za nekatere, tj. respektabilne) razvrednoti kvirovska življenja, ki se od te spolne in seksualne respektabilnosti odmikajo (prav tam).

### 3.1.2 Moč družbene magije

Skozi podrobnejšo analizo Bourdieujevega shematskega prikaza smo tako uspele identificirati potencial 'heterodoksičnega' delovanja, ki ga lociramo v razpršeni simbolni moči kot tudi v samem značaju praks, ki so sicer oblikovane v relaciji z objektivnimi strukturami, niso pa z njimi determinirane. Kljub temu da je Bourdiejev fokus na reprodukciji obstoječih družbenih struktur, lahko zasledimo nastavke za obravnavo tistih 'heretičnih' praks, ki objektivne strukture destabilizirajo oziroma dislocirajo, pri tem pa je razvidno tudi, da Bourdieu upošteva razpršenost simbolne moči glede na objektivne strukture ter akterkino pozicijo v družbenem svetu in v specifičnem polju (1991). V nasprotju z Bourdieujem se J. Butler v svojih delih fokusira ne toliko na samo reprodukcijo družbenega reda, temveč na subverzije oziroma transgresije slednjega. Eden izmed njenih glavnih očitkov Bourdieuju v kontekstu obravnavanja simbolne moči je – kot pravi J. Butler (1999) – njegov determinizem, domnevno razviden iz njegovega primarnega fokusa na avtorizirani oziroma oficializirani govor oziroma redukcijo 'družbene magije' na oficializirana dejanja izrekanja, s čimer Bourdieu domnevno spregleda, da je možno govoriti z *avtoriteto* brez avtorizacije (prav tam). Bourdieu se pri tem, podobno kot J. Butler, naslanja na Austinovo delo *How to do things with words*, v katerem obravnava moč besed. Pri obravnavi simbolne moči besed, ki se materializira, J. Butler Bourdieuju očita, da »ne upošteva tega, da so družbene pozicije izrekanja same konstruirane skozi subtilne operacije performativnosti« (1999, str. 122).

Tovrstna kritika pravzaprav popolnoma spregleda Bourdieujevo širšo konceptualizacijo relacijskosti družbenih pozicij, soustvarjenih skozi preplet med objektivnimi strukturami in pravili igre polja oziroma družbenega univerzuma: »/J/ezik avtoritete nikoli ne vlada /.../ brez pomoči družbenih mehanizmov, ki proizvajajo podrejenost, utemeljeno na misrekogniciji, ki je temelj vsake avtoritete« (Bourdieu, 1991, str. 113). Bourdieu pozicije avtoriziranega govora tako umešča v prepoznanje in pripisano legitimnost tovrstnega govora s strani družbenih skupin, tj. moč govora ni inherentna lingvistični praksi kot taki, temveč utemeljena in izpeljana iz specifične strukturiranosti (skladnosti pogojev) družbenega sveta, ki neenakomerno distribuira priložnosti za akumulacijo simbolnega kapitala (prepletenega z drugimi oblikami kapitala): »/A/vtoriteta jezika izhaja iz jeziku zunanjega« (1991, str. 109) – skratka, moč družbene magije je vsebovana ravno v tem »ekstra-lingvističnem polju« (Butler, 1999, str. 124). Pogoj uspeha tega akta družbene magije je – glede na utemeljenost v simbolnem kapitalu, ki je toliko večji, kolikor je pravzaprav izpeljan iz simbolne dominacije, tj. kolikor bližje je 'resnici'



o svetu – *prepoznavanje* legitimnosti in avtoriziranosti dejanja (Bourdieu, 1991).<sup>44</sup> Avtoriziranost je podeljena oziroma prepoznana, ko družbena akterka skozi izrekanje reproducira diskurz, ki je skladen z njeno družbeno pozicijo, kar omogoča napačno prepoznavanje, neprepoznavanje arbitrarnosti in naturaliziranosti akta družbene magije, ki v ritualiziranih praksah ustvarja to, kar izreče, torej instituirana in uspeva v instituiranju skozi izrekanje ravno zaradi že-obstoječega 'verjetja v igro', v *illusio* (Bourdieu in Wacquant, 1992): »Verjetje, ki predhodi ritualu, je pogoj za učinkovitost rituala« (Bourdieu 1991, str. 126). Uspeh družbene magije kot akta instituiranja je tako utemeljen v doksičnem soglasju oz. v sami simbolni dominaciji, ki je toliko bolj intenzivna, kolikor bolj se zdi, da je sam akt instituiranja utemeljen v t. i. objektivnih razlikah, v divizijah, ki se kažejo kot naravne. Akt instituiranja tako razlike, ki so v temelju *družbene*, skozi naturalizacijo konstituira kot *naravne* (prav tam, str. 118–120).

Tovrstni akt družbene magije še zdaleč ne deluje zgolj na ravni simbolnega, na ravni poimenovanja oziroma izrekanja, kar je razvidno tudi skozi Bourdieujevo formulacijo 'izreka', ki *ustvari* to, kar imenuje, ki torej v življenje 'prikliče' določen način praktičnega obstoja: »Instituirati, pripisati esenco, kompetenco pomeni vsiliti pravico *biti*, ki je obliacija *biti na določen način*. Pomeni označiti, kdo nekdo je in na kakšen način mora biti« (prav tam, str. 120). Instituiranje se v temelju naslanja na doksične kategorije, na divizije, ki so splošno sprejete in relativno neizpraševane ter ravno zato tudi učinkovite: deluje preko označevanja oziroma pripisovanja družbenih kategorij tako na relaciji z instituirano akterko kot tudi v njenih relacijah oziroma intersubjektivnostih, tj. v elementu podeljevanja družbenega prepoznavanja, ki zajema tudi oficializirane prepoznave, ki v trenutku prepoznave pravzaprav že instituirajo. Instituiranje, ki deluje skozi doksično, torej temelji na kategorizaciji, ki jo Bourdieu misli v liniji njenega izvirnega pomena *kategoroin*, tj. »javno obtožiti« (prav tam, str. 121), pri čemer 'obtožba' hkrati deluje kot družbeno prepoznavanje in pogosto tudi samo-prepoznavanje, ki v življenje ne pritegne le specifičnih identitet akterke, temveč tudi način 'življenja' teh identitet (prakse), ki so oblikovane v relacijskosti med objektivnimi strukturami (ki jih v tem kontekstu lahko mislimo tudi kot strukture instituiranja) in subjektivnimi strukturami (z objektivnimi strukturami

---

<sup>44</sup> Bourdieu v svoji obravnavi družine kot realizirane kategorije (1996a) skladnost z doksičnostjo, z univerzalno (oz. univerzalizirano) normo označi kot »de facto privilegiranost«, ki implicira tudi simbolni privilegij, izhajajoč iz »*comme il faut*, biti konformna z normo« (prav tam, str. 23), ki pomeni tudi konkreten simbolni profit 'normalnega'. 'Resnica' o svetu, ki je partikularna in vzpostavljena skozi simbolno dominacijo, tako služi dominantnim družbenim razredom oziroma tistim, ki so 'resnici' konformni, ter jim – ravno na podlagi njihove konformnosti – vnaprej podeljuje privilegiranost kot nezasluzeno prednost oziroma večjo (simbolno in materialno) moč.

oblikovane sheme samo-zaznavanja in samo-klasificiranja, ki delujejo tudi kot legitimizacija in prepoznanje – oziroma napačno prepoznanje – legitimnosti aktov instituiranja). Instituiranje je tako utemeljeno v simbolni dominaciji in njeni doksičnosti, ki je napačno prepoznana kot legitimna, edina možna in kot samoumevna, torej neprepoznana kot arbitrarna, in ki kot taka v življenje pravzaprav 'prikliče' prakse, ki so prakse simbolnega nasilja, in to ravno zato, ker so utemeljene v doksičnem, v dominantni di-viziji sveta oziroma njeni simbolni dominaciji ter v njeni praktični materializaciji skozi habitus akterke. Razmerje med simbolnim, družbeno magijo oziroma akti, procesi instituiranja, ter družbenim je tesno prepleteno, saj se proces instituiranja materializira v dispozicijah akterke, s tem pa tudi skozi njene prakse, izpeljane iz habitusa. Proces instituiranja pa ne poteka le skozi strogo institucionalno, čeprav je prepleten z institucionaliziranim govorom, temveč tudi skozi vsakdanje življenje. Bourdieu namreč zapiše, da je družbeni red poln klicev k redu, usmerjenih proti tistim, za katere se zdi, da so pozabile njim pripisano družbeno pozicijo (1991). Uspeh družbene magije je – čeprav je pogojen z avtoriziranim govorom – tako zagotovljen tudi z razpršenimi praktičnimi 'opozorili' na prestopanje ohlapnih mej, označenih in kontinuirano reproduciranih s procesi instituiranja, ki presegajo zgolj institucionalne okvire. Lahko tudi rečemo, da je 'avtorizirani' govor, ki je avtoriziran ravno preko skladnosti z objektivnimi strukturami, pravzaprav tudi govor, ki ne izhaja le iz konkretnih družbenih institucij in institucionaliziranih pozicij, s katerih določene akterke, opremljene z ustreznimi institucionalnimi insignijami, v *imenu* institucij in kot njihov podaljšek, ustvarjajo to, kar imenujejo (prav tam), temveč tudi govor, ki je z njimi skladen in kot tak 'govori' resnico o svetu. Govor, ki je avtoriziran, prepoznan kot legitimen, je torej – širše formulirano – govor, ki je doksičen in ki je ravno zaradi skladnosti z 'zdravorazumskostjo' tudi prepoznan kot legitimen, četudi je razpršen v izven-institucionalnem. Do podobnega zaključka pa vendarle prihaja tudi J. Butler (1999, str. 125): »Performativnost /.../ je tako eden izmed močnih in subtilnih načinov, v katerih so subjekti priklicani v družbeno življenje, inavgurirani v družbenost z raznolikimi razpršenimi in močnimi interpelacijami.«

Zdi se, da ko J. Butler (1999) kritizira Bourdieuja zaradi njegove konceptualizacije avtoriziranega govora, ki naj bi zapiral možnosti subverzivnih resignifikacij, kritiko pravzaprav usmeri na napačen koncept. Skozi koncept avtoriziranega govora Bourdieu namreč obravnava moč družbene magije (magije doksičnega), ki ustvari to, kar imenuje, medtem ko za govor z avtoriteto, a mimo avtoriziranosti<sup>45</sup> ne moremo reči, da v samem aktu imenovanja tudi že ustvari

---

<sup>45</sup>Pri tem J. Butler (1999) ne specificira, iz česa je izpeljana sama avtoriteta govora, govora, ki poteka mimo avtoriziranosti. Zgoraj smo že obravnavale njeno problematično formulacijo tega, da je avtoriteta 'podeljena' izreku

to, kar imenuje, in sicer ravno zaradi distanciranosti od doksičnega, torej od legitimnega, avtoriziranega (tj. prepoznanega kot takega) oziroma zaradi manka 'družbenostrukturne podprtosti' in 'ustrezne' (doksične) orientacije k svetu v specifičnem aktu izrekanja. Uspeh družbene magije je namreč, kot smo videle zgoraj, odvisen od več pogojev, primarno pa od skladnosti s shemami simbolne dominacije, torej od diskrepance oziroma bližine z vizijo in divizijo sveta, sprejetih kot samoumevnih. Govora z avtoriteto mimo avtoriziranosti tako ne moremo enačiti z družbeno magijo, kot jo obravnava Bourdieu (1991), in sicer ravno zaradi tega, ker delujeta v različnih relacijah z doksičnim, zaradi česar za govor z avtoriteto – mimo avtoriziranosti – veljajo drugačni pogoji, ki jih ne moremo misliti skozi Bourdieujevo specifikacijo pogojev uspešnosti družbene magije. Skratka, zdi se, da je to, kar se po J. Butler kaže, da je odsotno v Bourdieujem konceptu družbene magije, pravzaprav že zajeto v njegovem konceptu heretičnega diskurza (1991), ki pa ga J. Butler – po našem vedenju – v nobenem izmed dveh del, v katerih neposredno obravnava Bourdieuja – ne prepozna in ga ne tematizira, kar ji tudi omogoči izpeljavo napačno pozicionirane in usmerjene kritike. Koncept heretičnega diskurza podrobneje obravnavamo v nadaljevanju (gl. Potencialnost dedoksificirajočega delovanja), ko se neposredno osredotočamo na potencialnost alternativnega, dedoksificirajočega delovanja, vključno s kritičnim premislekom o pogojih heretičnega delovanja, kot jih obravnava Bourdieu. Zaenkrat smo do te točke deloma že nakazale nedeterminističen značaj Bourdieujevega teoretskega aparata s prikazom distinkcij med simbolno dominacijo in simbolnim nasiljem ter simbolno močjo s potencialnostjo heretičnosti, ki pa ga še jasneje prikažemo v naslednjem podpoglavju, v katerem se lotevamo koncepta habitusa in njegovih pogostih napačnih interpretacij, ter v poglavju o razklanem habitusu, ki je pri obravnavi heretičnih praks ključnega pomena. Zaenkrat smo tako identificirale točke nedeterminističnega teoretskega aparata v razmerju simbolne dominacije – simbolnega nasilja – praks ter v razmerju med dokso in heterodoksijo, pri čemer prva omogoča družbeno magijo avtoriziranega govora, a ne izključuje možnosti pojava heretičnega diskurza oziroma delovanja heterodoksije. Nakazale smo tudi smer destabilizacije dokse na ravni praks oziroma dispozicij – shem (samo)zaznavanja in (samo)klasificiranja – skozi katere se materializira simbolna dominacija. Habitus, procesi konstituiranja habitusa ter njegov značaj ohlapnosti in generativnosti so – glede na to, da se simbolna dominacija 'izvaja' preko

---

oziroma praksi s strani individualne akterke, kar spregleduje obteženost z družbenimi pogoji oziroma objektivnimi strukturami ter njihovo sooblikovanje avtoriziranosti in avtoritete izrekanja.

dispozicij, ki regulirajo prakse akterke, torej skozi simbolno nasilje – bistveni koncept za to, da mislimo potencialnost alternativnega delovanja oziroma praks.

### 3.2 Habitus in regularnost praks

Bourdieu se odmika od levi-straussoskega pojmovanja akterke, ki izginja v strukturalističnih teoretizacijah, ko je pojmovana epifenomensko, kot stranski produkt struktur, na katere sama ne izvaja nobenega vpliva; odmika se torej od specifičnega, enosmernega, obravnavanja razmerja med strukturami in akterko, od razmerja, ki je močno prevešeno na stran struktur (Honneth, Kocyba in Schwibs, 1986) oziroma od »mehaničnega strukturalizma« (Wacquant, 2006c, str. 50), pri čemer pa se skuša izogniti tudi zapadanju v t. i. 'teleološki individualizem' (prav tam). Oba pristopa namreč po Wacquantu (prav tam) družbeno – dvojno – realnost (strukturalističnost in konstruktivističnost) obravnavata skozi razmerje antinomije, o-pozicionalnega razmerja med strukturami in akterkami, ki je napačno zaradi utemeljitvene napake, ki strukturalističnost in konstruktivističnost sploh pozicionira na dveh diametralnih polih, in ne kot medsebojno prepleteni (prav tam; Bourdieu in Wacquant, 1992). Družbena fizika oziroma objektivizem, tudi družbeni holizem, spregleduje, da družbeno življenje ne deluje po načelu pravil ali mehaničnih zakonov, ki v razmerju determinacije na ravni akterke ustvarjajo to, kar je v zakonu *zapovedano*: spregleduje 'nered' družbenega življenja, ki izhaja iz nedeterminiranosti in nestabilnosti praks, reguliranih ne s pravili ali zakoni, temveč s strategijami (Lamaison in Bourdieu, 1986; Wacquant, 2006b; Bourdieu, 2013).<sup>46</sup> Bourdieu strategij ne razume v konvencionalnem smislu strateške preračunljivosti oziroma kalkulacij akterk v boju za kapitale, temveč kot praktični čut, kot praktično obvladovanje igre, pridobljeno skozi participacijo v družbenem življenju, ki nujno predpostavlja tudi zmožnost invencij in kreacij, ki pa ni neskončna, temveč določena z limiti same igre (Lamaison in Bourdieu, 1986, str. 111). Nevarnost družbene fizike je torej primarno v tem, da v konceptualizaciji praks akterke kot 'izvršitev ukaza' struktur na eni strani pripiše zmožnost delovanja samim strukturam, pa tudi v tem, da na prakse aplicira teoretsko proizveden model, katerega namen je pojasnitev samih preučevanih praks, pri tem pa zdrsnje v njihovo poustvarjanje *znotraj* proizvedenega

---

<sup>46</sup> Kot bistveni moment distanciranja od strukturalističnega pojmovanja družbenega življenja v kontekstu *pravil* navaja svoje raziskovalno delo v Bearnu na primeru poročnih oziroma sorodstvenih strategij (ne pravil) (Lamaison in Bourdieu, 1986). Na njegovo distanco do strukturalizma kaže tudi njegov zapis (2008b, str. 78) v povezavi z označevanjem njegovih del kot strukturalističnih, ko izpostavi, da mora biti avtorica, ki ga označi kot strukturalista, ali slabo informirana ali pa slabonamerna.

teoretskega modela, ki zaradi konceptualizacije praks akterke kot mehničnega proizvoda struktur »uniči del realnosti, za katero trdi, da jo dojema, prav v istem gibu, s katerim jo zajame« (Wacquant, 2006c, str. 49), tj. uniči izkušnjo prakse s strani akterke oziroma njeno »zavest in interpretacije«, ki so »bistvene sestavine polne realnosti družbenega sveta« (prav tam, str. 49).

Na drugi strani za družbeno fenomenologijo (Wacquant, 2006c) veljata predvsem dve nevarnosti, tj. nezmožnost pojasnjevanja odmikov praks od objektivnih struktur, kljubovanja skozi prakse, pa tudi nezmožnost pojasnjevanja pogojev produkcije praks akterke zaradi fokusa družbene fenomenologije na interpretacije akterk (prav tam). Tovrstnih interpretacij namreč ne moremo obravnavati kot 'resnico' akterke, temveč je treba tovrstno fenomenološko analitsko naravnost sociologizirati z namenom razkrivanja pogojev konstituiranja doksičnega in odmikov od njega (Bourdieu in Wacquant, 1992), skratka, z namenom učinkovite »obravnave bojev na ravni vsakdanjega življenja, v katerih individuumi in skupine skušajo transformirati ali ohraniti obstoječe objektivne strukture« (Bourdieu, 1985, str. 782), oziroma z namenom razkrivanja pogojev družbene strukturiranosti, ki te izkušnje in prakse omogočajo (prav tam). Ravno ta dialektika med objektivističnim in subjektivističnim, njuna antinomija je tista, ki jo Bourdieu skuša preseči s konceptom habitusa, ki so ga pred njim sicer v različnih – vsebinsko podobnih – oblikah obravnavale druge avtorice<sup>47</sup> s podobnimi nameni, tj. z namenom takšnega obravnavanja razmerja med akterko in strukturami, ki je zmožno prepoznati potencialnost delovanja akterke ob upoštevanju delovanja struktur in učinka struktur na njeno delovanje (Bourdieu, 1985). Habitus v grobem definiramo kot »sistem shem proizvodnje in hkrati sistem shem percepcije in presoje praks«, sistem, ki je proizveden na ozadju objektivnih struktur in družbene pozicije akterke (Bourdieu, 2003, str. 87) in ki kot tak implicira njen 'občutek mesta', tj. tega, kar ji pritiče, in tega, kar pritiče drugim. Je sistem dispozicij oziroma inklinacij, ki akterko usmerjajo v družbeno pričakovano (glede na njeno družbeno pozicijo v razmerju z drugimi pozicijami) ter s tem producira »urejeno in regularno delovanje« (prav tam, str. 50). Habitus, kot ga opredeli Bourdieu (2002, 2003), ne deluje determinirajoče, temveč ohlapno definira akterkina delovanja znotraj določenih limitov, vzpostavljenih na relaciji s pravili polja in objektivnimi strukturami (McNay, 2000), tj. praktični čut deluje kot inklinacija k določenim izbiram, pri čemer značaj prisilnosti inklinacije variira glede na značaj kodifikacije praks v družbenih prostorih. Bourdieu družbene prostore glede na stopnje kodifikacij v grobem razdeli

---

<sup>47</sup> Sam navaja Heglov koncept *ethosa*, Husserlov koncept *Habitualität* in Maussov *hexis* (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 121), v istem delu pa prepozna tudi podobnosti njegovega teoretskega okvira praktičnega čuta z Deweyjevim pragmatizmom, v katerem je osrednje mesto namenjeno 'navadi' kot aktivnemu in kreativnemu razmerju s svetom (prav tam, 122).

na 1) družbene prostore, ki so intenzivno regulirani z (tudi oficializiranimi) družbenimi normami in sankcijami (npr. zakoni), 2) na prostore, ki so ohlapnejše regulirani s tradicionalnimi preskripcijami, ter 3) na prostore, za katere je značilna najnižja stopnja reguliranosti in ki kot taki predstavljajo prostore z višjo stopnjo regulirane improvizacije, ki sovпада z nižjo stopnjo kodificiranosti praks (2013, str. 21), čeprav – kot opozarja v nadaljevanju – je stopnja divergence med reguliranim vedenjem in regularnostjo oziroma oficializiranim in praktičnim pravzaprav vseskozi prisotna (prav tam, str. 33–35) ter kot taka tudi izkazuje zabrisanost, zamegljenost habitusa (Wacquant, 2006č; gl. tudi Perger, 2017, str. 51).

Kot smo že obravnavale v drugem delu (Perger, 2017, str. 51–52), ta divergenca priča o nedeterminističnem značaju Bourdieujevega teoretskega aparata: med normami in normativnostmi (tudi, ne pa nujno, v njihovi oficializirani, institucionalizirani obliki) na eni strani ter delovanjem akterke ostaja prostor kreativnega improviziranja in inovacij, prostor razkoraka med oficializiranim in praktičnim.<sup>48</sup> Ta prostor razkoraka v Bourdieuevih delih ostaja manj problematiziran, v veliki meri zaradi njegovega osredotočenja na reprodukcijo objektivnih pogojev, je pa ta diskrepanca vseskozi prisotna in jasno razvidna skozi njegovo raziskovalno delo (Bourdieu, 2013). Glede na nedeterminističen značaj habitusa L. McNay (2000, 2008b) izpostavlja generativno moč habitusa, ki akterke opremlja s praktično vednostjo: družbena akterka je vedoča akterka, ki spontano anticipira tendence sveta (Wacquant 2006č, str. 64), saj se v habitusu križajo dimenzije preteklosti, sedanjosti in prihodnosti (anticipacije) (prav tam; Bourdieu, 2002). Habitusa tako ne gre razumeti zgolj kot mehanizem logike, ampak (tudi) kot margino svobode, kot prostor kreativnega delovanja z raznolikimi možnostmi, ki pa nikoli niso povsem nepredvidljive, in sicer prav zaradi sedimentacije zgodovine v telesu akterke oz. somatizacije družbenih razmerij moči (Bourdieu, 2000, v McNay, 2008b). Kot strnjeno zapiše Wacquant (2014a, str. 5), habitus ne predstavlja prakse kot take, temveč konjunkcijo

---

<sup>48</sup> S konceptom habitusa se Bourdieu (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 122) želi tudi distancirati od koncepta navad (*habits*): »H/abitus pravim ravno zato, da ne rečem navada,« saj 'navada' po njegovem mnenju pretirano izpostavi mehaničnost v nasprotju s habitusom, ki predstavlja praktično obvladovanje igre, generativnost in kreativnost, skratka *ars inveniendi*. Crossley (2014, str. 107), ki sicer na teoretski ravni pogosto sledi bourdieujevskemu aparatu, v nasprotju s tem predlaga rabo termina 'navada' kot odziv na mistifikacije in 'fetišizirano' univerzalizirano rabo koncepta habitusa, za katerega se zdi, da ima moč vse-pojasnevanja. Glede na zgoraj zabeleženo Bourdieuevo argumentacijo se – v nasprotju s Crossleyjevim predlogom (prav tam) – zdi, da je rešitev v jasnejši konceptualizaciji habitusa, ne pa v rabi termina (navada), ki je na vsebinski ravni precej distanciran od pomena, ki ga beležimo oziroma želimo beležiti s habitusom. Podobno distinkcijo med navado in tem, kar Bourdieu kasneje poimenuje habitus, izpostavi tudi Durkheim (1995, 436, op. 10), le da z drugega zornega kota: 'navada' namreč po Durkheimu ne (nujno) implicira obstoja norme, je zgolj tendenca k ponavljanju. Na drugi strani za to, kar je več kot navada, velja, da obstaja tip delovanja, mišljenja, ki se vsiljuje družbenim akterkam in ki tako tudi razgrinja obstoj »interveniranj kolektivnega« (prav tam, 436).

dispozicije in pozicije, »subjektivne sposobnosti in objektivne možnosti«: za produkcijo praks potrebujemo tako habitus kot družbeni prostor prakse. Sama produkcija praks ni vsebovana v habitusu kot takem, temveč v relacijskosti habitusa in družbenega, ravno zaradi tovrstne relacijskosti pa habitus ne more biti determiniran, saj se značaj družbenega prostora, v katerem je bil habitus primarno oblikovan, spreminja tako skozi subjektivni življenjski trajektorij kot tudi z akterkinim prehajanjem med različnimi družbenimi prostori. Habitus je v relacijskosti z družbenim tako konstantno deležen »heterogenih pritiskov in možnosti« (prav tam, str. 5) in je na podlagi tega tudi prepreden z notranjo nekoherentnostjo (Bourdieu, 2000), ki nakazuje njegovo nerigidnost oziroma plastičnost (Wacquant, 2014a). Pri oblikovanju habitusa Bourdieu izpostavlja pomen najzgodnejših izkušenj, ki močno uokvirijo razvoj dispozicionalnosti med subjektivnim trajektorijem (2002).<sup>49</sup> Pomen temporalitet (preteklost, sedanjost, prihodnost) in njihovo prepletenost Bourdieu izpostavlja v kontekstu formiranja habitusa, kjer se sedanjost uokvirja na podlagi preteklih izkušenj, ki določajo meje misljivega in pričakovanega v prihodnosti: »Odnos do možnega je odnos do oblasti« (2002, str. 110). Te meje se manifestirajo tudi v prilagajanju subjektivnih aspiracij t. i. objektivnim možnostim (tj. skladnost med *a posteriori* možnostmi, zaznanimi in ponotranjenimi glede na pretekle izkušnje, in *a priori* verjetnostjo, izpeljano iz njih, v pričakovanju prihodnjega delovanja) (Bourdieu, 2013, str. 77): »O/bjektivne strukture vpisujejo v zavest spretnost presojanja verjetnosti« (Bourdieu, 2002, str. 110). Habitus se tako vzpostavlja na presečišču temporalitet in je »preteklost, ki živi v sedanjosti in stremi k ponavljanju v prihodnosti« (2002, str. 93) oziroma »prisotnost preteklosti v sedanjosti, ki omogoča prisotnost prihodnjega v sedanjosti« (2000, str. 210).

V skladu s tem Wacquant (2014a) ločuje med primarnim oziroma generičnim in sekundarnim habitusom, pri čemer je prvi pridobljen v najzgodnejšem življenjskem obdobju, sekundarni pa med življenjskim trajektorijem skozi delovanje akterke v specifičnih in mnogoterih poljih. Primarni habitus deluje kot podlaga za nadaljnje formiranje (sekundarnega) habitusa v relaciji z mnogoterimi polji, ki je oteženo oziroma olajšano glede na distanciranost oziroma

---

<sup>49</sup> Podobno bi lahko reklo za dela J. Butler (2001, 2011; tudi v Dow Magnus, 2006; Allen, 2007), saj tudi ona večjo težo pripisuje 'inavguralnim' interpelacijam, a slednje v kasnejših delih (2014) tudi reformulira z vpeljevanjem različne 'obteženosti' raznolikih življenjskih obdobj formiranja subjekta in z njimi povezane specifične procesov subjektivacije, predvsem v okviru preseganja odvisnosti, značilne za otroštva oziroma zgodnejša življenjska obdobja. Za kritiko njenega pojmovanja otroške odvisnosti kot odnosa dominacije in podrejenosti gl. K. Oliver (2001), ki izpostavi pomisleke v zvezi z izenačevanjem primarne navezanosti, odvisnosti in podrejenosti, tudi zaradi tega, ker otrok nima izbire v samih procesih primarnega navezovanja, temveč se mora – za preživetje – navezati na njemu bližnje figure, ne glede na njihovo destruktivnost. Za odgovor J. Butler na kritike, podobne K. Oliver, gl. njen odziv na dela J. Benjamin, ki v svojih delih razvija konceptualizacijo primarnih odnosov, ki niso nujno označeni z dominacijo in destruktivnostjo (Butler, 2002).

diskrepanco med sekundarnimi dispozicijami in dispozicijami primarnega habitusa.<sup>50</sup> Vzporedno s temporalizirano strukturo habitusa je smiselno izpostaviti tudi njegovo kompleksno strukturiranost, ki sestoji iz treh komponent, tj. 1) kognitivne,<sup>51</sup> vključujoč kategorije percepcij (sheme klasificiranja in zaznavanja sveta), 2) konativne, vključujoč proprioceptičnost in senzomotoričnost (telesna *hexis*, somatizacija), ter 3) afektivne komponente, ki jo Bourdieu zajame s konceptom investiranosti v igro oziroma *illusio* (Bourdieu in Wacquant, 1992; Wacquant, 2014a). Kot strnjeno zapiše Wacquant (2014b, str. 123), koncept habitusa temelji na »utelešeni akterki kot trpečem in želečem bitju na presečišču med historičnimi strukturami in situirano interakcijo« in ki nam kot tak omogoča prehajanje med različnimi nivoji, »ki se stekajo v teksturo vsakdanjega življenjskega sveta« (prav tam, str. 123). Če povzamemo, habitus se kot sistem dispozicij, sheme zaznavanja in klasificiranja, vključujoč telesno in afektivno komponento, oblikuje na relaciji z objektivnimi strukturami in specifičnimi pravili polja, označenimi z dominantnimi di-vizijami družbenega sveta, vzpostavljenih, a kontinuirano ogroženih v obstoječi simbolni (in materialni) dominaciji. Ta poraja specifične družbene pozicioniranosti akterke glede na družbeno dominantne divizije, reproducirane skozi z dokso avtoriziran 'govor', tj. govor, katerega avtoriziranost izhaja iz skladnosti objektivnih struktur in 'izrečenega' oziroma 'klicev k redu'. Ti omogočajo kontinuirano učinkovanje družbene magije in njenih procesov instituiranja, ki ustvarjajo to, kar imenujejo, na način, da regulirajo 'zapovedane' in pričakovane načine *biti* – tako skozi oficializacijo družbenih pozicij (kot je na primer spolni označevalec na osebnih dokumentih, vključno z rojstnim listom) kot tudi z njimi povezanih in v procesih simbolnega nasilja instituiranih praks, ki sheme klasifikacij in zaznavanj recipročno potrjujejo. Po obravnavanju Bourdiejevih temeljnih konceptov s

---

<sup>50</sup> Za sekundarni habitus je po Wacquantu (2014a) sicer značilno, da je pridobljen 'organizirano', v okviru specifičnih institucij, skozi specializirano pedagoško delo. Pridobivanje omenjenih shem dispozicij je v času skrčeno in intenzivirano v hitrosti (prav tam), način pridobivanja v smislu gladkosti in odsotnosti trkov pa je odvisen od tega, koliko so sheme sekundarnega habitusa skladne s shemami primarnega habitusa. Sekundarni habitus sicer lahko obravnavamo tudi širše, izven institucionalnega, organizacijskega okvira, tj. kot habitus, ki ni nujno neposredni podaljšek habitusa, pridobljenega v primarnem socialnem okolju (npr. družina), temveč kot habitus, ki se med življenjskim trajektorijem ter skozi pridobivanje raznolikih in v razmerju do habitusa formativnih izkušenj kontinuirano oblikuje, tudi na način, da so sekundarno pridobljene dispozicije v razmerju konflikta, kontradikcije in negacije z dispozicijami primarnega habitusa. Zaradi različnosti oziroma diskrepance med dispozicijami primarnega in sekundarnega habitusa slednjih ne moremo smiselno obravnavati zgolj kot 'podaljšek' primarnega habitusa, ki se med življenjskim trajektorijem le še potrjuje in krepi, temveč to diskrepanco obravnavamo in izpostavimo tako, da ga označimo kot *sekundarni* habitus. Obenem s tem ravno tako impliciramo to, da je tudi sekundarni habitus, čeprav drugačen od primarnega, še vedno označen s težo primarnega habitusa, ki izhaja iz njegovega formiranja v najzgodnejšem življenjskem obdobju, tj. s težo primarne sedimentacije objektivnih struktur, razmerij moči in simbolne dominacije v telesu akterke, ki je sekundarna 'naložitev' različnih dispozicij oziroma shem zaznavanja in klasificiranja v veliki meri ne more popolnoma nevtralizirati oziroma preseči.

<sup>51</sup> Wacquantova (2014a) notranja razčlenitev habitusa je bistvenega pomena za to, da se preseže poenostavljeno obravnavanje habitusa kot zgolj 'kognitivnih' struktur, na kar mestoma nakazuje tudi Bourdiejevo površno poimenovanje, ki smo ga izpostavile že zgoraj.



fokusom na simbolni dominaciji, moči in nasilju, doksi, ortodoksiji in heterodoksiji ter habitusu se v nadaljevanju osredotočamo na bourdieuevske obravnave spola in seksualnosti ter pogojev političnega in, širše, emancipacijskega delovanja, kar nam omogoča, da v naslednjem poglavju obravnavamo koncept razklanega habitusa v povezavi z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami.

### **3.3 Spolno zaznamovan in heteroseksualiziran habitus**

Bourdieu v *Moški dominaciji* (2010b) spol oziroma spolne razlike obravnava kot temeljno ozadje niza mnogoterih opozicij, vpetih v družbeno življenje. Spol oziroma spolne razlike se navezujejo, tako v pomenskosti kot v pozicioniranosti, na opozicije, kot so spodaj – zgoraj, notranjost – zunanost ipd., opozicije, ki so hierarhizirane, tj. različno družbeno ovrednotene, in ki niso fiksirane v pomenu oziroma navezavi na določen spol, temveč se spolno zaznamovani poli opozicioniranosti družbeno kontekstualizirajo in premikajo. »Notranje« tako ni le navezano na žensko/ženskost, temveč mestoma in od družbenega konteksta odvisno tudi na moško/moškost, o čemer priča tudi Bourdieuev primer: 'notranje' v recipročnem razmerju označuje žensko v primeru delitve prostora in moško (gibanje navznoter) v primeru seksualnega akta (oziroma penetracije) (Bourdieu 2010b, str. 10). Kljub tovrstni nefiksiranosti oziroma – bolje – neizključujočnosti so same signifikacije v njihovi singularnosti prepoznane kot fiksirane v procesih dehistorizacije, ki prekrivajo arbitrarnost spolno označenih družbenih ločnic. Skozi kvirovske teoretizacije in deloma tudi skozi transspolne študije, ki se do določenih kvirovskih teoretizacij in dekonstrukcij mestoma distancirajo, bi tej izpeljavi lahko dodale še samo arbitrarnost koncepta spola (npr. Butler, 2001), na kar v zametkih opozori tudi Bourdieu, ko izpostavi procese vpisovanja arbitrarnih ločnic v telesa, označena z razlikami, ki so »prav tako na videz [naravna]« (Bourdieu, 2010b, str. 10) oziroma: »Družbena definicija spolnih organov potemtakem nikakor ni preprosto ugotavljanje naravnih lastnosti« (prav tam, str. 17). To, kar se kaže kot 'naravno' in kar deluje oziroma se kaže kot '*vzrok*' (vzrok = naravno), je pravzaprav *učinek* z dokso 'usmerjenih izbir' (specifično branje telesnosti, zdaj označene kot moško ali žensko telo v skladu z dominantno 'resnico' o svetu). Videz vzroka kot naravnega – še več, sam videz vzroka – je torej družbeno proizveden. Učinek, tj. specifično (biologizirano, naturalizirano) branje telesnosti v skladu z dominantno di-vizijo sveta (vključno z binarno kategorizacijo po spolu), katerega proizvod je biološki spol (oziroma ideja o biološkem spolu) in z njim povezane spolne vloge, je skozi procese naturalizacije prekrit in zakrit, neprepoznan

kot učinek in napačno prepoznan kot vzrok oziroma utemeljitev same binarne kategorizacije po spolu.

Strnjeno: družbeno prevladujoča, doksična ideja o spolu je družbeno proizvedena skozi delovanje shem klasificiranja in zaznavanja, ki proizvajajo idejo o biološkem spolu (biološki spol je učinek dokse), ki se nato kaže in deluje kot vzrok (spolno zaznamovanih praks oziroma spolnih vlog, utemeljenih v naturaliziranem). Te usmerjene in z dokso pogojene usmerjene izbire, doksični načini branja telesnosti so tako tisti, ki določena telesa označujejo kot 'moška' in druga kot 'ženska', ter z 'aktom (družbene) magije', ki ustvari to, kar imenuje, in s 'klici k redu' zagotavljajo kontinuirano reprodukcijo družbenospolnega reda moške dominacije (Bourdieu in Wacquant, 2006; Atkinson, 2016). Z usmerjenimi izbirami se namreč, kot opozarja Bourdieu (2010b), izpostavljajo določene razlike in zapostavljajo podobnosti. Na podoben preobrat s konceptom heteroseksualne matrice in družbenim konstituiranjem 'biološkega' spola opozarjata tudi J. Butler (2001) in L. Alcoff (2012), pri čemer slednja obenem opozarja tudi na pomen obravnavanja same telesnosti in telesnih specifik družbenih akterk (ki so pri kvirovskih teoretizacijah razmeroma prezrte, kar pa ne velja za transspolne študije, ki so s tega vidika tudi bolj fenomenološko usmerjene (Rubin, 1998), pa tudi ne za bourdieujevski konstruktivistični strukturalizem, saj koncept habitusa temelji na telesnosti akterke (Wacquant, 2014a)).<sup>52</sup> Proces naturalizacije – ob sočasni dehistorizaciji – je bistvenega pomena za kontinuiranost spolnega zaznamovanja (Bourdieu, 2010b), saj v součinkovanju vzpostavljata spol in spolne razlike kot zgodovinsko nespremenljive ter usidrane v 'resničnosti' biološkega oziroma naravnega, kar vnaprej zapira (a ne popolnoma zapre) možnosti heterodoksičnega preizpraševanja.<sup>53</sup> Odnos do spola in spolnih razlik je doksičen, označen z dominantno samoumevnostjo ter relativno skladnostjo objektivnih struktur in subjektivnih struktur v telesu družbene akterke oziroma spolno zaznamovanem habitusu, ki se odraža v spolno specifični telesni hexis, pa tudi v shemah zaznavanja oziroma v načelih videnja in delitve, zaradi česar v grobem odpade potreba po utemeljevanju legitimnosti družbenospolnega reda (prav tam; McNay, 2000). Bourdieu (2010b) tako v kontekstu spola govori o dveh različnih razredih habitusa, o spolno zaznamovanem 'moškem' in spolno zaznamovanem 'ženskem' habitusu, ki

---

<sup>52</sup> L. Alcoff (2012) obravnava relacije med 'biološkim' spolom, družbenim spolom in seksualnostjo ter ugotavlja, da ravno zaradi pripisovanja pomenov telesnosti in telesnim razlikam slednjih ne moremo povsem spregledati v družbeno-konstrukcionističnih obravnavah, saj vzpostavljajo spolno specifične izkušnje 'utelešenja' družbenosti.

<sup>53</sup> Heterodoksično preizpraševanje pri tem obravnavam širše, kot ga mestoma misli Bourdieu, ko ga zamejuje na racionalne vpoglede v arbitrarnost družbenih divizij oziroma družbene vizije sveta; kot ugotavljamo v zgornjem delu, ga lahko razširimo tudi na raven vsakdanjih življenj v njihovih prakseoloških dimenzijah.

sta na podlagi spolno specifičnih vpisov v telesa (ravno tako prepoznana kot spolno specifična) tudi 'obredno' institucionalizirana (Bourdieu, 1991).

Za nadaljnje razumevanje razkola habitusa v kontekstu nebinarnih spolnih in seksualnih identitet je na tem mestu bistvenega pomena to, da je habitus spolno zaznamovan, iz česar izpeljemo, da obstajata dva spolno zaznamovana, spolno specifična, a percipirana kot medsebojno komplementarna sistema shem zaznavanj in klasificiranj ter telesne *hexis*,<sup>54</sup> ki reproducirata samo spolno ločnico med moškim in ženskim spolom. Spolno zaznamovani habitus zajema »divizijo seksualnega dela in seksualno divizijo dela« (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 134), ki uokvirja oziroma pomembno določa subjektivni trajektorij s tem, ko spolno klasificira določene potencialnosti in 'neizbežnosti' ter popolnoma izloča določene prakse in dosežke kot nemisljive ter ki jih kot take – v jeziku J. Butler ter njenega koncepta spolne in seksualne melanholije (1997a) – tudi ni mogoče obžalovati, saj nikoli niso postale del dosegljivega in misljivega ter kot take niso 'prisotne' niti v lastni 'odsotnosti' oziroma umanjkanju.<sup>55</sup> Pomembno pa je poudariti tudi, da sta po osi spola oba razreda habitusa in njune subjektivne strukture oblikovana na ozadju istih objektivnih struktur, zato se seveda v določeni meri tudi prekrivata, npr. v tem, da so sheme zaznavanj in klasificiranj izrazito spolno in seksualno binaristične. Svet se skozi spolno zaznamovana razreda habitusa prevladujoče zaznava in klasificira v o-poziciji dveh spolov (moški – ženska) in seksualnosti (heteroseksualnost – gejevska/lezbična identiteta). Kot *a priori* so tako – glede na relacijskost objektivnih in subjektivnih struktur (habitusa, skupaj s telesno *hexis*) – izvzete možnosti predvsem spolnih identifikacij izven binarizma, manj pa nebinarnih seksualnih identifikacij, saj so slednje že bolj prisotne v večinskem diskurzu, četudi na izrazito slabšalen način, kot na primer velja za primer biseksualnosti.<sup>56</sup> Kot zapiše Bourdieu (1985, str. 729): »R/azmerja moči so prisotna tudi v mislih oseb, v obliki kategorij percepcij relacij,« pri čemer pa sočasno opozori

---

<sup>54</sup> Na tem mestu je obravnava spolno zaznamovanega habitusa seveda poenostavljena, saj se osredotočamo le na družbeno kategorizacijo po spolu, ki pa ni edina družbena kategorizacija, ki je je deležna akterka. V prepletu mnogoterih družbenih kategorizacij in družbene magije je habitus kompleksnejši, saj se oblikuje na podlagi presečišča različnih družbenih kategorizacij, ki sooblikujejo subjektivni habitus. Slednje je opaziti tudi v raziskavi B. Skeggs (2002), ki temelji na bourdieujevskem aparatu, a se fokusira in na podlagi empiričnih podatkov utemeljuje oziroma dokazuje 1) kompleksnost habitusa na primeru presečišča spolno in razredno zaznamovanega habitusa ter 2) potencialnost alternativnega delovanja akterk in njihove odmike od doksičnega. Podobni prepleti in kompleksnosti se pojavljajo v delih R. Connell (2012), npr. v konceptu delavske moškosti, čeprav R. Connell ne sledi bourdieujevskemu teoretskemu aparatu.

<sup>55</sup> Slednje bi namreč predpostavljajo, da je njihov manko bil zaznan – praksa ali dosežek bi v tem primeru bila del misljivega, a nedosegljivega ali težje dosegljivega. V primeru shem di-vizije družbenega sveta pa so določene prakse *a priori* nemisljive in izvzete kot sploh obstoječe (za določen spol).

<sup>56</sup> Na družbeno nerazumevanje biseksualnosti, ki se jo pogosto razume kot zgolj fazo v razvoju gejevske ali lezbične identitete ali pa kot nezmožnost akterke, da se 'identitetno usidra', opozarjajo npr. C. Cashore in T. Tuason (2009), J. Watson (2014) in S. Monro (2015).

tudi njihovo ohlapnost, nedoločenost, ki jo obravnava kot »Arhimedov vzvod« (političnega delovanja) (prav tam), s katerim je potemtakem (z ustrezno silo) mogoče zamakniti/premakniti na videz nepremakljivo (nedeterminiran, arbitrarni spolni in seksualni binarizem).

Bourdieu sledeče teze sicer ne razvije, a njegovo obravnavo 'obredov institucij' (1991) lahko povežemo s konceptom, ki se je uveljavil v polju transspolnih študij, tj. s pripisom spola. Medtem ko Bourdieu obrede institucij v glavnem obravnava po osi razlike med tistimi akterkami, ki so do obreda 'upravičene', in tistimi, ki vanj ne morejo vstopiti, je temu smiselno dodati tudi razmislek o obredih (v tem primeru pripisih spola), ki so dostopni vsem in pravzaprav tudi obvezujoči za vse in ki med njimi instituirajo temeljno razliko (spol) (prav tam). Kot zapiše Bourdieu (prav tam, str. 118): »Govoriti o obredih institucije pomeni govoriti o tem, da vsi obredi težijo k ukinitvi ali legitimiziranju arbitrarne ločnice s spodbujanjem misrekognicije arbitrarnega značaja meje in s spodbujanjem rekognicije kot legitimne.« Na enak način se namreč realizira tudi pripis spola s strani institucionalno prepoznane akterke, ki, opremljena z ustreznimi insignijami, prenaša moč institucije in družbene strukturiranosti v telo akterke v trenutku, ko je slednji ob rojstvu na podlagi 'usmerjenih' izbir (specifičnega, doksičnega branja telesa) pripisan spol. Z vpisom v telesa in konstitutivnostjo spola na relaciji s habitusom spol tako regulira norme akterkinih praks, načine razmišljanja, čutenja in odzivanja ter same relacijskosti (medosebnega povezovanja) (Powell, 2008). Ravno na podlagi vpisovanja v telesa akterk Bourdieu spol opredeli kot simbolno nasilje (moške dominacije), kot nezaznano oziroma napačno prepoznano nasilje vsakdana, kategorije klasifikacij oziroma procese klasificiranja pa kot forme dominacije (Honneth, Kocyba in Schwibs, 1986; Bourdieu in Wacquant, 1992; Bourdieu in Eagleton, 1994; Bourdieu, 2010b).

V primerjavi s spolom, ki mu Bourdieu v svojih teoretizacijah nameni nekaj prostora, seksualnost v njegovih delih zavzema neprimerljivo manj prostora. Kljub temu se na ozadju Bourdieuevih teoretskih orodjih razvija koncept t. i. erotičnega habitusa in seksualnega polja. V ospredju omenjenih tematizacij je t. i. koncept 'socializirane' seksualne želje (*desire*), ki gradi na dimenzijah telesnosti, poudarjenih že v Bourdieuevih delih, obenem pa tematizacije vpeljujejo tudi koncept polja in objektivnih struktur, ki v relacijskosti s habitusom spodbujajo predvsem določene oblike seksualne želje, druge pa (vnaprej) onemogočajo ali jih preprečujejo (Aarseth, 2016). Bourdieu se seksualnosti loteva (vsaj) v *Pascalian meditations* (2000), kjer z vidika temporalnosti izpostavi *socializacijo seksualnosti* in *seksualizacijo socialnega* kot eno izmed prvih investicij akterke v družbeno igro, ki primarno poteka znotraj polja družine. Pri tem se v neprimerno večji meri kot v drugih delih vrne nazaj k svojim začetnim zanimanjem,

ki jih je z raziskavo kabilske družbe tudi precej zapostavil, tj. k fenomenologiji emocij. Namreč, Bourdieu se pri konceptih socializacije seksualnega – seksualizacije socialnega primarno nasloni na afektivnost: akterka ravno skozi afektivnost (afektivne investicije v starše oziroma skrbnice in željo po njihovem prepoznanju)<sup>57</sup> utelesi družbeno. Čeprav Bourdieu socializacije seksualnega in seksualizacije socialnega ne razloži eksplicitno, lahko – ob njegovih preostalih delih – njun preplet obravnavamo skozi objektivne strukture, označene s heteronormativnostjo in z dominantnimi spolnimi razlikami oziroma s cisnormativnostjo. Preplet socializacije seksualnega in seksualizacije socialnega tako lahko mislimo najprej kot:

- 1) vpis temeljne družbene o-pozicije, tj. spolne o-pozicije med moškim in ženskim (skupaj z drugimi, na spolno opozicijo vezanimi delitvami, npr. notranje – zunanje), ki je hkrati vzpostavljena kot komplementarna, v polje seksualnega (socializacija seksualnega),
- 2) kar rezultira v statusu privilegiranosti heteroseksualnosti, izhajajočega iz skladnosti z doksično di-vizijo sveta, na podlagi katere heteroseksualnost v doksičnih shemah zaznavanja in klasificiranja deluje kot predpostavljena samoumevnost, ki utrjuje in kontinuirano seksualizira družbeno spolno opozicijo (seksualizacija socialnega).

Oba procesa sta prepletена, ločnica med njima pa je nejasna, saj se prelivata drug v drugega. Pri tem je smiselno izpostaviti tudi to, kar pri Bourdieuju ostaja neizgovorjeno in nemisljivo, tj. da gre v primerih omenjenih dveh procesov pravzaprav za *heteroseksualizacijo* socialnega in socializacijo (v) heteroseksualnost(i). Na to isto Bourdieujevo slepo pego heteronormativnosti in privilegiranosti heteroseksualnosti opozarja tudi Eribon (2013), predvsem v povezavi z Bourdieujevo samoanalizo (2008b),<sup>58</sup> čeprav Bourdieu (2010b, str. 98) mestoma tudi sam opozarja na privilegiran položaj heteroseksualnosti in njenega družbenega konstruiranja:<sup>59</sup> »Heteroseksualnost sama je družbeno konstruirana in družbeno oblikovana v

---

<sup>57</sup> Oboje, tako afektivne investicije kot tudi želja po prepoznanju, omogoča lažje prepletanje Bourdieujevih teoretskih orodij s postmodernimi obrati k teoriji afekta in k teorijam družbene rekognicije. Oboje tudi kaže na precejšnjo heterogenost njegovih teoretskih nastavkov, ki je sicer nemalokrat pogosto reducirana na koncepte habitusa in polja ter kapitalov.

<sup>58</sup> Eribon (2013) zapiše, da je Bourdieu sprejel njegovo kritiko na del vsebine v *Sketch for a self-analysis* (2008b), kjer za Foucaulta zapiše, da je bil njegov položaj pomembno družbeno določen z dvema kategorizacijama, tj. s pripadnostjo razmeroma privilegiranemu ekonomskemu razredu in z njegovo 'homoseksualnostjo'. Eribon naj bi ga opozoril, naj – glede na to, da se gejevska identiteta kaže kot relevantna za Foucaultov trajektorij – v svojem primeru analizira tudi vpliv lastne heteroseksualne kategorizacije. Po Eribonovih navedbah (2013) je Bourdieu nato imel namen manjkajočo refleksijo vključiti v naslednjo (angleško) izdajo *Sketch for a self-analysis*, a je umrl, še preden je izšla prva, torej francoska izdaja.

<sup>59</sup> V zbirki njegovih političnih intervencij (2008a) je vsebovan tudi njegov govor na Paradi ponosa 22. junija 1996, na kateri sta svoja govora prispevala tudi Derrida in Eribon. V njem se zavzema za »polno rekognicijo življenja gejev in lezbijk, njihovih pravic, pravic do obstoja« (prav tam, str. 282) in poziva k proliferaciji organiziranih, kolektivnih akcij, kot tudi mikro-akcij, govor pa zaključí s prepoznavo lastne nerodnosti izražanja podpore Paradi

univerzalno merilo sleherne 'normalne' spolne prakse, to je tiste, ki so jo rešile iz sramote 'nenaravnega'.« Seksualnost se v bourdiejevskih teoretizacijah obravnava tudi s pomočjo koncepta polj, kot npr. lahko zasledimo pri S. Monro (2015) v njeni analizi biseksualne skupnosti oziroma njene organizirane, tudi aktivistično naravnane podskupine. Analizo skupnosti kot polja S. Monro (prav tam) utemelji a) s specifičnimi praksami, ki so prisotne v tej skupnosti in ki se razlikujejo tako od družbene večine kot tudi (vsaj deloma) od lezbično-gejevskih skupnosti, ter b) z boji za določene resurse, ki jih lahko razbiramo v tenzijah vključenosti in pripadnosti skupnosti, pa tudi c) s specifičnim habitusom, kot je na primer suportivni in inkluzivni odnos do raznolikih seksualnih identitet, in specifično dokso, ki sta oba povezana s specifičnim poljem biseksualne skupnosti. Konceptualizacija biseksualne skupnosti preko polja je v tem primeru, ko je fokus na skupnosti kot taki oziroma na njeni organiziranosti in reprodukciji, smiselna, saj učinkovito razgrne skupnosti 'notranje' norme in hierarhizacije, ki so – vsaj do določene mere – heterodoksične oziroma heretične v smislu sprevačanja siceršnjih prevladujočih hierarhizacij (npr. heretična valorizacija poliamorije v nasprotju s sicer doksično monogamnostjo oziroma mononormativnostjo). Pomisleke v zvezi z obravnavanjem lokalizirane dokse smo izpostavile že zgoraj, na tem mestu pa je smiselno izpostaviti tudi pomislek o takšnem lokaliziranem in specifičiranem obravnavanju habitusa. Slednji se namreč ne oblikuje le v relaciji z določenim poljem po načelu eno specifično polje – en specifičen habitus, temveč je pravzaprav generalni set praktičnega znanja akterke, ki vključuje praktično vedenje iz raznolikih polj in družbenih prostorov, iz česar izhajajo tudi tenzije in kontradikcije praktičnega znanja, saj je slednje v določenih poljih in prostorih lahko tudi 'neustrezno' glede na specifična pravila polja (npr. k nenormativnim BDSM ali k poliamornim praksam usmerjena biseksualna skupnost, ki trči ob primarne dispozicije, utemeljene na mononormativnosti oziroma monoseksualnosti). Skratka, ko habitus obravnavamo kot določenemu polju specifičen, lahko spregledamo tenzije, ki obstajajo tako v relaciji habitusa z raznolikimi polji in družbenimi prostori kot tudi znotraj habitusa kot produkta raznolikih polj in družbenih prostorov, saj se skozi konceptualizacijo polju specifičnega habitusa ustvari napačna predstava njune inherentne skladnosti.

Na drugi strani Green (2008a) seksualnost s habitusom povezuje prek koncepta erotičnega habitusa, za katerega zapiše, da gre – bourdiejevsko – za sistem dispozicij, inklinacij, izpeljanih iz objektivnih zgodovinskih pogojev, ki regulirajo formacijo seksualnih skriptov

---

ponosa in z eksplicitnim zagotovitvom njegove podpore: »Prosim, vedite, da sem v vsakem primeru z vami z vsem svojim srcem« (prav tam, str. 283).

(prav tam, str. 614), s tem pa tudi usmerjene erotične investicije v določene objekte privlačnosti, medtem ko drugi objekti ostajajo 'erotično nevtralni'. Green (2008b) se v svoji obravnavi erotičnega habitusa navezuje na gejevske skupnosti in njihove diferenciacije, ki sledijo bourdiejevskemu načelu homofilije (po osi razreda, rase, etnične pripadnosti ipd.) in ki jih povezuje tudi s seksualnimi polji in analizira v povezavi s seksualnimi subkulturami oziroma 'erotičnimi svetovi', ki so notranje strukturirani glede na objektivne strukture in njihove divizije (rasa, ekonomski razred, nacionalna pripadnost ipd.). Erotične sheme so tako vsaj do določene mere družbeno oblikovane, kar Green (prav tam) poimenuje kot »institucionalne dimenzije erotičnih svetov« in »družbeno organizacijo seksualne stratifikacije« (prav tam, str. 26). Nasproti Greenu in njegovemu konceptu seksualnih polj Wacquant in Akçaoğlu (2017) ob obravnavanju konceptualne dvojice Bourdiejevega teoretskega aparata – simbolne moči in družbenega prostora – opozarjata na nekatere napačne interpretacije koncepta polja in kapitalov, ki se skozi množijo do neprepoznavnosti »ad infinitum« (prav tam, str. 63). V tem oziru izpostavita tudi Greenovo konceptualizacijo seksualnih polj, ko bi bilo – po njunem – seksualnost bolj smiselno obravnavati kot os kategorizacije družbenega prostora kot takega, vključno s specifičnimi »mikro-svetovi« (prav tam, str. 63), saj 'seksualnemu polju' med drugim umanjajo institucionalizirane zamejenosti oziroma monopolizacija s celotno matrico institucij in (institucionaliziranih) akterk. Seksualnost je zatoj ustreznejše obravnavati kot kategorizacijo v družbenem prostoru, kot »načelo družbene vizije in divizije, ki ni zamejeno [*corralled*] v polja« (prav tam, str. 63). Green (2014) skuša s konceptom seksualnega polja strukturiranost privlačnosti in hierarhizacijo tako 'subjektov' kot 'objektov' privlačnosti obravnavati glede na siceršnje družbene hierarhije ter kolektivno vzpostavljene in organizirane oblike privlačnosti ter (seksualne) zaželenosti, t. i. strukture poželenja (*desire*) in z njimi povezan 'seksualni kapital'. Strukturiranost habitusa, ki neizogibno zajema tudi samo seksualnost in afektivne investiranosti (erotičnost, ljubezen ipd.), v obravnavi zajemamo s pomočjo Bourdiejevih konceptov dokse oziroma – bolj specifično – heteroseksualizirane dokse, partikularne družbene prostore in njihovo notranjo (hierarhično) strukturiranost (tudi glede na družbeno uokvirjene privlačnosti in seksualne zaželenosti) pa obravnavamo preko shem percepcij in klasifikacij, ki že vsebujejo afektivne in vrednotne obremenitve.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Koncept seksualnega habitusa zasledimo tudi v raziskavi s 74 transspolnimi moškimi, ki sta jo izvedli K. Schilt in E. Windsor (2014). Pri tem se osredotočata na zamike seksualnega habitusa ob zamiku spolne identitete in z njim povezanih telesnih modifikacij (npr. hormonska terapija, rekonstruktivne operacije).

Obenem se distanciramo tudi do rabe koncepta seksualnega kapitala: to, kar se lahko zdi kot delovanje seksualnega kapitala (hierarhija seksualne zaželenosti), v jedru razumemo kot delovanje presečišča različnih oblik kapitalov, ki se v skladu z Bourdieujem najizraziteje manifestirajo ravno na in v telesu (2010a), vključno s samo konstituiranostjo slednjega (npr. mišičasta konstrukcija telesa). Skratka, to, kar je najbolj zaželeno, vzpostavljeno in percipirano kot (prevladujoče) privlačno, je zares to, kar specifična konstituiranost telesa in zunanjsa videza navidezno sporoča o 'notranjosti osebe', tj. notranjosti, kot se vzpostavlja na presečišču družbenih kategorij oziroma pozicij. Pri tem je vseeno pomembno izpostaviti, da koncepta erotičnega habitusa in erotičnega sveta, ki bi ju bilo bolj smiselno obravnavati kot seksualni habitus (kar nam omogoča obravnavo širšega razpona seksualnega, ki ni zamejeno le na erotičnost, temveč tudi na privlačnost, ljubezen, tudi konkretne seksualne prakse ipd.), ne pomenita popolne determiniranosti seksualnega s strani socialnega (tj. popolno socializacijo seksualnega), temveč zajameta 'le' družbeno komponento seksualne želje (Green, 2008a), ki se v določeni meri, kot dokazuje tudi obstoječa seksualna pluralnost, izmakne popolnemu vpisu družbenega. Enako lahko zaključimo tudi za spol, ki sicer deluje kot ena izmed komponent habitusa (oziroma njegovega spolnega zaznamovanja), a je zaradi značaja habitusa, ki predvsem uokvirja – ne determinira – akterkino delovanje, odprt za heterodoksične izzive in nestabilnosti. Tako (cis)spolno kot tudi (hetero)seksualno zaznamovan habitus je torej destabiliziran s tistim, kar se izmakne vpisovanju objektivnih struktur v telesa akterk. Slednje je mogoče opaziti tako pri spolnih in seksualnih identitetah in praksah, ki sicer ostajajo znotraj družbeno prevladujočih spolnih in seksualnih o-pozicij (moški – ženska, heteroseksualnost – gejevska/lezbična identiteta), kot tudi pri identitetah in praksah, ki presegajo same dominantne o-pozicije (tj. pri nebinarnih spolnih in seksualnih identitetah). Medtem ko binarne transspolne (transspolni moški in transspolne ženske) ter (gejevske in lezbične) seksualne identitete<sup>61</sup> kljub zamikom cisnormativnosti (skupaj z obredi institucij, ki popolno legitimnost podeljujejo

---

<sup>61</sup> Na tem mestu se osredotočamo na dedoksificirajoči značaj nekonvencionalnih spolnih in seksualnih identitet ter praks, kar pa ne pomeni, da je heteroseksualna identiteta nujno doksična in nezmožna dedoksificirajočega potenciala. Enako velja tudi za cispolne binarne identitete (cispolni moški, cispolne ženske). Potencial dedoksifikacije je namreč potencial praks, ki izstopajo in odstopajo od družbeno pričakovanega glede na družbeno pozicioniranost akterke. Tako v primeru heteroseksualnosti kot tudi v primeru cispolnosti so lahko prakse kontinuiranega ustvarjanja heteroseksualnosti in spola takšne, da z njo povezano doksično destabilizirajo (npr. feministične prakse; heteroseksualnost, izvajana v kontekstu poliamornega intimnopartnerskega razmerja). Če ne zmoremo prepoznati kompleksnega in tudi nekonformnega značaja tistih identitet, ki so v družbenem življenju relativno privilegirane (heteroseksualne identitete, cispolnost), pravzaprav reproduciramo lažno antinomijo, na katero opozarja Bourdieu (v Wacquant, 2006c), romantiziramo potencialnost nekonvencionalnih identitet in vanje projiciramo, skupaj s potencialom, tudi vso odgovornost za dedoksifikacijo obstoječega samoumevnega, vsaj na ravni spolnega in seksualnega binarizma, vključno z njunimi družbeno pričakovanimi praksami, ter poenostavljeno obravnavamo heterogeni družbeni skupini heteroseksualnih in cispolnih oseb.



primarnemu aktu pripisa spola ter njegovih kontinuiranih izvajanj s strani s cisnormativnim redom avtoriziranih akterk) in heteronormativnosti (oziroma predpostavljene heteroseksualnosti) uživajo (vsaj relativno) stopnjo družbenega prepoznanja, za akterke z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami velja, da se znajdejo v življenju, ki ni prepoznano kot tako, saj so prevladujoče objektivne strukture (spolno in seksualno) binaristične. Ravno odtegnitev družbenega in simbolnega prepoznanja pa je po Bourdieuju (2000) tista, ki predstavlja najhujšo obliko simbolnega nasilja, ki ga lahko povežemo tudi z razkolom habitusa.

### 3.4 Potencialnost dedoksificirajočega delovanja

Bourdieu v *Language and symbolic power* (1991) definira politično polje v njegovem strogem smislu, torej kot polje, v katerem se odvijajo boji med političnimi akterkami ter njihovimi političnimi produkti, agendami, programi in podobno. Gre za boje, ki rezultirajo v specifičnih instrumentih, načinih zaznavanja in izražanja družbenega sveta (prav tam) in ki se odvijajo v političnem polju, zamejenem v okviru organizacijske, institucionalne politike, političnih strank in politične reprezentacije preko dejanj delegacije, ki vzpostavijo določene akterke kot legitimne reprezentatorke določenih politiziranih zadev. Takšna konceptualizacija (institucionalnega) političnega pa ne pomeni, da Bourdieu spregleda potencialnost heterodoksičnega delovanja izven politično-institucionalnega delovanja, potencialnost, ki smo jo že zgoraj locirale v konstituiranje heretičnih di-vizij sveta tako na ravni subjektivnih shem kot tudi na ravni praks oziroma praktičnega vedenja. Političnim bojem tako lahko dodamo tudi 'emancipacijske' boje (Mencin Čeplak, 2018) in njihove dedoksificirajoče potenciale, ki jih v skladu z zgoraj obravnavanim definiramo kot boje za di-vizije družbenega sveta, vključno z njihovimi materializacijami (kar bi po N. Fraser (1989, 1997) lahko poimenovali kot boje za rekognicijo in redistribucijo), katerih – ne nujno realizirana – potencialnost je locirana v nedeterminiranem značaju habitusa v relaciji s polji in objektivnimi strukturami<sup>62</sup> oziroma v t. i. 'margini svobode' z dvojno negotovostjo, tj. na strani sveta (objektivnih struktur, ki ostajajo odprte za mnogotere interpretacije) – *a parte objecti* – in na strani akterke – *a parte subjecti* – katerih »čut za igro je lahko izražen na različne načine ali se lahko prepozna v različnih izrazih« (Bourdieu, 2000, str. 235). Bourdieu v obravnavanju dialektičnega razmerja med habitusom in

---

<sup>62</sup> Ta relacija je sicer pri Bourdieuju pogosto obravnavana neenakomerno, z večjo težo, pripisano objektivnim strukturam in pravilom polja (McNay, 2000; Costa, 2006).

polji izpostavi ravno to diskrepanco med *pričakovanji* in *izkušnjo* akterke. Pričakovanja so prilagojena temu, kar se zdi oziroma kar je doživeto kot objektivno *možno* in ki kot tako deluje usmerjevalno, preskriptivno, tj. usmerja akterko k temu, kar se zdi dosegljivo, pri čemer je dosegljivo, ravno zaradi značaja možnega, (pogosto) tudi *želeno*, medtem ko za to, kar se zdi nedosegljivo, velja, da so »najbolj neverjetne prakse [so] izključene kot nemisljive, in sicer bodisi s popolno odsotnostjo premisleka o njih bodisi skozi procese dvojne negacije, ki usmerjajo akterko, da iz nujnosti ustvari vrednost, da zavrne, kar je že tako zavrnjeno, in ljubi neizogibno« (Bourdieu, 2013, str. 77).

Na drugi strani za izkušnje velja, da se v skladu z retenzijo in protenzijo (Bourdieu, 2000, str. 207) akterka usmerja k tistim izkušnjam, ki so skladne z inkorporiranimi dispozicijami. Slednje namreč lahko, v svoji plastičnosti, zajamejo raznolike izkušnje na način njihove re-interpretacije v *skladu* z dispozicijami. Zaradi družbene pozicioniranosti akterke, ki v relaciji z objektivnimi strukturami grobo določa dosegljive oziroma 'možne' izkušnje, ki v krožnem razmerju relativno utrjujejo same dispozicije (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 133), pa same izkušnje lahko, kot dodaja Bourdieu v kasnejšem delu (2000, tudi v Kalpagam, 2000; Bottero 2009), delujejo tudi restrukturirajoče v razmerju do habitusa oziroma dispozicij: »Habitus se nenehno spreminja kot odziv na nove izkušnje« (Bourdieu 2000, str. 161). To še posebej velja za sodobne družbe z diverzificiranimi pogoji formiranja habitusa, vključno z njegovo intra- in inter-generacijskostjo. Habitus tako razmeroma pogosto naleti tudi na pogoje, ki niso enaki pogojem njegove primarne konstitucije, kar potencialno sproža pojave – z vidika objektivnih struktur – 'neuspešnega' (*misfiring*) delovanja habitusa (Bourdieu in Wacquant, 1992; Bourdieu, 2000; McNay, 2001) in vodi v t. i. 'krizo' (Moi, 1991; Crossley, 2003; Bourdieu, 2013), ki lahko destabilizira doksično orientacijo v in k svetu (tj. deluje dedoksificirajoče). Kot izpostavlja Lane (2006) v svoji študiji Bourdieujeve političnosti, se zdi, da sta za družbene spremembe potrebna dva pogoja, tj. 1) objektivna kriza, ki prekine skladnost objektivnih in subjektivnih struktur ter s tem zamaje akterkino doksično investiranost v svet<sup>63</sup>, ter 2) konjunkcija med objektivno krizo in porajajočim se kritičnim, intelektualnim diskurzom, ki uspešno izkoristi krizo doksičnega za mobilizacijo kolektivitet z namenom dedoksificiranja in ustvarjanja alternative di-vizije sveta, ki je v heretičnem razmerju z dominantno, doksično di-vizijo. Ravno drugi element je tisti, ki močno ovira prepoznavanje potenciala dedoksifikacije na ravni praks izven intelektualnega diskurza.

---

<sup>63</sup> Bourdieu (2010b) tako za moško dominacijo zapiše, da je v podobni krizi, saj ne deluje več popolnoma samoumevno, temveč je v stanju ortodoksične defenzive, ko potrebuje eksplicitne utemeljitve in racionalizacije.

Zdi se, da kolikor Bourdieu (Bourdieu in Wacquant, 1992; Bourdieu, 2008b) sicer jasno nasprotuje pokroviteljski, vsepoznavaški drži intelektualki, v obravnavanju družbenih sprememb pomembno vlogo pripiše ravno njim, in sicer tudi na račun prepoznavanja potencialnosti na ravni vsakdanjega življenja akterk. Slednje pa sicer ne pomeni, da intelektualni diskurz obravnavamo kot nepomemben za procese družbenih sprememb. Velja kvečjemu obratno, intelektualni diskurz, predvsem družboslovni, je tisti, ki pomembno prispeva k podelitvi simbolne legitimnosti izkušnjam dominiranih (Bourdieu, 1991; Bourdieu in Wacquant, 1992), izkušnjam, ki so sicer pogosto utišane in prezrte, s čimer kontinuirano prispeva k temu, da »otežuje pasivne in nezavedne prispevanje k simbolni dominaciji« na način, da s pridobivanjem vednosti o *družbeni nujnosti* (tega, kar se kaže kot nujno, neizogibno, torej tega, kar je percipirano kot doksično) (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 195) pravzaprav pridobiva vednost o možni svobodi.<sup>64</sup> Objektivni krizi in vlogi intelektualnega diskurza pa je treba dodati tudi pomen heretičnega oziroma heterodoksičnega preizpraševanja, ki izhaja iz pluralizacije družbenih prostorov oziroma visoke stopnje diferenciacije sodobnih družb, na kar sicer opozarja tudi Bourdieu (2000, str. 106), ko obravnava naraščajočo kompleksnost »vezja legitimizacije«. Naraščajočo kompleksnost namreč spremlja tudi intenzifikacija ogroženosti oziroma 'grožnje' heretičnosti oziroma možnosti »subverzivne diverzije« (prav tam; tudi Atkinson, 2016). Podobno izpostavlja tudi v kontekstu družbene in prostorske segregacije. Medtem ko je možno opaziti težnjo po segregaciji v obeh smislih, tako v prostorskem kot v geografskem, je v primeru geografskega prostora vendarle večja možnost družbene heterogenosti in stikov med raznolikimi habitusi oziroma »[ljudmi], ki so si zelo daleč v družbenem prostoru« (Bourdieu, 2003, str. 82). Atkinson (2016; tudi Bottero, 2010) sami naraščajoči kompleksnosti vezja legitimizacije dodaja tudi 'multiplikacijo' tako polj kot njihovih specifičnih doks (na ozadju dokse družbenega univerzuma) in družbenih prostorov, ki na ravni življenjskega sveta konstituirajo intersubjektivnost kot vir heterogenih praktičnih vednosti in dispozicij, vključno s shemami zaznavanja in klasificiranja sveta. Crossley (2003, str. 49) v svoji obravnavi t. i. 'radikalnega' habitusa temu dodaja še pomislek, ki ga pri Bourdieujevi obravnavi razmerja med objektivno krizo in habitusom težje eksplicitno zaznamo, tj. koliko so objektivne krize pravzaprav »amplifikacije podtokov protestov in kritike, ki so bolj

---

<sup>64</sup> Čeprav je, kot izpostavi Bourdieu, za sociologijo tudi simptomatično, da na prizorišče prispe 'po bitki', ravno zaradi pravil, ki obvladujejo intelektualno polje (npr. težavnost in počasnost razvijanja znanstvenega diskurza) in ki se razlikujejo od pravil novinarskega, političnega in podobnih polj, ki njihovim akterkam omogočajo, da se v javnosti pozicionirajo kot strokovnjakinje za raznolike zadeve, tudi za tiste, o katerih pravzaprav ne vedo nič ali vedo premalo – a brez nevarnosti javnega zasmehovanja, ponižanja in diskvalificiranja, kar pa ne velja, vsaj ne v isti meri, za intelektualke (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 186).

ali manj stalni elementi v večini sodobnih družb«, torej koliko je sama objektivna kriza pravzaprav že manifestacija nikoli utišanega in vedno prisotnega 'podtalnega vrenja' na ravni vsakdanjega življenja. S tem pravzaprav opozarja, da objektivnih kriz ne moremo poenostavljeno obravnavati kot zgolj 'neujemanja' med habitusom in poljem (in njihovimi pravili) oziroma objektivnimi strukturami, saj je matrica kolektivne mobilizacije kompleksna in prepletena tudi s subjektivnimi biografijami, torej z vsakdanjim življenjem in delovanjem akterk na intersubjektivni ravni, pri katerih Crossley (prav tam) posebej izpostavlja pomen družine in vključenosti v višje stopnje izobraževalnega procesa, ter s specifikami družbene pozicioniranosti (npr. razredna pripadnost).<sup>65</sup>

Crossleyjevemu izpostavljanju pomena družine in izobraževalnega sistema (2003) lahko dodamo – ob prepoznanju (srednje)razredne inklinacije k politični mobilizaciji – tudi element heterogenih intersubjektivnosti in heterogenosti subjektivnih habitusov, na kar opozarja tudi S. Pink (2008, 2012), ko potencialnost delovanja obravnava na ravni lokalnih, utelešenih družbenih odnosov, pa tudi Mouzelis (2007), ko v obravnavi rekonfiguracij habitusa izpostavi tako interakcijske dimenzije oziroma odnosne relacije med akterkami kot tudi kontradikcije znotraj habitusa, ki jih sicer, kot smo videle že zgoraj, prepoznava tudi Bourdieu (2000), a jim neposredno ne pripisuje destabilizacijskega potenciala. Mouzelis (2007) v restrukturaciji Bourdieujeve teorije praks v povezavi s spremembami habitusa tako izpostavi tri elemente, ki akterko spodbujajo k reflektivnosti pogojev lastne družbene eksistence, tj. 1) neskladnosti med dispozicijskimi, pozicijskimi in figuracijskimi strukturami;<sup>66</sup> 2) kontradikcije znotraj habitusa, izhajajoče iz njegove večje ali manjše nekoherentnosti; in 3) reflektivnost, ki je je akterka sposobna ne glede na zgornja dva pogoja. V tem kontekstu Mouzelis (prav tam) tudi zapiše, da Bourdieu lastne konceptualizacije habitusa kot fleksibilnega in inventivnega ne jemlje pretirano resno, deloma verjetno tudi zaradi tega, ker v svojih znanstvenih delih – ne pa tudi v svojem

---

<sup>65</sup> Za pomen družine v kontekstu politične mobilizacije v smislu tega, kar bi lahko poimenovali dedoksifikacija in rekonfiguracija družbeno pričakovanega habitusa, gl. na primer študijo konstituiranja feministične praktične usmeritve k svetu skozi odnos mati – hči (Stephenson-Abetz, 2012), za podobno študijo, le da skozi perspektivo različnih odnosov, vključujoč prijateljstva, znanstva, feministično ozaveščene skupine, tudi ali pa predvsem v primeru, ko primarno okolje, vključujoč izvorno družino in intimnopersnerska razmerja, deluje ortodoksificirajoče, pa C. Hercus (2005) (nobena izmed omenjenih študij sicer ne temelji na bourdiejevskem teoretskem okviru).

<sup>66</sup> S figuracijskimi strukturami Mouzelis (2007) po Eliasu poimenuje strukture intersubjektivnosti oziroma odnosnih relacij.

političnem delovanju in izpostavljanju (kot je razvidno predvsem v devetdesetih letih prejšnjega stoletja)<sup>67</sup> – deluje precej pesimistično (Lawler, 2004).<sup>68</sup>

Kot smo ugotovljale že zgoraj in kot bomo videle tudi na primerih v naslednjem poglavju, habitus v relaciji z objektivnimi strukturami ni oblikovan deterministično, temveč deluje kot generator, in to tudi v smislu inovacij in kreacij. Te sicer niso popolnoma ne-zamejene, temveč določene z objektivnimi strukturami ter simbolno dominacijo in njenimi materializacijami, s simbolnim nasiljem vpisovanja objektivnih struktur v telesa akterk, ki porajajo tudi subjektivno investiranost v doksično usmerjenost v svetu. To preprečuje lahkotno obravnavo delovanja akterke v binarizmu rezistence – konformnosti (zaradi neizogibnega prepleta rezistence s konformnostjo), ne le zaradi tega, ker je vsakdanje življenje akterke neizogibno podprto z razmeroma doksično naravnostjo k svetu in v svetu same akterke, pa tudi njenega primarnega družbenega okolja in polj, skozi katere prehaja, temveč tudi zaradi tega, ker je sama rezistenca akterke neizogibno označena tudi s sedimentacijami oziroma somatizacijo objektivnih struktur, družbenih razmerij moči, kar v primerih heterodoksičnega delovanja akterke poraja tudi tenzije, kontradikcije in celo trpljenja v sami akterki, ravno zaradi tega, ker je »simbolno nasilje [je] prisila, ki deluje zgolj skozi soglasje, ki ga dominirana *ne more ne dati*<sup>69</sup> dominantnemu (in s tem tudi dominaciji)« (Bourdieu 2000, str. 170). Ti elementi tenzij torej delujejo:

- 1) na ravni akterke, neločljivo povezane z družbenim, katerega dominantne sheme zaznavanj in klasificiranj niso enake heretičnim shemam akterke – niti po samih shemah oziroma njihovih 'vsebinah' niti po legitimizaciji in moči, ki jo uživajo, pri čemer so tovrstne heretične sheme pogosto sekundarno pridobljene, kar sproža tudi tenzije v relaciji s primarnimi dispozicijami, ter

---

<sup>67</sup> Slednje lahko razberemo iz njegovih političnih intervencij in govorov, zbranih v delu z enakim naslovom (2008a), pa tudi intervencij, analiziranih v delu *Bourdieu's politics: Problems and possibilities* (Lane, 2006), ne nazadnje pa je razvidno tudi v delih, ki jih je objavil v času intenzifikacije neoliberalizma v Franciji, npr. *Acts of resistance* (Bourdieu, 1998). Zanimivo pri tem je, da se Bourdieu intenzivneje politično mobilizira in izkoristi kapital, ki mu je podeljen glede na njegov položaj akademika, šele proti koncu svoje akademske kariere (kar ne pomeni, da pred tem ni bil politično aktiven, kar zabeleži tudi Wacquant (1992b; tudi Calhoun, 2013) v povezavi z Bourdieuejevimi aktivnostmi v Alžiriji na začetku šestdesetih in leta 1968 itd.), kljub temu da je pred tem močno nasprotoval podobnim politiziranim figuram intelektualke (npr. Sartre,) od katerih se pričakuje nemogoča vloga družbene rešiteljice (Bourdieu, 2008b). Sam je sicer pogosto deloval izven medijskih žarometov, torej na netradicionalen francoski način (Wacquant, 1992b). Za svoj obrat v političnem udejstvovanju, ki ga vseeno spremljata večja medijska izpostavljenost in javna pozicioniranost v kasnejšem obdobju, pove: »Tudi sam sem padel kot žrtev ideje moralizma nevtralnosti, ideje o nesodelovanju znanstvenice. /.../ Kot da je sploh možno govoriti o družbenem svetu brez udejstvovanja v političnem!« (Lahire, 1999, str. 15, v Lane, 2006, str. 1). Bourdieu je tako na neki način ob pravem času zapolnil praznino v francoskem javnem intelektualnem prostoru, ki je nastala po smrti predvsem Foucaulta, pa tudi Sartra (Calhoun 2013).

<sup>68</sup> Lawler zapiše (2004, str. 124): »Bourdieu je pogosto (in po mojem mnenju tudi pravilno) označen kot pesimističen; in ta pesimizem je pogosto (in po mojem mnenju tudi napačno) označen kot determinizem«.

<sup>69</sup> Poudarek avtorice.

- 2) na ravni intersubjektivnosti in na ravni institucionalnih okvirov, v katerih heretična akterka živi in ki niso tako homogeni in stalni, kot pogosto predpostavlja Bourdieu (Couldry, 2005), kar potencialno proizvaja konflikt med tistimi skupinami in akterkami, ki imajo družbeno avtoriteto in moč reproduciranja dominantne di-vizije sveta, ter drugimi skupinami in akterkami z manj simbolnimi in materialnimi resursi ter s heretičnimi shemami zaznavanja in klasificiranja.

Ti elementi so tisti, ki jih poststrukturalistične kvirovske teorije s poenostavljeno retoriko rezistence pogosto spregledajo v lastni absolutizaciji subverzije in sprememb, njunih fetišizacij, v romantizaciji fluidnosti in mobilnosti, ki ustvarjajo »iluzije radikalizma«, ne da bi sploh bile zares pozorne na destabilizacijo struktur moči in/ali na njihovo produkcijo družbenega trpljenja (Calhoun 2013, str. 14), saj se nemalokrat zdi, da subjektivno heretično delovanje pravzaprav ni deležno nobenih odporov družbene realnosti, čeprav velja, da so »n/ezadovoljstvo, revolt in transgresije /.../ [so] vedno težke in boleče in skoraj vedno tudi ekstremno 'drage', tako materialno kot psihološko« (Bourdieu, 2000, str. 231) ali, kot zapiše Lawler (2004, str. 125): »/Z/a veliko skupin ljudi je sprememba težko dosegljiva, ne glede na to, koliko se upirajo. To pomeni biti dominirana.« Tovrstne tenzije in kontradikcije so tiste, ki lahko – v različnih intenzivnostih – proizvajajo t. i. razkol habitusa, ki razkriva obteženost vsakdanjega življenja z objektivnimi strukturami, s simbolno dominacijo in simbolnim nasiljem oziroma obteženost pogojev dedoksificirajočega delovanja (McNay, 2001; Bourdieu, 2008b).

#### 4 DESTABILIZIRAN IN RAZKLAN HABITUS TER NEBINARNE SPOLNE IN SEKSUALNE IDENTITETE

*There was really no possibility of holding the two worlds together, of belonging in any easy way to both of them (Eribon, 2013, str. 166).*

Razklani habitus oziroma *habitus clivé* je koncept, ki v Bourdieujevem teoretskem ogrodju z vidika njegove poglobljene obravnave (oziroma njene odsotnosti) ne predstavlja pomembnejšega elementa. V največji meri je namreč obravnavan v njegovem zadnjem delu, *Sketch for a self-analysis* (2008b), ki služi kot poskus socio-samoanalize.<sup>70</sup> Namen tega dela je analiza objektivnih pogojev, ki so pomembno označili Bourdieujev življenjski trajektorij, predvsem z vidika njegove nepričakovane družbene mobilnosti navzgor in vstopanja v družbene svetove, ki niso enaki svetovom, iz katerih izhaja. Njegova družbena mobilnost je nepričakovana ravno zaradi tega, ker predstavlja 'disorientacijo' glede na družbeno uokvirjen trajektorij, prepleten z družbeno pozicioniranostjo njegove primarne družine, očetovim nižjeuradniškim položajem in materinim izstopom iz njene dobro situirane kmečke družine ter označen tudi s trkom med očetovo anarhistično, radikalno levičarsko usmerjenostjo in materino težnjo k respektabilnosti ter prepleten z življenjem v izrazito ruralnem okolju Bearn (prav tam).

Iz tega okolja je Bourdieu izstopal že zaradi svojih učnih uspehov, ki jih je šolski sistem sicer komajda kaj spodbujal, pa tudi zaradi očetovega uradniškega položaja, ki se je razlikoval od prevladujočih položajev v omenjenem družbenem okolju, povezanih s kmečkim in fizičnim delom. Analiza njegovega trajektorija tako vključuje tudi analizo čudežnih prebojev, s pomočjo katerih je kot sin nižjega uradnika vstopil v akademski svet kot »samoizdelan parvenu« (prav tam, str. 101), torej brez družbenega prepoznanja njegove legitimne pripadnosti novemu družbenemu okolju in brez ustreznih dispozicij, shem zaznavanja, klasificiranja in telesne hexis, ki bi mu omogočile občutek 'domačnosti' v novem družbenem svetu oziroma s katerimi bi si lahko povrnil 'občutek ribe v vodi', ki je sicer značilen za sorazmerno skladnost med objektivnimi in subjektivnimi strukturami oziroma habitusom. Njegovo življenje v akademskem svetu je bilo močno označeno z razkolom med primarnim in sekundarnim

---

<sup>70</sup> Bourdieu v *Le sociologie est un sport de combat* (Carles, 2001) na enem izmed predavanj pove, naj »/s/ociologinje [naj] delajo sociologijo same sebe, izvedejo naj socio-samoanalizo«. Tudi zase pove, da je pravzaprav izkoriščal 'kapital vednosti o družbenem svetu v smislu vprašanj, ki so se mu zastavljala zaradi tega, ker pariško intelektualno okolje ni bilo svet, ki ga je poznal. Skratka, njegovo delo so uokvirjala vprašanja tovrstnega praktičnega tipa, ne pa abstraktne ideje o svetu (prav tam).

habitusom, z diskrepanco med »visoko akademsko posvečenostjo in nizkim družbenim izvorom« (prav tam, str. 100), in ravno ta diskrepanca je, kot izpostavlja, tista, ki je (tudi) usmerjala njegov odnos do intelektualnega sveta kot takega, pa tudi do prevladujoče figure intelektualke, ki jo je sam zgoščeno zaznaval v Sartrovem delovanju, v odporu do katerega se je sam konstruiral v sholastičnem svetu, ki – kot izpostavi ravno na primeru Sartra – ga primarno označuje »naivnost ali celo nedolžnost« buržoaznih najstnic, otroških 'veleumov' »po dekretu« (prav tam, str. 24), ki jim je bilo 'družbeno usojeno' postati del posvečenega akademskega sveta, saj so pogoji njihovih življenja, označenih z odsotnostjo 'materialne nujnosti', omogočali, da se popolnoma posvetijo 'odgovarjanju' na klic univerze in intelektualne misije, ki sta jih pričakovali.

Bourdieujevo primarno okolje, v njem pridobljene dispozicije in izrazita diskrepanca s pravili igre akademskega sveta je tako spodbudila zavračajoč odnos do prevladujočega načina intelektualnega oziroma akademskega življenja,<sup>71</sup> in ravno zaradi manka ustreznih shem habitusa se v akademskem svetu, kot piše (prav tam), ni nikoli počutil zares doma in se mu je pravzaprav na različne bolj ali manj eksplicitne načine tudi upiral. Med njegova uporništva 'pretencioznemu' in razsvetljenskemu akademskemu svetu lahko uvrstimo tudi njegovo inavguracijsko predavanje, v katerem kritiki podvrže ravno obrede in simbolna zaznamovanja akademskih institucij. Medtem ko sam izvaja simbolni obred institucije (inavguracijsko predavanje), se hkrati v njem že distancira od simbolne vloge, ki mu je bila dodeljena oziroma priznana (Bourdieu, 2008b, str. 109).<sup>72</sup> Omeniti velja tudi njegov siceršnji odpor do vseh intelektualek, ki so v obliki aristokratizma gojile javno podobo vsevedne in mesijanske intelektualke. Sam se je javnih intervjujev, kot je znano, v veliki meri izogibal; izpostaviti pa velja tudi to, da je svoje najpomembnejše teoretske ugotovitve pogosteje kot v osrednje besedilo zapisoval v opombe pod črto (Bourdieu in Wacquant, 1992). Skratka, v akademskem svetu je čutil določeno nelagodje, ambivalenco lastne pozicioniranosti v svetu, ki ni bil svet njegovega izvora, primarnega habitusa, vpisanega v telo v njegovem najzgodnejšem obdobju (Bourdieu, 2008b, str. 96): »Obenem prestrašen in uporniški, vedno v stanju revolta, blizu delikventnosti, ki sta ji manjkala le še možnost in priložnost, a venomer v stanju pripravljenosti, da zaupam in

---

<sup>71</sup> Kot pomembno podporo, ki mu je pri tem pomagala misliti in pokazati na možnost različnega intelektualnega življenja, izpostavi prav Canguilhema ter njegovo disonanco in uporništvo, saj kljub vsem klasičnim akademskim posvetitvam, ki jih je bil Canguilhem deležen, ni 'igral filozofa' na klasičen, takrat prevladujoč in pričakovan način (Bourdieu, 2008b).

<sup>72</sup> Omeniti velja tudi njegovo kršitev temeljnega pravila *College de France*, ki predavateljicam nalaga, da v sklopu predavanj predstavljajo in obravnavajo nekaj novega. Sam je svoja predavanja, ki jih je izvajal v zgodnjih osemdesetih letih minulega stoletja v okviru *General sociology*, namenil premisleku svojih do tedaj razvitih konceptov. Prvi nabor predavanj iz 1981–1982 je bil v 2018 preveden v angleščino (Bourdieu, 2018).



spustim bitko, preneham z omejevanjem, zato da dosežem mir; svoje življenje sem živel v trmastem besu.«

Pri tem povedno izpostavi tudi afektivno plat tovrstne ujetosti v svet, ki mu ne pripada docela in ki je kot tak označen z izrazito ambivalenco, dvojno distanciranostjo in skromnostjo, ki pritiče lastni negotovosti tako imenovanega akademskega parvenu, ter občutke lastne ne vrednosti biti član tega sveta kot tudi ne vrednosti njegovega dela in prispevkov, in to pred svetom – 'sodiščem' – »katerega sodbe so verjetno bile edine, ki [jih je] zares prepoznaval« (2008b, str. 109), pa tudi z ambivalentno vzvišeno samogotovostjo ravno na podlagi lastnega čudežnega trajektorija, iz katerega izhajajo tudi »inklinacije k izzivanju dominantnih na njihovem ozemlju« (prav tam, str. 102). Tovrstno negotovost in skromnost oziroma ambivalentnost lahko zasledimo tudi v primeru njegovih redkih intervjujev (sicer pogostejših v kasnejšem obdobju njegovega življenja); eden izmed takšnih primerov je javno predavanje oziroma diskusija, ki jo je izvedel z Eagletonom (1994) in v kateri na začetku izpostavi: »Skozi koncept simbolnega nasilja skušam narediti vidno vsakdanje nasilje, ki sicer ostaja nevidno. Tako sem recimo tudi sam zdaj, v tej dvorani, precej sramežljiv, tesnoben in imam težave z oblikovanjem lastnih misli« (prav tam, str. 266). Tako pozicioniranost med dvema – nezdružljivima – svetovoma z njunimi nezdružljivimi shemami dispozicij, shemami zaznavanja in klasificiranja v svojem zadnjem delu (2008b) označi kot življenje v razklanem, razcepljenem habitusu (*cleft habitus*), ki je neizbežno označen in 'poseljen' z nerazrešljivimi tenzijami in kontradikcijami. Te v njegovem primeru izvirajo iz izrazite diskrepance med visokim akademskim nazivom in nizkim družbenim izvorom (prav tam, str. 100), torej iz diskrepance med primarnim in sekundarnim habitusom oziroma habitusom, pridobljenim v zgodnejšem obdobju, ki je izrazito formativen, in habitusom, pridobljenim med individualnim življenjskim trajektorijem in ki je v relaciji s primarnim kontradiktornega ali vsaj konfliktnega značaja. Medtem ko je primarni habitus zaradi družinske pripadnosti nižjemu družbeno-ekonomskemu razredu močno označen z uporništvo in neposlušnostjo, odpornostjo do edukativnega sistema kot takega, saj slednji ni narejen po merah akterk z nizkim družbeno-ekonomskim statusom, ter odporom do avtoritete, je sekundarni habitus označen z radikalno negotovostjo in hkratno poslušnostjo, ki izvira iz močne želje po prepoznanju njegove legitimne pripadnosti novemu svetu (prav tam). Razklani habitus je torej »tenzija med nasprotujočim, tenzija, ki ni nikoli razrešena v harmonično sintezo« (prav tam, str. 107), tenzija, ki izhaja iz nezdružljivih shem zaznavanja in klasificiranja, pridobljenih med življenjskim trajektorijem, ki so medsebojno

precej raznolike, saj so bile pridobljene v različnih družbenih prostorih in poljih. Skratka, v Bourdieujem primeru lahko tenzije na ravni dispozicij mislimo in izpostavimo v okviru:

- 1) tenzij med shemami primarnega habitusa, oblikovanega v kontekstu nižjega družbeno-ekonomskega razreda in ruralnega okolja, ter sekundarnega habitusa, oblikovanega predvsem v kontekstu izobraževalnega sistema, tj. tenzij na ravni habitusa samega;
- 2) pa tudi v okviru subjektivnega habitusa v *relaciji* s specifičnim poljem akademskega sveta, ki pričakuje in zahteva gladko in 'domačno' udejanjanje specifičnih dispozicij, kar je v veliki meri možno le v primeru odsotnosti prve točke, tj. v primeru, ko so sheme primarnega habitusa, ki služijo kot temelj nadaljnjega oblikovanja habitusa, oblikovane na način, da omogočajo nekonfliktno oblikovanje shem sekundarnega habitusa.

Podobne samoanalize kot Bourdieu se v svojem delu (2013) loteva tudi njegov neformalni mentoriranec, Didier Eribon. Njegovo delo *Returning to Reims* (prav tam) je za namen pričujočega dela, ki se osredotoča na obravnavo nenormativnih, nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, še bolj relevantno kot Bourdieujeva samoanaliza (2008b), saj se Eribon (2013) v svoji analizi osredotoča tudi na seksualno (gejevsko) identiteto, ki jo obravnava vzporedno z družbenorazredno pripadnostjo oziroma pozicioniranostjo izvorne družine v delavskem razredu. V prepletu razredne pripadnosti in gejevske identitete sicer večjo težo namenja obravnavi razredne identitete, saj, kot zapiše, je ta tista, v relaciji s katero je, podobno kot Bourdieu (2008b), občutil intenzivnejši razkol, ko je v kasnejšem življenjskem obdobju in po več neuspešnih poskusih vstopil v pariško akademsko okolje (Eribon, 2013). Diskrepanca med razredno pripadnostjo primarnega družbenega okolja in njegovo družbeno mobilnostjo navzgor je tako tista, v kateri Eribon (prav tam) prepoznava glavni vir tenzij. Kot izpostavljata oba avtorja, je za razkol habitusa značilno, da primarni habitus sobiva s sekundarnim v tenziji ter hkrati nepopolni pripadnosti enemu in drugemu svetu. Medtem ko je Eribonova pripadnost delavskemu razredu označena z »razrednim izdajalstvom« (Eribon, 2013, str. 29), je njegova pripadnost intelektualnemu svetu, podobno kot pri Bourdieuju, označena tako z izrazitim nelagodjem kot tudi z močno oteženim vstopom vanj, saj zaprtost akademskega in širše intelektualnega sveta pravzaprav deluje kot vratar, ki zagotavlja reprodukcijo specifičnega habitusa (oblikovanega z vsaj srednjerazredno pripadnostjo in aspiracijami ter investicijami v intelektualno družbeno igro) na relaciji s pravili in strukturami (intelektualnega polja). Izrazito otežen vstop, ki deluje prek neskladnih shem zaznavanja in klasificiranja, pridobljenih v okolju, različnem od (intelektualnega) okolja, v katerega akterka skuša vstopiti, tako zagotavlja 'resničnost' družbenih sodb, legitimnost '*amor fati*' (ljubezni do svoje družbene usode)

(Bourdieu, 2010b): »Sodbe so nam bile podane, še preden smo se jih sploh zavedele« (Eribon, 2013, str. 53). Podobno kot velja v primeru Bourdieuja, je tudi Eribonov (akademski in seksualni) trajektorij označen s sramom, sramežljivostjo in občutki lastne 'neprimernosti', če ne že nevrednosti: »Ni bilo namenjeno, da prilezem dlje od tega ali da sploh prilezem do tega [do drugega letnika srednje šole]« (prav tam, str. 160, tudi v Lane, 2012).

Medtem ko je Eribon seksualno identiteto lahko 'živel', predvsem ko se je med izobraževanjem izselil iz primarnega okolja, ga je delavski izvor nenehno spremljal in razkrival svojo prisotnost skozi trke s strukturami novega družbenega okolja, in to kljub Eribonovim prizadevanjem v procesih resubjektivacije (ki vključujejo ravno prilagajanje ter nove načine govora in izražanja, zavestnega prevzemanja shem klasificiranja in zaznavanja, tudi na ravni okusov), skozi trke v novih družbenih okoljih in kljub njegovim aktivnim prizadevanjem v procesih resubjektivacije.<sup>73</sup> Kljub samodiscipliniranju, samonadzorovanju v telesu sedimentiranim ostankom primarnega habitusa, označenega z delavsko pripadnostjo, ne more popolnoma ubežati: »Iz česarkoli se izkoreniniš ali si izkoreninjena, slednje vedno ostaja integralni del tega, kdo in kar si« (Eribon, 2013, str. 18). Kljub temu da se Eribon (prav tam) v samoanalizi sicer primarno osredotoča na razredno pripadnost, lahko razberemo, da je del razkola pravzaprav že občutil tudi ali pa najprej ravno v prepletu razredne pripadnosti, označene z agresivno in homofobno delavsko moškostjo, in gejevske seksualnosti, kar postane še posebej razvidno, če *Returning to Reims* (2013) beremo vzporedno z *Insult and the making of the gay self* (predvsem s prvim poglavjem, ki je bolj avtobiografskega značaja) (2004). Namreč, ravno agresivna (predvsem očetova) homofobija, ki je obvladovala prostore primarnega družbenega okolja, je tista, ki je spodbudila njegov izrazit in popolni prelom z izvorno družino (2013, str. 28)<sup>74</sup> in v kontekstu katere se kaže, da mesto neredko deluje kot »zatočišče gejev«, »pobeg v mesto« pa preživetvena strategija pobega pred žalitvami in nasiljem na podlagi seksualne identitete v neurbanih okoljih (Eribon, 2004, str. 13). Nasilje v povezavi s seksualno identiteto lahko obravnavamo tudi kot specifičen način subjektivacije: »Dolgoročni učinki žalitev in sovraštva (tudi v obliki fizičnega nasilja) se vpisujejo v telesa; delujejo prek lastne podreditve z njimi zadanim odredbam [*injunction*], prek lastnega soglasja k redu, ki ga vsiljujejo« (prav tam, str. 98). Gejevsko subjektivacijo<sup>75</sup> Eribon (prav tam) tako povezuje oziroma prepleta z

---

<sup>73</sup> Z resubjektivacijo Eribon (2004, str. 7) poimenuje procese ponovnega izumljanja same sebe oziroma svojih identitet, ki niso enake predpostavljenim in pripisanim (npr. heteroseksualnost).

<sup>74</sup> Da je bil prelom zares intenziven, priča tudi dejstvo, da se je v izvorno družino in okolje Reimsa prvič vrnil šele po 30 letih – (in) po očetovi smrti (Eribon, 2013).

<sup>75</sup> Ko Eribon (2004, str. 11) uporablja izraz 'gej' in 'gejevski', se pravzaprav navezuje na celotno družbeno skupino istospolno usmerjenih akterk. Ob tem se zaveda problematičnosti tovrstne rabe (vključujoč – ponovno – utišanje

normaliziranim, doksičnim seksualnim redom, tj. redom heteroseksualnosti. Doksični (hetero)seksualni red akterkam, ki se ne le *znajdejo*, temveč tudi *najdejo*<sup>76</sup> v njegovem okviru, ravno zaradi doksičnosti nudi stabilnost življenjskega trajektorija in koristi, izhajajoče iz prepoznavanja same sebe v tem, kar je vzpostavljeno kot naravno. Na drugi strani velja, da »G/ej ali lezbijka nikoli ne izstopita iz nujnosti izbiranja biti to, kar sta, v relaciji s stigmatizirajočo družbo« (prav tam, str. 113), tj. biti gej ali lezbijka pomeni kontinuirano razkrivanje svojega obstoja, ki je sicer preplavljen z doksičnim heteroseksualnim in v njem neviden, ki tako ni le doksično heteroseksualno, temveč tudi *heteroseksualizirajoče*. Tovrstna stabilnost, izhajajoča iz doksičnosti specifičnega seksualnega reda, je pravzaprav stabilnost domačnosti in varnosti s svetom. Je stabilnost samoprepoznavanja v pripisanem, družbeno pričakovanem, zaželenem in vzpostavljenem kot naravnem (ali vsaj 'bolj naravnem') in normalnem (ali vsaj 'bolj normalnem') (prav tam), kar občutek domačnosti in možnosti tovrstnega prepoznavanja vzpostavlja kot privilegij, ki je privilegij samoprepoznavanja v doksičnem, normaliziranem, naturaliziranem.

Eribonov fokus je v obeh obravnavanih delih (2004, 2013), še posebej pa v prvem, usmerjen na konstituiranje gejevske subjektivitete. Pri tem se, verjetno tudi v duhu časa njegovega samoprepoznavanja kot geja, tj. v obdobju sedemdesetih in osemdesetih let minulega stoletja, primarno osredotoča na sram, ki ga obravnava kot afektivno orodje (in orožje) subjektivacije,<sup>77</sup> »matrice inferiorizacije« (prav tam, str. xxi), s pomočjo katere se kontinuirano vpisuje

---

lezbijk; drugih družbenih skupin, ki niso heteroseksualne, na tem mestu ne omenja), a pretehta, da ima v tem primeru raba izbranega termina večjo težo, saj ponazarja akt prepoznave »legitimnosti in nujnosti gibanja samoafirmacije«. Tovrstna obrazložitev je – še najmanj – paradokсна, glede na to, da je neposredno pred obrazložitvijo o rabi izraza 'gej' zapis o prepoznavanju jezika kot neneutralnega oziroma zapis o prepoznavanju moči poimenovanja: »D/ejanja imenovanja imajo družbene učinke« (prav tam). Upoštevajoč lastni vpogled v prepoznavanje moči poimenovanja, bi pričakovale, da Eribon dosledneje upošteva moč poimenovanja, čeravno na tem mestu delno lahko razumemo zadrego. Če namreč želimo poimenovati družbeno skupino, o kateri je govor (v tem primeru so to geji in lezbijke), ni optimalnega skupnega označevalca, saj se je od sicer pogosto rabljenega označevalca 'homoseksualnost' in 'homoseksualke' smiselno distancirati predvsem zaradi njegove zgodovinske (in aktualne) obtežitve z medikalizacijo in patologizacijo.

<sup>76</sup> V doksičnem seksualnem redu heteroseksualnosti se pravzaprav znajdemo vse akterke – vsaj v določenem, zgodnjem življenjskem obdobju, in sicer ravno zaradi doksičnosti reda, ki deluje tudi preko vseobsežnih predpostavk in predvidevanj o heteroseksualnosti akterke (ki načeloma, ne pa tudi vedno, veljajo do 'preklica' oziroma razkritja neheteroseksualne identitete), kar pa seveda ne pomeni, da se v njem vse tudi najdemo.

<sup>77</sup> Orodje v smislu uokvirjanja oblikovanja določenih identitet in njihovih življenj, v tem primeru gejevskih in lezbičnih, ki so po Eribonu (2004, str. 16) pomembno označena s sramom: »Ta ranjena, osramočena zavest postane formativni del moje osebnosti«; orožje pa v smislu zadajanja 'poškodb' s strani (heteronormativnih) družbenih institucij in simbolne avtorizacije, ki jo slednje nudijo iz heteronormativnosti izhajajočim aktom sovraštva, nasilja in agresije. Na ambivalentno vlogo države v teh primerih, tj. v primerih, ko so same družbene institucije heteronormativne, hkrati pa delujejo – oziroma naj bi delovale ali pa delujejo le na deklarativni ravni ali pa v omejenem obsegu – kot 'zaščita' pred zločini iz sovraštva, sovražnim govorom in diskriminacijo, opozarja tudi J. Butler (1996), ko izpostavi, da ravno takšne prakse na ravni državnih institucij državi omogočijo, da zavzame položaj 'nevtralnega razsodnika' in instance, ki ji je moč zaupati in se nanjo zanesti, kar je – glede na večinoma diskriminatorno zakonodajo v povezavi z istospolno usmerjenimi akterkami – daleč od resničnega.

doksičnost heteroseksualnega reda, s tem ko se določene (seksualne) pozicije in akterke, ki jih zasedajo, vnaprej označi kot »usojene sramu« (prav tam, str. xv). Sram kot afekt je v Eribonovi analizi (prav tam) tako primarno obravnavan kot družbeni mehanizem, ki ne le označuje, temveč tudi konstituira družbeno manjvredno, s tem ko se vpisuje v subjektivno psihično, za katerega se – tokrat na ravni afekta – (še enkrat več) razkrije, da ni individualno, temveč družbeno in s tem tudi preprejeno z razmerji moči, preseganje česar zahteva »resubjektivacijo in rekonstrukcijo osebne identitete« (prav tam, str. xv). Eribon tega sicer ne specificira, a tovrstno resubjektivacijo lahko mislimo vsaj na dveh ravneh, tj. 1) v smislu izstopanja iz (heteroseksualnega) doksičnega in predpostavljenega (tako na ravni subjektivnega kot tudi na ravni intersubjektivnega), ter 2) v smislu preseganja afektov (z Eribonovim poudarkom na sramu), delujočih v matrici inferiorizacije, ki omejujejo, otežujejo, mestoma pa tudi preprečujejo resubjektivacijo v prvem smislu, kar je na primer razvidno v neredkih primerih t. i. ponotranjene homofobije, težnje k diskretnosti, deloma pa verjetno tudi v asimilacijski, normalizacijski, celo apologetski drži neheteroseksualnih odpadnic.

Obe ravni resubjektivacije pa sta neizogibno prepleteni tako z doksičnim heteroseksualnim redom kot tudi s shemami zaznavanj in klasificiranj, ki jih slednji poraja in v katerih je heteroseksualnost tista, ki je normalizirana, ostale seksualne pozicije, identitete in prakse pa so na vsaj v sodobni zahodni družbeni ureditvi bolj ali manj 'sofisticirane', 'elegantne' in mehkejše načine »nisem homofobna, ampak ...«, pa tudi na agresivne, nasilne in odkrito sovražne načine patologizirane.<sup>78</sup> Izpostaviti velja tudi to, da sta obe ravni resubjektivacije na tem mestu obravnavani v primeru gejevskih in lezbičnih identitet, tj. identitet, ki so vseeno družbeno prepoznane kot obstoječe, čeprav na 'manj normalen' oziroma patološki, marginaliziran način, in še to večinoma ob tistih pogojih obstoja oziroma praksah obstaja, ki izrecno in neposredno prebijajo doksičnost heteroseksualnosti (tj. s praksami razkrivanja).<sup>79</sup> Ne glede na to pa lahko odstopanje od in izstopanje iz – predpostavljenega in pričakovanega – heteroseksualnega

---

<sup>78</sup> Za pomembno obravnavo tovrstnih 'mehkejših' načinov reproduciranja marginaliziranosti in deprivilegiranosti seksualnih, pa tudi spolnih manjšin (oziroma načinov, ki se kažejo kot 'mehkejši' vsaj na ravni diskurza, načina govora, ne pa nujno tudi na ravni učinkov tovrstnih diskurzov) v kontekstu gibanj, osredinjenjih okoli t. i. boja proti 'teoriji spola', gl. zbornik *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality* (Kuhar in Patternote, 2017).

<sup>79</sup> Premisleku o ravneh 'resubjektivacije' lahko v istem primeru dodamo tudi premislek o preboju na subjektivni ravni, tj. prisotnosti in intenzivnosti afekta sramu, za katerega morda lahko rečemo, da je v zahodni družbi, ki jo vse pomembneje označuje (predvsem seksualna, ne pa nujno tudi spolna) fluidnost, vse manj prisoten. Slednje ne pomeni, da občutkov sramu v procesih konstituiranja neheteroseksualne identitete ni; ne pomeni niti odsotnosti drugih podobnih afektov, npr. strahu; vseeno pa verjetno lahko z določenim zadržkom, izhajajočim iz prepoznavanja mnogoterih lokalnih okolij, ki jih v različni meri označuje homofobija oziroma heteronormativnost, trdimo, da sram, splošno gledano, ni (več) osrednji (ali pa tako intenziven) element konstituiranja neheteroseksualnega življenja, kot je razvidno v Eribonovi obravnavi.

trajektorija obravnavamo kot destabilizacijo (ki ne pomeni nujno tudi že razkola) primarnega habitusa, ki je *heteroseksualiziran* ravno zaradi doksično-privilegiranega statusa heteroseksualnega reda. Kot tak temelji na dvojnosti procesov, ki smo jih s pomočjo (in nadgradnjo) Bourdieuja (2010b) že zgoraj obravnavale kot heteroseksualizacijo socialnega in socializacijo v heteroseksualnost. Podobno kot ugotavlja tudi Green (2008a, 2008b), so namreč del habitusa tudi sama heteronormativna družbena strukturiranost in k heteroseksualnosti usmerjene izbire, pa tudi klici k redu. Takšna konstituiranost habitusa pa lahko v akterki, ki od heteronormativnosti odstopa, poraja potencialni razkol zaradi destabiliziranih primarnih shem (samo)zaznavanja in (samo)klasificiranja ter praks oziroma praktičnega čuta, ki prelomi (heteroseksualiziran) trajektorij, predpostavljen v sami družbeni 'razsodbi'.

#### **4.1 Obstoječe aplikacije koncepta razklanega habitusa v kontekstu družbene mobilnosti**

Koncept razklanega habitusa se, sledeč Bourdiejevi obravnavi, izrazito aplicira v kontekstu družbene mobilnosti iz nižjega v višji družbeno-ekonomski razred (redkeje pa tudi obratno), vključujoč njeno obravnavo emocionalnih 'manifestacij', kar je izpostavljeno tudi v Bourdiejevi analizi (občutki nevrednosti oziroma manjvrednosti, sram, kljubovanje ipd.). Tako je Friedman (2016) raziskoval razkol habitusa na primeru družbene mobilnosti 39 oseb, s katerimi je opravil intervjuje po tehniki življenjske zgodbe. Zanimalo ga je predvsem to, na kakšen način tovrstna družbeno-ekonomska mobilnost vpliva na družbena, družinska in intimna razmerja, pa tudi na ontološko koherentnost akterke. Ugotavlja, da je bil v primeru 14 intervjuvanih oseb sam proces mobilnosti izpeljan razmeroma brez težav: pri 10 osebah mobilnost ni bila radikalnega značaja, torej ni zajemala prehoda iz izrazito nižjega v izrazito visok družbeno-ekonomski razred (temveč prehod iz delavskega v nižji srednji razred),<sup>80</sup> medtem ko je v primerih preostalih štirih oseb mobilnost sicer bila radikalnega značaja, kar se tiče prehoda iz enega v drugi razred, a je bil proces mobilnosti olajšan z vidika hitrosti, saj je bila mobilnost izpeljana postopoma, z vztrajnim, a počasnejšim prehajanjem (prav tam). Pri tem Friedman (2016) izpostavi še eno pomembno značilnost tovrstne radikalne mobilnosti, ki ni bila doživeta kot razkol habitusa: namreč, intervjuvane osebe so poudarile, da so družbeno

---

<sup>80</sup> Friedman (2016, str. 136–137) ob tem dodaja, da lahko iz pripovedi teh oseb razberemo tudi ponos, izvirajoč iz lastne primarne pripadnosti oziroma izvora iz delavskega razreda ter odpor in zavračanje t. i. »identitetnih mutacij«, zaradi česar je prisoten tudi odklonilen odnos do nekaterih praks, primarno povezanih z novo razredno pripadnostjo, ki se subjektivno doživljajo kot 'izdajstvo' primarne razredne pripadnosti. Tak odnos je verjetno mogoče ravno zaradi manjše diskrepance med shemami primarnega in sekundarnega habitusa.

mobilitnost doživljale vzporedno s prijateljsko mrežo iz podobnega primarnega – izvornega – okolja. Subjektivna mobilnost je tako bila izpeljana sočasno v intersubjektivnostih oziroma v širši mreži prijateljic, in ravno ta mreža je tista, ki je delovala kot podporni dejavnik pričakovanega rekonfiguriranja dispozicij oziroma je blažila 'motnje' shem primarnega habitusa. Skratka, pri osebah, ki so prehod izpeljale razmeroma brez težav, sta kot olajševalna dejavnika delovala predvsem 1) postopnost sprememb, kar tudi omogoča postopno in vzporedno prilagajanje dispozicij, skupaj z neradikalnostjo prehoda, ki torej ne terja večjih in intenzivnih rekonfiguracij v subjektivnih shemah zaznavanja, klasificiranja in telesne *hexis* oziroma omogoča, da akterka sproti oblikuje prilagojen čut za igro, pa tudi 2) intersubjektivna podpora. Za večino izmed intervjuvanih oseb (25) pa velja, da je bil prehod iz enega v drugi razred v različnih intenzivitetah doživet kot razkol habitusa, za katerega je – sodeč po pripovedi intervjuvanih oseb – značilno nenehno preizpraševanje same sebe, svojih aspiracij, kontinuirano in vztrajno tesnobno, boleče in disorientacijsko stanje (prav tam). Razkol habitusa je v tem primeru in v nasprotju z osebami, ki so družbeno mobilnost gladko izpeljale tudi na ravni prilagajanja shem habitusa, povezan predvsem s hitrostjo družbene mobilnosti, saj jo je večina oseb doživela v zgodnjem življenjskem obdobju in v krajših, a zelo intenzivnih preskokih (prav tam).<sup>81</sup>

Za večino izmed teh 25 oseb je razkol trajal omejeno časovno obdobje ter se je na določeni točki razrešil v harmoničnost primarnega in sekundarnega habitusa, medtem ko je za 10 oseb razkol oziroma razcepljenost habitusa v kontekstu izrazite družbene mobilnosti predstavljala trajno stanje samodvoma oziroma dvoma v to, da so osebe (kadarkoli) 'dovolj dobre', še posebej v primeru, ko so doživele t. i. diagonalno družbeno mobilnost navzgor, torej iz polja, v katerem je primarno pomemben ekonomski kapital, v okolje, v katerem je poudarjen kulturni kapital (prav tam).<sup>82</sup> Tovrstnim občutkom samodvoma se mestoma pridružujejo tudi občutki

---

<sup>81</sup> V nekaterih primerih je bila družbena mobilnost v višji razred doživeta kot travmatska in nevzdržna in ji je mestoma sledila družbena mobilnost navzdol, v družbeno okolje oziroma razred, za katerega je značilna manjša distanciranost od primarnega okolja in s tem tudi večja skladnost med primarnimi in sekundarnimi shemami habitusa (Friedman, 2016).

<sup>82</sup> Slednje lahko razložimo s tem, da v polju, v katerem prevladuje pomen ekonomskega kapitala, obstaja več raznolikih načinov praktičnega izkazovanja legitimne pripadnosti dotičnemu polju, ki ne nujno terjajo ali pričakujejo tudi specifične kulturnega kapitala, tj. značilen je večji strateški prostor (legitimnega) unovčenja in izkazovanja ekonomskega kapitala. Za polje, v katerem pa prevladuje kulturni kapital, pa velja, da je z vidika praks izkazovanja legitimne pripadnosti na voljo manjši prostor, ki je jasneje definiran oziroma specificiran, s tem pa tudi ožji in takšnega značaja, da je težje razviti in pridobiti ustrezne praktične veščine, če slednje niso pridobljene tekom formiranja primarnega habitusa, saj terjajo (tudi) obvladovanje specifik in subtilnosti distinkcij v okusu oziroma dispozicij v kontekstu estetike. Za tovrstne 'samoizdelane' akterke (v kulturnih poljih) Bourdieu (2010a, str. 89) zapiše, da so ujeti med »tesnobno hiperidentifikacijo in negativnostjo, ki priznava svoj poraz ravno skozi svoj revolt«.

pretenzije, neavtentičnosti, krivde in izdajstva svojega primarnega okolja, npr. izvorne družine, ti občutki pa so lahko podkrepjeni tudi s specifičnimi praksami, klici k redu s strani tovrstnih primarnih intersubjektivnosti, kar se potencialno izpelje tudi v večjo emocionalno distanciranost in bolj ohlapne vezi med poprej tesneje povezanimi akterkami (prav tam). Skratka, na podlagi teh pripovedi, ki pričajo o razkolu habitusa, lahko ugotovimo, da je slednji pogosteje prisoten in intenzivnejši v svojih posledicah, če gre za intenzivne in hitre spremembe v prehajanju med družbenimi prostori, zaradi česar se sheme habitusa neuspešno prilagodijo oziroma se ne zmorejo prilagajati sočasno s premikanjem akterke. Kaže se tudi, da v teh primerih razkol habitusa lahko identificiramo na dveh ravneh:

- 1) raven akterke, katere primarne sheme habitusa so bile oblikovane v primarnem okolju, ki ni enak novim družbenim prostorom in poljem, v katerem se akterka nahaja, tj. raven akterke v relaciji z novimi družbenimi prostori in s polji z drugačnimi pravili igre, ki terjajo sekundarne sheme in ki niso enaka pravilom igre primarnega družbenega okolja (subjektivni razkol akterke med primarnimi in sekundarnimi shemami),
- 2) ter raven akterke z rekonfiguriranimi dispozicijami v relaciji s primarnim in sekundarnim družbenim okoljem: v prvem so prevladujoče tiste sheme, ki so zdaj pri akterki relativno zamaknjene in preoblikovane, kar se mestoma odraža tudi v emocionalni distanciranosti akterke od primarnega družbenega okolja (npr. izvorne družine), v drugem pa tiste sheme, ki jih akterka – zaradi sedimentiranosti primarnih shem – ne zmore udejanjati v polni domačnosti (intersubjektivni razkol med primarnim in sekundarnim družbenim okoljem).

Tovrstne občutke in posledice razcepljenega, razklanega habitusa lahko v tem primeru označimo kot družbene poškodbe družbene mobilnosti, čeravno niso omejene le na primere mobilnosti. Druge podobne študije (Reay, 2005, 2015; Lee in Kramer, 2013) prihajajo do podobnih zaključkov, dodajajo in izpostavljajo pa tudi, da mobilnost ponekod rezultira v družbeni distanciranosti od primarnega okolja (družine, prijateljic) (Lee in Kramer, 2013). Enako lahko zasledimo tudi v Widemanovem leposlovnem delu (avto)biografskega značaja (2005), v katerem obravnava tako svoj življenjski trajektorij (tj. trajektorij nagrajenega in mednarodno priznanega pisatelja) kot tudi življenjski trajektorij svojega brata, obsojenega na dosmrtno zaporno kazen zaradi oboroženega rop. Pri tem ga v prvem, bolj avtobiografskem delu vodi premislek o dejavnikih, ki so njun življenjski trajektorij sooblikovali v popolnoma različne smeri, čeravno sta oba živela v enakem primarnem okolju, močno zaznamovanem z rasno neenakostjo in rasno motiviranim nasiljem, tj. v okolju, v katerem je polje *pragmate* (kot



zadev, stvari, ki jih je možno in treba narediti) (Bourdieu, 2000, str. 211)<sup>83</sup> tako skrčeno, da se edina možna preživetvena strategija zdi 'delikvenca' in kazniva dejanja različnih vrst: »Z lahkoto bi lahko za zapahi pristal jaz, ne ti« (Wideman, 2005, str. 48).<sup>84</sup> V prvem delu nazorno opisuje svoj proces distanciacije, »želeno alienacijo« (prav tam, str. 27) od primarnega okolja in vstopanje v polje, ki je – ravno zaradi primarnega in rasno zaznamovanega habitusa – nemisljivega ali pa vsaj težje zamisljivega značaja, tj. v polje visokega izobraževalnega sistema. To distanciranje je neizogibno vključevalo, kot kažejo tudi zgoraj obravnavane študije, distanciranje na ravni medosebnih odnosov – »Eno izmed meril mojega uspeha je bila distanca, ki sem jo uspel vzpostaviti med nami« (prav tam, str. 27) – pa tudi afektivno ambivalentnost, zaznamovano z občutki krivde, izdajalstva, neavtentičnosti: »Nisem želel, da me razkrinkate kot izdajalca /.../. Bil je strah in prelisičenje in jeza in alienacija; bil je kaos, zevajoča praznost v središču moje biti /.../. Vedel sem, da razpadam /.../. Nisem vedel, čigave oči zrejo nazaj v odsevu ogledala« (prav tam, str. 33). Tovrstna destabilizacija ali pa celo razkol habitusa vključuje – s ciljem vzpostavljanja novega občutka domačnosti v okolju, ki ni po njegovih merah (tj. po merah temnopolte osebe iz revnega geta) – procese discipliniranja, urjenja telesa, urjenja shem zaznavanja, klasificiranja in okusa, ki niso po vzoru shem primarnega habitusa: »Tvoje besede, tvoje kretnje so pripadale jeziku, ki sem se ga učil od-učiti« (prav tam, str. 26). Skratka, vključuje namensko rekonfiguracijo shem, ki pa ne ublaži preloma, razkola na ravni afektov, in sicer tudi zaradi nezdržljivega značaja obeh svetov, za katera so značilne radikalno drugačne sheme zaznavanja in klasificiranja, ki jih ni mogoče živeti sočasno in vzporedno, temveč popolnoma razločeno: »Lažje je spremeniti način, kako hodim in govorim, lažje je biti

---

<sup>83</sup> L. Garratt v bourdieujevskem kontekstu obravnava akumulacijo utelešenega kulturnega kapitala v relaciji z rasializacijo teles, pri čemer se naslanja na Schillingovo konceptualizacijo telesa kot nosilca vrednosti (2005, v Garratt, 2016): telo akterke pomembno oblikuje možnosti in priložnosti v akterkinem življenjskem trajektoriju, ne le v smislu (utelešenih) načinov vedenja oziroma praks (npr. način govora, kretnje in podobno), temveč tudi skozi dokslične (in rasistične) sheme zaznavanja in klasificiranja, ki deprivilegirajo in marginalizirajo določena telesa, prepoznana kot nebela. V tem kontekstu se raztelešenost, odsotnost telesa (*disembodiment*) razkriva kot privilegij določenih (belih, moških, 'funkcionalnih' ipd.) teles.

<sup>84</sup> Čeravno se zdi, da lahko v tovrstnih kaznivih dejanjih izrazito marginaliziranih akterk beremo tudi prakse upora oziroma upiranja proti sistemu, ki intenzivno deluje proti njim, pravzaprav služijo kot mehanizem utrjevanja družbenih hierarhij ter potrjevanja doksličnih shem zaznavanja in klasificiranja (nebele osebe kot agresivne, nasilne, primitivne ipd.). Tudi Wallace (2016) t. i. 'črnski kulturni kapital' obravnava kot nedominantno obliko kapitala in resursov, s pomočjo katerih nebele skupnosti upravljajo z družbenim statusom znotraj lokalne skupnosti. Bourdieu v povezavi z Willisovim delom, ki obravnava delavski razred in zanj značilno predčasno izstopanje iz šolskega sistema (osipništvo), zapiše, da tovrstne prakse sicer uspevajo v namenu (izstop iz izobraževalnega sistema, nedoseganje tistega, kar je konstituirano kot zanje nedosegljivo, tj. učni uspeh), obenem pa dominirane le ponovno »zaklenejo v stanje podrejenosti« (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 82). Dominirane so tako kontinuirano izpostavljene tovrstnim dilemam, katerih rešitve so »z določenega vidika enako slabe« (prav tam, str. 82).

dve osebi kot pa v vsakem od obeh svetov razkriti, kakšna nerodna mešanica šole in doma sem postal. Ko si v Rimu. Različne poteze za različne ljudi« (prav tam, str. 27).

#### 4.2 Destabilizacija in razkol habitusa skozi afektivnost

S takšnimi študijami in (samo)analizami se tako pravzaprav vračamo k Bourdieuevim začetkom, v katerih se je osredotočal na t. i. 'fenomenologijo emocij' (Bourdieu, 2008b), a slednje ni podrobneje vključil v teoretski okvir, ki ga je v veliki meri izdelal s študijami, opravljenimi v Alžiriji. Kljub temu je Bourdieu, kot poudarja M. Scheer (2012), koristen tudi s tega vidika, in to ravno zaradi konceptualizacije prepleta družbenih struktur oziroma objektivnih pogojev in telesa (kot somatizacije objektivnih pogojev, utelešenega habitusa). Slednje ponazarjajo tudi aktualne konceptualizacije kapitala v povezavi z emocijami – t. i. emocionalni kapital<sup>85</sup> – ki jih lahko spremljamo v delih D. Reay (2005, 2015). V obeh delih se D. Reay sicer osredotoča na obravnavo afektivne komponente v povezavi z družbeno mobilnostjo v ambivalenci sramu tako zaradi 'pretiranih' dosežkov kot tudi zaradi venomer 'nedovolj-dobrih praks in dosežkov' (Reay, 2005). Avtorica na podlagi Bourdieueve »ne-avtobiografije« izpostavlja tenzije in konfrontacije med habitusom in poljem, ki se jih Bourdieu v veliki meri loteva ravno preko afektov (2015, str. 10). Pri tem D. Reay še opozarja, da tovrstna psihosocialna obravnava habitusa nikakor ne pomeni, da so partikularni afekti neposredno povezani z akterkami na določenih družbenih pozicijah, pomeni pa potencialno inklinacijo, vzpostavljeno v relacijskosti habitusa, polja in zavzemanja »patologiziranih prostorov« (prav tam, str. 12). Ravno daljša izpostavljenost specifičnim klicem k redu je tista, ki lahko v habitusu poleg oziroma skupaj s samimi shemami zaznavanja in klasificiranja ter oblikovanja telesne hexis sedimentira tudi specifične afektivne elemente, npr. inklinacija k sramu, strahu, nelagodju, pa tudi npr. inklinacije k občutkom vzvišene arogance in upravičenosti, superiornosti. Tovrstni afektivni elementi habitusa v akterkinem družbenem življenju seveda niso niti vseprisotni, nujni niti neizogibni, temveč se lahko pojavijo ali intenzivirajo v specifični

---

<sup>85</sup> D. Reay (2004) emocionalni kapital definira kot emocionalne resurse, na katere se lahko opira otrok v družinskih razmerjih in ki ne nujno sestoji le iz pozitivnih emocij. Pri obravnavanju tovrstnega kapitala se avtorica osredotoča na povezavo slednjega z izobraževalnim sistemom (oziroma učenim uspehom) in na podlagi študij ugotavlja, da ni neposredne povezave med emocionalno investiranostjo starša in otrokovim učenim uspehom. Atkinson (2016) opozarja, da emocionalnega stila oziroma investiranosti (primarno v edukacijsko polje), kljub temu da se neredko prenaša generacijsko (od staršev k otrokom) in da potencialno lahko deluje kot kapital, ki je prenosljiv v polje kulturnega kapitala (npr. preko aktivne vključitve starša/staršev oziroma skrbnic v izobraževalni trajektorij otroka in ki kot tak torej lahko generira profit), ni smiselno obravnavati kot posebne vrste kapital, temveč bolj ali predvsem kot variacijo kulturnega kapitala in v povezavi s spolno delitvijo (skrbniškega) dela (vključujoč investiranost v učno uspešnost otroka) oziroma s spolno zaznamovanim habitusom ter družinskimi razmerji moči.

relacijskosti habitusa in polja, ki s svojimi pravili akterko pozicionira v podrejenosti ali manj legitimni (tudi nelegitimni) pripadnosti polju (pa tudi v superiornih oziroma superiornejših pozicijah), ta pa je izkušena tudi na ravni afekta.

Skratka, družbena pozicioniranost akterke (v družbeni podrejenosti, pa tudi nadrejenosti) vključuje in uokvirja tudi afekte. Povedano drugače, družbena pozicioniranost akterke je (tudi) afektivno obremenjena oziroma obtežena s tem, kar Bourdieu poimenuje kot »strasti podrejenega habitusa« (Bourdieu, 2010b, str. 46). Namreč, vsiljene omejitve, ki skozi habitualizacijo niso prepoznane kot vsiljene, pogosto pa tudi ne kot omejitve, ki so družbeno proizvedene in kot take arbitrarne, kot izpostavlja Bourdieu (prav tam, str. 46), pogosto prevzemajo obliko »telesnih emocij« (npr. sram, tesnoba) *ali* »obliko strasti in čustvovanj« (npr. občudovanje, ljubezen) (prav tam).<sup>86</sup> Tudi ta element obtežitve, ki se sicer neredko kaže in obravnava kot individualizirana 'samoobtežitev', je pogosto spregledan element razteženih kvirovskih teoretizacij, ki afektivne obremenjenosti oziroma afektivne komponente habitusa (Wacquant, 2014a) ne mislijo niti z vidika akterkinega preseganja tovrstnih afektivnih sedimentov (primarnega) habitusa, ki jih lahko mislimo (tudi, a ne zgolj) kot 'paralizatorje' heretičnega delovanja, ki otežujejo samoprepoznavo in samoprepoznavanje v družbeno podrejenem, kot tudi ne z vidika akterkinega življenja v takšnih družbenih pogojih, ki kontinuirano stremijo k intenzifikaciji afektivnih sedimentov primarnega habitusa, torej v pogojih, ki delujejo kot neizogibno prisoten stimuli, v relaciji do katerega so akterke predisponirane, da se nanj odzovejo (na predisponiran način, npr. s sramom, nelagodjem in podobno) (Bourdieu, 2000, str. 138), in ki torej od nje zahteva moč in z-možnost afektivnega samopreseganja in rekonfiguracij afektov tudi, a ne samo s pomočjo rekonfiguracij shem zaznavanja in klasificiranja: »Strasti podrejenega habitusa /.../ niso med tistimi, ki bi se jih dalo

---

<sup>86</sup> V *Moški dominaciji* (2010b) Bourdieu ni jasen pri konceptualiziranju razlike med telesnimi emocijami in oblikami strasti in čustvovanj. Zdi se, da ko govori o telesnih emocijah, primarno govori o emocijah in stanjih z izrazitejšimi manifestacijami na ravni telesnosti (npr. rdečica pri sramu, tresenje, potenje pri strahu); ko pa govori o strasteh in čustvovanju, pa o dlje časa trajajočih emocijah oziroma emocionalnih stanjih z manj izrazito, intenzivno oziroma impulzivno telesno manifestacijo (kar je npr. razvidno v njegovem sklicevanju na *ljubezen*, ne zaljubljenost). Bourdieujevo distinkcijo med telesnimi emocijami in čustvovanji oziroma strastmi lahko potencialno beremo tudi z vidika relacijskosti. Medtem ko se za našete primere telesnih emocij zdi, da so primarno obrnjene 'navznoter' oziroma so bolj intrasubjektivnega značaja, so čustvovanja in strasti eksplicitno intersubjektivnega značaja (ljubezen do –, spoštovanje do –). Slednje ne pomeni, da telesne emocije niso intersubjektivne. Nasprotno, afektivnost je inherentno relacijskega značaja, kar navsezadnje kaže tudi sram, ki je sram pred – (konkretnim drugim, imaginarnim drugim, samim sabo); pomeni pa, da so, četudi nastajajoče v relacijah, bolj usmerjene v samo akterko v smislu samoprepoznavanja, npr. sram kot samoprepoznavanje lastne neprimernosti, nevrednosti, ali kot zapiše E. Probyn (2004, str. 329): »/S/ram /.../ spektakularno pokaže sebstvo v njegovi esencialni ranljivosti – njegovo vsakodnevno odvisnost od bližine drugih, prostorov, rutine, od biografije in zgodovine.«

odpraviti s preprostim naporom volje, utemeljenim v osvobajajoči prebuditvi zavesti« (Bourdieu, 2010b, str. 46).

Rekonfiguracija shem zaznavanja in klasificiranja pomeni tudi rekonfiguracijo vrednostnih sodb, vsebovanih v razmerjih klasificiranja, čeravno tovrstne rekonfiguracije ne nujno popolnoma 'nevtralizirajo' paralizirajočo moč sedimentiranih afektov oziroma terjajo kontinuirano, nikoli zares dokončano rediscipliniranje telesa in afekta ne le na ravni dejansko izkušenega, temveč tudi na ravni *anticipacije* (tj. konstantnega pričakovanja afektivno obremenjenih klicev k redu, ki stremijo k temu, da preko relacijsko konstituiranega afekta repozicionirajo akterko na njej pripadajoči družbeni poziciji) (Dolezal, 2015), saj se »/družbeni red [se] vpiše v telesa preko permanentne konfrontacije, ki je lahko bolj ali manj dramatična, a vedno označena z afektivnostjo in, natančneje, z afektivnimi transakcijami z okoljem« (Bourdieu, 2000, str. 141). V primeru družbenih pozicij akterke, obravnavanih zgoraj, tj. pozicij, ki so označene s t. i. 'dvojno vezjo' (*double bind*), in iz nje izhajajočimi tenzijami, tako porajajo vsaj destabiliziran, če ne že razklan habitus, ki – ravno zaradi elementov kontradikcije – generira tudi trpljenje (prav tam, str. 160). Glede na diverzificirane pogoje oblikovanja habitusa, ki v sodobni družbeni ureditvi, označeni s pluralnostjo lokalnih svetov in mobilnostjo (ne le v smislu družbenorazredne mobilnosti, kot jo obravnavamo zgoraj, temveč tudi v smislu mobilnosti po raznolikih družbenih in geografskih prostorih), se večja verjetnost tovrstnih 'trpljenj', vzporedno s tem pa verjetno tudi adaptacijska moč habitusa zaradi neskladnosti habitusa glede na pogoje njegovega oblikovanja v povezavi s pogoji njegovega praktičnega udejanjanja oziroma aktualizacije. Namreč, tako eni kot drugi so diverzificirani do te mere, da habitus pravzaprav neredko vsebuje določeno stopnjo nekoherence. Ta je sicer lahko realizirana – ravno zaradi negladkosti aktualiziranja habitusa – tudi v smeri dedoksifikacije in kritične refleksije, »ki nima nič skupnega z refleksijo sholastične mislice« (prav tam, str. 162). Je namreč 'praktičnega' značaja v smislu tega, da je bolj dostopna tistim akterkam, ki v družbenem življenju in v njegovih raznolikih igrah zavzemajo medsebojno nekoherentne, nerodne, ambivalentne in kontradiktorne pozicije s čutom za igro, ki je podobnega značaja, zaradi česar se dispozicijam (primarnega) habitusa težje prepustijo na način, kot se jim prepustijo tiste akterke, ki se v relacijskosti habitusa in polja aktualizacije (ki je hkrati tudi polje oblikovanja) počutijo *dovolj* domače, da je potreba po prevpraševanju samih dispozicij, pa tudi prevpraševanju pogojev polja prisotna zgolj v tolikšni meri, da so (adaptacijski) odgovori na tovrstna prevpraševanja že a priori prisotni v polju oblikovanja in aktualizacije.

Če hočemo koherentno obravnavati razklani habitus, je poleg že obravnavanih dejavnikov njegovega nastanka treba vzpostaviti tudi konceptualne razlike med destabiliziranim in razklanim habitusom. Po našem vedenju edini poskus tovrstnih konceptualnih distinkcij lahko zasledimo v delu N. Ingram in J. Abrahams (2016, str. 148) v kontekstu t. i. 'razrednih migracij'. Avtorici (prav tam) namreč izdelata tipologijo 'motenj' habitusa glede na značaj poskusov njihovega 'upravljanja', tj. glede na poskus združevanja raznolikih shem habitusa oziroma glede na enosmerno razreševanje 'krize' habitusa. V skladu s tem razlikujeta štiri tipe habitusa, soočenega z motnjami. V kontekstu 1) enosmernih poskusov restabiliziranja in razreševanja krize oziroma motenj, ki prihajajo ali iz primarnega ali sekundarnega polja v relaciji s habitusom, ločujeta med a) zapuščenim (*abandoned*) habitusom, za katerega je značilno, da se prilagodi strukturirajočim silam sekundarnega, 'novega' polja, in b) utrjenim (*reconfirmed*) habitusom, pri katerem se motnja habitusa izteče preko zavrnitve novega polja in igranja po njegovih pravilih. V kontekstu 2) dvosmernega razreševanja krize pa razlikujeta med t. i. a) pomirjenim (*reconciled*) habitusom, ki akterki omogoča, da uspešno in z občutkom domačnosti, ki ponazarja obvladovanje igre, navigira skozi obe polji, saj so sheme habitusa – kljub opoziciji oziroma njihovi diskrepanci – ustrezno prilagojene oziroma relativno skladne, združljive, tudi s pomočjo reflektiranosti akterke, ter b) destabiliziranim (*destabilised*) habitusom, za katerega velja, da akterka sicer poskuša inkorporirati, združiti raznolike sheme habitusa, a neuspešno (prav tam). N. Ingram in J. Abrahams (prav tam) izpostavita, da je treba misliti in obravnavati različne poteke in 'izteke' razklanega habitusa.

Sam razkol tako ni nujno kontinuirano stanje, temveč predstavlja takšen prelom v življenjskem trajektoriju akterke, ki sicer pomembno zamaje stanje neprevpraševanosti habitualiziranih načinov delovanja, vključno s shemami zaznavanja in klasificiranja, a se lahko izpelje tudi v utrjevanje primarnih shem skozi distanciacijo in zavrnitve pričakovanih rekonfiguracij habitusa, v utrjevanje sekundarnih shem, v porajanje relativno uspešno združenih – sicer raznolikih, celo konfliktnih – shem, lahko pa vodi tudi v trajno stanje razkola. V vsakem primeru pa tovrstna nekoherenca habitusa vsebuje priložnost dedoksifikacije, utemeljene v zasedanju takšne nerodne družbene pozicije, ki je označena z ambivalenco, nedomačnostjo, tudi tujstvom, ki se lahko prelije tudi na prepoznavo samih objektivnih struktur in pravil igre kot *tujih*. V njuni konceptualizaciji (Ingram in Abrahams, 2016) sama afektivna plat sicer ni jasneje obravnavana, kot tudi ne pogoji, ki omogočajo oziroma spodbujajo določene načine razreševanja krize v smeri adaptacije ali kontinuiranega doživljanja razkola, ki se odraža v nezmožnosti akterke vzpostavljati občutek 'biti doma' v specifičnih družbenih prostorih

oziroma poljih. Skratka, porajajo se dodatna vprašanja, predvsem v povezavi med 'upravljanjem' razkola in možnostmi, ki so za tovrstno upravljanje sploh na voljo, pa tudi v povezavi s pojavnostjo destabiliziranega habitusa in njegove izpeljave v razklani habitus, kar je nedvomno povezano tudi z značajem diskrepance med enimi in drugimi shemami oziroma z značajem opozicionalnosti. V primerih družbene mobilnosti gre za diskrepanco ali opozicionalnost med shemami enega ali drugega družbeno-ekonomskega razreda, a oba tipa razredno zaznamovanih shem sta že prepoznana kot obstoječa (čeprav različno ovrednotena, tj. bodisi kot razmeroma superioren bodisi relativno podrejen tip), zaradi česar je prostor manevriranja, navigiranja v in skozi diskrepanco večji. Skratka, ob premislekih o razklanem habitusu in značaju njegovega upravljanja je treba misliti tudi tip opozicionalnosti, ki je v primeru nebinarnih spolnih in seksualnih identitet takšnega značaja, da tovrstni manevrski prostor pomembno zmanjša, saj tega razkola ni mogoče upravljati zgolj v *že-obstoječem*, in sicer ravno zaradi družbeno doksičnega značaja spolnega in seksualnega binarizma.

Pomembna specifika nebinarnih spolnih in seksualnih identitet v povezavi z destabiliziranim ali razklanim habitusom je torej ta, da od akterk terjajo upravljanje z razkolom, ki vključuje upravljanje tudi z opozicionalnostjo v razmerju med *že-obstoječim* (spolni in seksualni binarizem) in *(še-)ne-obstoječim* (nebinarne spolne in seksualne identitete) v smislu odsotnosti družbenega prepoznavanja, kar ne velja v primerih destabilizacije na ozadju družbene mobilnosti. Na ozadju te značilnosti lahko predvidevamo, da je iztek destabilizacije habitusa v pomirjen habitus (združevanje opozicionalnih shem, uspešno vzpostavljanje občutka domačnosti v obeh svetovih) redkejši in otežen, saj je značaj spolnih in seksualnih (binarnih ali nebinarnih) shem zaznavanja in klasificiranja medsebojno izključujoč. Podobno lahko predpostavljamo tudi za zapuščeni habitus, saj spolni in seksualni binarizem nista le značilnost posamičnega polja, temveč sta vseprisotna, integrirana v objektivne strukture, kar pomeni, da ju pravzaprav ni možno zares zapustiti, ter za utrjeni habitus, saj nebinarne identitete a priori preprečujejo utrjevanje binarnih spolnih in seksualnih shem. Tudi na podlagi tega predlagamo, da se prelom v trajektoriju, ki ga avtorici (2016) poimenujeta *razkol* in ki se po njuni konceptualizaciji lahko izpelje v *destabilizacijo* (kot enega izmed tipov razklanega habitusa), poimenujemo ne razkol, temveč destabilizacija (ki se ne nazadnje lahko izpelje tudi v uspešno adaptacijo in združenost raznolikih, konfliktnih shem), s pojmom razklani habitus pa poimenujemo ravno to nemožnost relativne uskladitve, združitve konfliktnih shem ali razrešitve motnje oziroma krize z zavrnitvijo enih ali drugih shem. Predlagamo torej, da se razmerje 'razkol – destabilizirani habitus' (prav tam) preobrne v 'destabilizacija habitusa – razklani

habitus', torej da koncept razklanega habitusa zadržimo za poimenovanje tistih stanj in pozicioniranosti akterke, ki so izrazito označena s takšno ambivalentnostjo, konfliktnostjo, nezdržljivostjo in kontradiktornostjo, ki je – vsaj v določenem obdobju – akterka ne more preseči. Slednje ne pomeni, da razklani habitus ne more biti ublažen ali pa 'zgolj' *živet* na različne načine, tudi na primer po vzoru Widemanovega (2005, str. 27) 'različne poteze za različne ljudi', tj. z vzporednim in medsebojno ločenim življenjem opozicionalnih shem, ki so medsebojno izključujoče (ali eno ali drugo), pa tudi s kontinuiranimi, stalno prisotnimi konfrontacijami, ki pa samega razkola ne razrešijo, temveč ga lahko celo intenzivirajo, saj doksičnim, družbeno prevladujočim shemam ni moč ubežati.

Skozi tovrstne študije se kaže pomen afektivnosti v formiranju in transformiranju habitusa, pa tudi pomen intersubjektivnosti, iz katerih akterka izhaja in v katere – po transformacijah in deviacijah iz družbeno predvidenega trajektorija – vstopa in iz katerih tudi izstopa. Ob tem velja dodati, da sam razkol, čeravno se skozi tovrstne študije morda kaže ravno obratno, ne nujno predstavlja zgolj izkušnje, doživete kot negativne, na kar opozarjata N. Ingram in J. Abrahams (2016, tudi Bourdieu, 2000, str. 155). Sam razkol oziroma destabilizacija habitusa namreč lahko pomeni tudi prostor (akutne) refleksije ali vsaj spodbujanja k njej<sup>87</sup> tako na relaciji s primarnim družbenim okoljem in njegovimi pogoji, ki so pomembno uokvirili proces formiranja primarnega habitusa, kot tudi na relaciji s preostalimi družbenimi prostori z raznolikimi pogoji in pričakovanimi dispozicijami oziroma z družbenim univerzumom kot takim. Skratka, tovrstne destabilizacije ne gre a priori obravnavati kot *zgolj* negativno izkušnjo, temveč tudi kot potencialnost ustvarjanja razpoke v sicer relativno nepreizpraševanem doksičnem oziroma kot potencialni prostor izgrajevanja nečesa novega, alternativnega, heretičnega. V obravnavanih primerih razklanega oziroma destabiliziranega habitusa se – čeprav redko neposredno – izpostavlja tudi element, za katerega se zdi, da je pravzaprav v središču razkola oziroma destabilizacije, tj. element prepoznavanja, vključno s samoprepoznavanjem, ki je vedno tudi že prepleten s praksami. Namreč, občutki neavtentičnosti, nelagodja, krivde, izdajalstva, sramu in podobno pravzaprav kažejo na specifično aplikativnost shem zaznavanja in klasificiranja, ki nikoli niso usmerjene le 'navzven', temveč tudi 'navznoter', k akterki sami (v relaciji s poljem oziroma družbenim prostorom). Akterka tako na svoje okolje, pa tudi nase aplicira sheme (samo)zaznavanja in (samo)klasificiranja, formirane v primarnem okolju ob zavedanju trka

---

<sup>87</sup> Kot izpostavi tudi Bourdieu (2013), je tovrstna kriza nujni pogoj refleksije, ki pa še ne pomeni nujno formiranja kritičnega diskurza oziroma alternativnih, heretičnih praks delovanja. Skratka, bistveni pomislek, na katerega bomo (tudi) s pomočjo raziskovalnega dela skušale odgovoriti v nadaljevanju, je pomislek o pogojih realizacije tovrstne 'krize' v heretičnost akterke (tudi v Morrin, 2016).

tovrstnih shem v relaciji s tistimi družbenimi prostori, polji, ki po pravilih igre in specifičnih shemah niso enaka specifikam primarnega družbenega okolja. Zavedajoč se diskrepance med enim in drugimi shemami ter pravili, pričakovanimi, želenimi, zahtevanimi praksami in aktualiziranimi, realiziranimi praksami, se akterka težko počuti 'domače' v svetu, ki ni narejen po njenih merah, na družbeni poziciji, ki ji ni bila 'usojena', in ta odsotnost občutka domačnosti v tem svetu oziroma v teh svetovih je pravzaprav izpeljana iz trenutkov in procesov zaznavanja in klasificiranja, vključno s trenutki in procesi samozaznavanja in samoklasificiranja, skratka, s prepoznavanjem.

Zdi se, da je razkol habitusa tesno povezan s tistimi družbenimi situacijami, pozicijami, procesi, v katerih se legitimna, družbeno prepoznana pripadnost določenemu polju, prostoru, postavi pod vprašaj, kar razkol habitusa povezuje s procesi družbenega prepoznavanja oziroma njegove odsotnosti, pa tudi s procesi napačnega družbenega prepoznavanja, v katerih pomembno vlogo igrajo tako dominantne, doksične sheme zaznavanja in klasificiranja kot tudi sheme (samo)zaznavanja in samo(klasificiranja), ki od njih odstopajo. Lahko rečemo, da v primeru razklanega habitusa trčijo subjektivne sheme zaznavanj in klasificiranj, ki so 'napačnega', konfliktnega ali celo kontradiktornega, opozicionalnega značaja glede na prevladujoče (doksične) sheme, sooblikovane v relaciji z objektivnimi strukturami oziroma pogoji. Skozi trk shem se določene akterke konstituira kot nelegitimne pripadnice določenih družbenih okolij, prostorov (ali celo družbenega univerzuma kot takega) zaradi 'neustreznosti' subjektivnih shem oziroma subjektivnega habitusa v relaciji z družbenimi prostori in družbenimi kategorijami (kot velja za primere družbene mobilnosti, npr. specifičen habitus ekonomsko privilegirane razreda, izoblikovan v pogojih odsotnosti materialne nujnosti itd.) oziroma družbeni univerzum kot tak (kot velja za primere nebinarnih spolnih in seksualnih identitet glede na objektivne pogoje, izrazito zaznamovane s cisnormativnostjo, vključno s spolnim binarizmom, in heteronormativnostjo, vključno s seksualnim binarizmom). V nadaljevanju tako koncept razklanega habitusa nadgrajujemo z družbeno rekognicijo oziroma (nasilno) odtegnitvijo slednje v primerih diskrepance, trka med doksičnimi in heretičnimi shemami samozaznavanja in samoklasificiranja. Razklani habitus tako mislimo v povezavi z družbeno rekognicijo z namenom obteženega obravnavanja vsakdanjega življenja akterk z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami, katerih subjektivne sheme habitusa so, kar se tiče spola in seksualnosti, heretične do te mere, da niso prepoznane kot družbeno obstoječe in možne, kar neizogibno vodi v odtegnitev družbenega prepoznavanja akterk s pričujočimi identitetami. Medtem ko gre v primerih destabiliziranega ali razklanega habitusa v kontekstu družbene



mobilitnosti primarno za vprašanje družbenega prepoznanja *legitimnosti* pripadnosti določeni družbeni kategoriji (npr. specifičnemu razredu, ki ni razred primarnega okolja), gre v primerih nebinarnih spolnih in/ali seksualnih identitet tudi (ali pa celo primarno) za vprašanje družbenega prepoznanja legitimnosti samega obstoja in *obstoja* kot takega.

#### 4.3 Destabiliziran in razklan habitus ter družbeno prepoznanje

Glede na zgornje obravnave in razdelave Bourdieujevega manj znanega koncepta razklanega habitusa v nadaljevanju obravnavamo pomen družbenega prepoznanja oziroma rekognicije v povezavi z obstoječimi shemami zaznavanja in klasificiranja. Medtem ko so nam prejšnja poglavja tega dela služila za razjasnjevanje in izčiščevanje teoretskih orodij (Bourdieujevega in bourdieujevskega konstruktivističnega strukturalizma), se v tem in naslednjih podpoglavjih osredotočamo na akterke z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami, katerih življenje bomo obravnavale preko do sedaj razdelanih konceptov s poudarkom na konceptu destabiliziranega in razklanega habitusa, s pomočjo katerih lahko življenje akterk mislimo kot obteženo z družbenimi strukturami, objektivnimi pogoji, pa tudi v relaciji s shemami zaznavanja in klasificiranja, oblikovanimi z njimi, vključno s telesno hexis in afektivno komponento, značilnimi za subjektivni habitus. Upoštevajoč Bourdieujev manko v teoretskem obravnavanju družbenega prepoznavanja, z njegovimi redkimi premisleki in namigi v to smer, se pri nadgradnji opiramo na teorije rekognicije, v katerih izstopajo predvsem dela Honneth in N. Fraser, pa tudi L. McNay. Bourdieu se vprašanja družbenega prepoznavanja sicer loteva v podpoglavju *The question of justification* v *Pascalian meditations* (2000, str. 237–240) v kontekstu t. i. 'odtujenega časa', ki označuje vsakdanje življenje dominiranih oseb, za katere zapiše, da so 'dolžne' čakati na spremembe, udejanjane s strani dominantnih, skupaj z vso tesnobljivostjo, izhajajočo iz pričakovanj, in ne-verjetnostjo njihovih zadovoljitev.<sup>88</sup> Razmerje

---

<sup>88</sup> Kljub temu da Bourdieu koncept *amor fati* (2010b), ljubezen do svoje družbene usode, ljubezen do neizogibnega, prepleta z relativno skladnostjo med subjektivnimi shemami, vključujoč pričakovanja, in objektivnimi pogoji, vključno z verjetnostmi nerealizacije pričakovanega (tj. ljubiti, želeli, pričakovati tisto, kar je najbolj verjetno), ki vnaprej izključuje pre-drzna poseganja po tem, kar se glede na družbeno pozicioniranost, pripadnost družbeni kategoriji zdi nedosegljivo (a je tudi ali pa s pomočjo ustreznih resursov in podpore predvsem nedotakljivo, kar ne izključuje nedosegljivosti: nekaj je lahko na *dosegu* 'roke', a kljub temu nedotakljivo), v tem primeru ne gre za neskladje na Bourdieujevi strani s tem, ko izključuje tovrstno stabilnost anticipacije v primeru dominiranih, saj se v primeru 'odtujenega časa' referira na tiste družbene pozicije in kategorije, ki so izrazito marginalizirane oziroma marginalizirane, deprivilegirane do te mere, da na verjetnosti utemeljeno anticipiranje, vključno z anticipacijo družbenih – individualiziranih – tveganj, postane nemogoče: »/A/bsolutna moč je moč vzpostavljanja same sebe kot nepredvidljive – in moč zanikanja drugim kakršne koli zmožnosti predvidevanja« – gre sicer za ekstrem, ki – kot izpostavlja Bourdieu – ni realizirajoč, ponazarja pa moč 'upravljanja' s časom (oziroma igre čakanja) (2000, str. 228).

med dominiranimi in dominantnimi je označeno z izrazito negotovostjo na strani prvih, ki pa ni negotovost človeške eksistence kot take, temveč negotovost »partikularne, singularne eksistence« (prav tam, str. 237). Razmerja moči so označena z vprašanjem 'upravičenega' obstoja, z vprašanjem »občutka upravičenosti njene eksistence, kot je« (prav tam, str. 237). Slednjega podeljujejo ali odtegujejo druge družbene akterke, kar pomeni, da je sama relacijskost tista, ki je polna negotovosti, ranljivosti. Tem pa so še posebej izpostavljene marginalizirane družbene kategorije, in sicer ravno zaradi njihove distanciranosti od pozicij družbene moči, ki omogoča uokvirjanje doksičnih in družbeno prevladujočih shem (zaznavanja in klasificiranja), s katerimi se asimetrična razmerja moči – in s tem tudi deprivilegiran položaj teh kategorij – reproducirajo. S pozornim branjem zapisa »eksistence, kot je« (*in existing as he or she exists*) (prav tam) vidimo, da je pod vprašajem in v položaj negotovosti, nestabilnosti postavljen predvsem *način* eksistiranja – tisti način eksistiranja, ki je sicer nujno potreben za reprodukcijo asimetričnih razmerij moči (položaj podrejenih, dominiranih), ki pa je ravno zaradi tovrstne pozicioniranosti neprenehoma postavljen pod vprašaj, a ne v smislu prepraševanosti, kritične refleksije, temveč v smislu prepraševanja legitimnosti tistih, ki te marginalizirane pozicije zasedajo in katerih legitimnost je skozi doksične sheme zaznavanja in klasificiranja vedno 'okrnjena', nikoli popolna.

Eksistenca je tako sicer prepoznana, a kot *manj*-vredna, *manj* ali celo *komajda* legitimna ali pa legitimna pod določenimi pogoji oziroma legitimna z *zadržkom*. Povedano drugače, načini eksistiranja niso univerzalno legitimni (in legitimizirani), upravičeni, temveč so sama razmerja dominacije, izhajajoča iz prevladujoče di-vizije sveta, tista, ki neenakomerno razporejajo, distribuirajo legitimnost eksistence ter ustvarjajo t. i. hierarhijo vrednosti in nevrednosti (*unworthiness*) (Bourdieu, 2000, str. 241), pri čemer je sama distribucija legitimnosti nedvomno povezana tudi z institucionaliziranimi procesi in mehanizmi prepoznavanja legitimnosti. Kot izpostavi tudi Bourdieu, v odsotnosti *popolne* avtoritete s celovito močjo podeljevanja eksistence se vprašanje upravičenosti eksistence-kot-je odpira predvsem v relacijskosti akterke, v njihovih sodbah, ki so sodbe, utemeljene v družbeno prevladujočih shemah zaznavanja in klasificiranja oziroma kategoriziranja – *katagorein* kot javne obtožbe (Bourdieu, 1991, str. 121) – oziroma poimenovanja, ki so pravzaprav neizbežna in okrepljena z institucionaliziranimi (oficializiranimi) elementi prevladujoče resnice o svetu (vizije), vključno z njenimi delitvami (divizijami): »Ni vprašanja o možnem izstopu iz iger, v katerih sta na kocki simbolno življenje in simbolna smrt,« iz iger, ki se začnejo s pripisom in prepoznavanjem identitete, ki je tudi že prepoznanje večje ali manjše legitimnosti eksistence družbene kategorije (razred, etnična

pripadnost, spol, rasa) (Bourdieu, 2000, str. 238), vključno s podeljevanjem negativnega simbolnega kapitala, ki doleti t. i. »stigmatizirane izobčenke [*pariah*]« (prav tam, str. 241). Ravno podeljevanje (negativnega) simbolnega kapitala oziroma manjše (ali celo ne-) legitimnosti eksistence je tisto, ki ga Bourdieu izpostavi kot eno izmed najbolj neenakih in najbolj krutih distribucij, neločljivo prepletenih s podeljevanjem družbene pomembnosti in razlogov za življenje (prav tam): »N/i hujše razlastitve, ni hujše prikrajšanosti, kot je tista, ki doleti poraženke v simbolnih bitkah za prepoznanje, za dostop do družbeno prepoznanega družbenega bitja, na kratko, za dostop do človeškosti.« Prepoznanje družbene eksistence, ki je prepoznanje človeškosti, je tisto, ki ustvari akterko in jo povzdigne iz nezakonite eksistence – a ne brez cene, saj tovrstno prepoznanje od akterke terja, kot smo videle že v drugem poglavju, tudi podreditev s prepoznanjem podeljenih dolžnosti *biti na določen način*, ki pritičejo specifičnim kategorijam (prav tam).

Bourdieu pomena tovrstnega družbenega prepoznanja, katerega potencialna odtegnitev je po njegovem tako bistvenega pomena za življenje akterk, ne pojasni podrobneje. Za podrobnejšo obravnavo se zato obračamo k teoretičarkam in teoretikom rekognicije, pri katerih izstopajo dela Honnetha (1995), ki se naslanja na zgodnjega Hegla v kombinaciji z Meadovim pragmatizmom. Honneth (prav tam) razlikuje med tremi tipi intersubjektivne rekognicije, tj. ljubezen, pravice in solidarnost. Za vsak posamični tip je značilno, da rekognicija teče po specifičnem 'mediju' (v specifični intersubjektivnosti), omogoča specifični tiprelacije do jaza in vzpostavlja specifičen potencial moralnega razvoja (prav tam, str. 95). Prvi tip rekognicije, dosegljive skozi ljubezen, je tako zamejen v primarne odnose, za katere je značilna močna emocionalna povezanost,<sup>89</sup> za doseganje tovrstne intersubjektivne rekognicije pa je bistvenega pomena to, da je akterka (v skladu s teorijo objektnih relacij in glede na razvojno pot izpostavlja predvsem otroka) v tovrstnih odnosih deležna zanesljive ljubezni. To ji omogoči, da vzpostavi zaupanje v zagotavljanje oziroma zadovoljevanje lastnih potreb, kar je po Honnethu (prav tam) ključnega pomena za to, da se akterka prepozna kot neodvisna akterka edinstvene vrednosti in pomena v odnosih z drugimi; ravno ta edinstvena vrednost je tista, ki zagotavlja zadovoljevanje njenih potreb, na podlagi česar se razvije tudi njeno zaupanje vase. Tovrstna intersubjektivna rekognicija, skozi katero se razvije osnovno samozaupanje, je tako pogoj doseganja preostalih dveh tipov rekognicije (pravice, solidarnost) kot tudi (psihološki) pogoj za razvoj z njima povezanih odnosov do jaza. Namreč, drugi tip intersubjektivne rekognicije – pravno

---

<sup>89</sup> Pri analizi tega tipa intersubjektivne rekognicije se Honneth opira na Winnicottovo teorijo objektnih odnosov (Honneth, 1995).

prepoznanje oziroma pravice – predstavlja samoprepoznavo akterke kot pripadnice določene skupnosti, tej pripadnosti pa pritičejo tudi določene pravice in dolžnosti, ki jih akterka lahko uveljavlja in uporablja le v primeru, da skozi pripadnost skupnosti, ki je pravno prepoznana, razvije prepoznavo same sebe kot moralno odgovorne akterke. Pravno priznani status tako akterki omogoči razvoj samospoštovanja oziroma: »Življenje brez individualnih pravic za pripadnico družbe pomeni, da nima možnosti za razvoj samospoštovanja« (prav tam, str. 119), saj je razvoj slednjega pogojen s tem, da si oseba »zasluži spoštovanje vseh drugih« (prav tam, str. 119). Za popoln razvoj 'neizkrivljenega' odnosa do jaza, manifestiranega v pozitivnem odnosu do lastnih konkretnih značilnosti in sposobnosti oziroma v pozitivnem prepoznavanju (vrednosti) lastne različnosti, pa je potrebno še doseganje tretjega tipa intersubjektivne rekognicije, tj. solidarnost oziroma družbena prepoznavna vrednosti akterke. Bistvenega pomena za doseganje slednje je *skupna usmerjenost* h kolektivnim vrednotam (prav tam). Honnethovo delo (1995), ki je z vidika teorij rekognicije temeljnega pomena, smo s tem na kratko povzele, nadaljnjo razdelavo njegovega dela pa v nadaljevanju združujemo s kritično analizo njegovih teoretskih nastavkov, saj lahko kljub krajšemu povzetku v njem že razločimo in identificiramo ne le šibke, temveč tudi izrazito problematične točke pomena in razvoja družbenega prepoznanja. Eden bolj problematičnih nastavkov njegovega dela je denimo redukcija odsotnosti družbenega prepoznanja (v vseh treh oblikah) na nespoštovanje (*disrespect*),<sup>90</sup> ki ga natančneje definira kot »specifično ranljivost ljudi, izhajajoča iz medosebne odvisnosti individualizacije in rekognicije« (prav tam, str. 131) oziroma kot »psihološko poškodbo subjekta« (prav tam, str. 132), ki – na drugi strani – deluje tudi kot pomemben generator družbenih uporov. Na tej točki izstopijo (vsaj) naslednje težave, in sicer:

1. tovrstna 'ranljivost', izhajajoča iz relacijskosti akterke, je, kot opozarja Butler (1996), univerzalna in konstitutivna značilnost, in ne specifika določenih subjektov,<sup>91</sup> in kot

---

<sup>90</sup> Vključno s prvim tipom rekognicije, tj. z ljubeznijo, kjer je odsotnost rekognicije obravnavana kot oblika nespoštovanja na ravni fizične integritete osebe, vključno s preprečevanjem samostojnega odločanja o lastnem telesu, npr. preko posilstva, mučenja ipd. Označiti tovrstni pojav kot obliko 'nespoštovanja' je v najboljšem primeru popolnoma zgrešeno in nesenzibilno, v najslabšem primeru pa nasilno. Podobne zdrse lahko zasledimo tudi v obravnavanju pomena doživetega 'nespoštovanja' za razvoj različnih odnosov do jaza akterke. Kot smo videle zgoraj, doseganje intersubjektivne rekognicije v primarnih odnosih pogojuje tako doseganje samoprepoznavanja kot moralno odgovorne akterke kot tudi samoprepoznavanja vrednosti lastnih značilnosti in sposobnosti. Na podlagi tega lahko honnetovsko izpeljemo, da akterke z izkušnjami nespoštovanja v primarnih odnosih, npr. z izkušnjo posilstva, ne z-morejo delovati kot moralno odgovorne akterke niti ne z-morejo razviti pozitivnega odnosa do same sebe.

<sup>91</sup> J. Butler (1996) ranljivost obravnava v kontekstu konstituiranja subjekta, ki je neizogibno družben in določen z družbenimi pogoji, ki si jih subjekt ni izbral: »Nisem le že v rokah druge, preden lahko začnem delati s svojimi rokami, sem tudi že v rokah institucij, diskurzov, okolja skupaj s tehnologijami in življenjskimi procesi« – samosuverenost jaza je iluzija, subjekt je formiran v matrici relacij (Butler, 2015, str. 7).

taka še ne pomeni nujno niti nespoštovanja, kot ga definira Honneth, še manj pa odsotnost družbenega prepoznanja;

2. redukcija odsotnosti družbenega prepoznanja – honnetovsko obravnavanega kot nespoštovanje – na *psihološko* poškodbo subjekta, ki preprečuje subjektovo samorealizacijo, tj. redukcija družbenih dinamik prepoznavanja in neprepoznavanja na psihologizirano in individualizirano raven, ter
3. obravnava nespoštovanja ter iz njih izpeljanih afektivnih momentov in stanj kot (možnih) generatorjev oziroma motivatorjev družbenih uporov.

V nadaljevanju se osredotočamo na zadnji dve točki, ki sta pravzaprav vsebinsko povezani in se medsebojno utrjujeta. Namreč, Honneth (1995) se pri obravnavi rekognicije in njenega pomena v družbenem življenju primarno osredotoča na individualno akterko, vključno z njenimi relacijami do pomembnih drugih (z vidika zadovoljevanja temeljnih potreb), do skupnosti (z vidika prepoznavanja pripadnosti kot legitimne) in družbe (z vidika kolektivne solidarnosti). Pomen intersubjektivnosti je vsekakor treba prepoznati, a ga obenem tudi misliti na ozadju družbenih struktur oziroma objektivnih pogojev, vključno, a ne samo s pravnimi mehanizmi in pravnimi statusi. Ker se Honneth primarno osredotoča na raven intersubjektivnosti, tudi odsotnost rekognicije misli zgolj v istem kontekstu oziroma v kontekstu individualnih – psiholoških, ne pa tudi materialnih – posledic tovrstnega neprepoznavanja, ki ga nerodno poimenuje 'nespoštovanje'. Njegov teoretski okvir bojev za intersubjektivno rekognicijo s tega vidika lahko mislimo kot primer 'družbeno breztežne' teorije (McNay, 2014), ki odmisli družbeno vzpostavljen značaj asimetričnih razmerij moči, kar je opazno predvsem v njegovi linearni konceptualizaciji 'razvojnega modela' odnosa do jaza v povezavi s tipi rekognicij v različnih relacijah akterke (v intimni sferi, v relaciji z državo in v relaciji s skupnostjo), kot da je družina svet, povsem ločen od države in skupnosti oziroma širše družbenega, in kot da – če hipotetično prevzamemo trditev o pomenu ljubezni kot tipa rekognicije, ki tlakuje pot oziroma vzpostavlja možnost legalni in statusni rekogniciji – je družina tisti svet, ki je odgovoren za 'nespoštovanje', misrekognicije akterke v odnosu z državo in skupnostjo (McNay, 2008a). Takšna razteženost onemogoča poglobljen vpogled v to, koliko je odsotnost rekognicije pravzaprav družbeno proizvedena (in ne izvirajoča iz primarnih emocionalno tesnih odnosov). To otežuje tudi Honnethova (1995) rigidna usmeritev h *kolektivnim* vrednotam, katerih *sprejemanje* je, kot smo ugotovile zgoraj, temeljnega pomena za solidarnost in razvoj pozitivnega odnosa do lastnih značilnosti in sposobnosti, ki so utemeljeno pozitivno prepoznane do tiste mere, da prispevajo k »realizaciji družbenih ciljev«

(prav tam, str. 122). Glede na normativen značaj Honnethovega dela (prav tam) je tovrstna obravnava doseganja rekognicije problematična, saj pravzaprav predpostavlja konformnost z družbeno prevladujočimi normami in vrednotami, kjer se vrednost akterke veča premosorazmerno z njeno konformnostjo in prispevkom k reprodukciji kolektivnih 'družbenih ciljev'. Zdi se, da ko akterka 'uspešno' (torej v konformnosti) prispeva k reprodukciji in doseganju kolektivnih ciljev, pridobi spoštovanje vseh, kar je pogoj za razvoj samospoštovanja: temelj univerzaliziranega spoštovanja je pravzaprav konformnost. V njej tako lahko beremo paradoksnu normativno težnjo k reprodukciji obstoječega družbenega reda kot takega, tudi preko asimilacije, normalizacije in podreditve vseh tistih 'psihološko poškodovanih' subjektov 'kolektivno' (partikularno, nikakor pa ne univerzalno) definiranim vrednotam in 'ciljem' z namenom doseganja intersubjektivnega in družbenega prepoznanja, ki ga v aktualni družbeni ureditvi (še) ne uživajo.

S psihologizirano in individualizirano obravnavo problema odsotnosti oziroma odtegnitve družbene in intersubjektivne rekognicije ter z redukcijo njegovega pomena na 'psihološko poškodbo' subjekta Honneth tudi spregleda dimenzijo materialnega, ki je ne gre ločiti od problema rekognicije. Nanjo opozarja N. Fraser (1997, 2000), ki v svojih delih obravnava razmerje med rekognicijo in redistribucijo, pri čemer prva zadeva vprašanje nepravilnosti *napačnega* prepoznanja (vprašanje misrekognicije), druga pa vprašanje nepravilnosti distribucije (materialnih resursov, tj. vprašanje distribucije oziroma redistribucije). N. Fraser ob tem – kljub nekaterim različnim razumevanjem njenih del<sup>92</sup> – eksplicitno izpostavlja, da sta problema redistribucije in rekognicije prepletene ter se v učinkih prelivata drug v drugega (tj. nepravilnost rekognicije se lahko odraža v nepravilnosti redistribucije in obratno). Pomemben korak k nadgradnji problema družbene rekognicije, ki močno umanjka pri Honnethu (1995), je avtoričina obravnava rekognicije kot napačne rekognicije – misrekognicije, kar lahko beremo tudi kot nemožnost popolnoma odsotne družbene rekognicije. Določena rekognicija je v družbenem življenju sicer neizogibna – ni možno obstajati izven shem zaznavanja in klasificiranja –, ni pa nujno 'ustrezna' (glede na akterkino samoprepoznavanje), kar pomeni, da je nepravilnost rekognicije pravzaprav primarno problem *nepravilnosti napačne rekognicije*, in to zato, kot izpostavi N. Fraser (1997, str. 280), ker je nepravilnost rekognicije utemeljena v »institucionaliziranih vzorcih interpretacije in evaluacije, ki individuum konstituirajo kot

---

<sup>92</sup> Eno izmed takšnih branj lahko pripišemo tudi J. Butler (1998), ki ji očita, da seksualno zatiranost obravnava kot 'zgolj' kulturno in kot tako manj materialno, manj realno v primerjavi z razrednim zatiranjem in izkoriščanjem. N. Fraser se na njene očitke odzove v članku, objavljenem leta 2000 v *New Left Review*.

nevrednega spoštovanja ali cenjenja [*esteem*]]« in iz njih tudi izpeljana. Napačna rekognicija je primarno institucionalizirano družbeno razmerje, in ne psihološka poškodba, in kot taka v svojih učinkih ne ostane omejena le na simbolno raven, temveč je materializirana skozi institucije, družbene prakse in delovanja, vključno z utelešenim habitusom (prav tam; McNay, 2008a).<sup>93</sup> Slednje ne pomeni, da kakršno koli izpostavljanje in obravnavanje tovrstnih učinkov na ravni psiholoških dimenzij misrekognicije nujno pomeni tudi že psihologizacijo, prelaganje odgovornosti na akterko (z že pripravljenim odgovorom na te psihološke 'poškodbe' – s krepitvijo 'rezilience')<sup>94</sup> in redukcije na identitetne politike, če jih obravnavamo kot družbeno proizvedene učinke misrekognicije (Lister, 2007). Na pomen in problem *napačne* rekognicije opozarja tudi McBride (2013, str. 41): »Kar šteje, ni toliko to, koliko so pogoji rekognicije univerzalni ali partikularni, temveč ali so ti pogoji tisti, v katerih želi akterka biti prepoznana, in ali so takšni, da akterko kot tako lahko prepoznavajo tudi drugi.«

---

<sup>93</sup> N. Fraser (2000, str. 107) prepoznava porast in intenzifikacijo gibanj za »rekognicijo razlik« ob hkratnem slabljenju bojev za redistribucijo. Razmerje med enimi in drugimi obravnava z vidika dveh težav, in sicer z vidika 1) problema pretiranega poudarjanja enega izmed dveh zgoraj omenjenih vprašanj, t. i. *displacement*, s čimer označuje marginalizacijo, zaobidenje bojev za redistribucijo; in z vidika 2) problema reifikacije, ki ga pripiše bojem za rekognicijo, ki spodbujajo separatizem in reificirajo družbenoskupinske identitete. Kot vir obeh problemov označi prevladujoče boje za rekognicijo, ki so identitetno osnovani. V izogib oziroma za preseganje obeh problemov, povezanih z identitetnimi boji za rekognicijo, predlaga rekonfiguracijo slednjih v boje za rekognicijo na osnovi *statusne* podrejenosti, v katerih je vprašanje misrekognicije obravnavano kot statusno vprašanje: »M/isrekognicija ne pomeni razvrednotenja in deformacije skupinske identitete, temveč družbeno podrejenost« (prav tam, str. 113). To naj bi akterkam v boju za rekognicijo omogočalo naslavljanje institucionaliziranih vzorcev. Iz njenih argumentov sicer ni moč jasno razbrati, kako in zakaj k temu ne prispevajo tudi identitetne politike oziroma katera je poglobljena točka distinkcije med identitetnimi in statusnimi oblikami bojev. Fraser sicer zapiše, da je poglobljena točka statusnega modela to, da »se ne ustavi pri identiteti, temveč išče tudi institucionalne rešitve za institucionalno škodo« (prav tam, str. 116). Zdi se torej, da N. Fraser širše strateško polje pripiše statusnemu modelu (ki si med drugim, ko/če je to ustrezno, prizadeva tudi za nevtralizacijo razlik med identitetami), čeprav slednje – zagotovo vsaj mestoma – velja tudi za identitetne politike (npr. nevtralizacija razlik v kontekstu asimilacije aktualnih gejevskih in lezbičnih gibanj na Zahodu), obenem pa pri statusnem modelu izpostavi to, da targetira institucionalizirane vzorce, ki reproducirajo družbeno podrejenost določenih skupin. Na kratko, statusni model naj bi prispeval ne k reifikaciji skupinskih identitet, temveč k doseganju enakopravnega statusa akterk v interakciji – ni pa povsem jasno, kako pristopiti k doseganju tega statusa mimo ali izven identitete, saj sta ravno družbeni pripis identitete in (mis)rekognicija tista, ki v relaciji z družbenimi strukturami, objektivnimi pogoji – ali institucionaliziranimi vzorci – vzpostavljata 'institucionalne škode' na ravni vsakdanjega življenja akterk oziroma podrejen družbeni 'status'. Na tem ozadju se odpira vprašanje, ali se naslavljanje institucionaliziranih vzorcev izključuje z identitetnimi politikami. Ali niso s tega vidika določene identitetne politike, ki prepoznavajo institucionalizirani značaj identitet, že politike po statusnem modelu (in kdaj lahko rečemo, da identitetne politike prepoznavajo tovrstni značaj identitet, kdaj pa ostajajo zgolj na ravni reifikacije identitet in kdaj igrajo 'identitetno igro' ravno zaradi tega, ker je identiteta v dvojnem smislu, tj. kot družbeno proizvedena in kot identiteta akterke, tista, ki omogoča govor o življenju institucionalnih škod)? Morebiti je v tem kontekstu bolj smiselno kot k izumljanju novih konceptov in modelov težiti k dekonstrukcijam identitetne politike, tj. k dekonstrukciji, ki bo obenem izpostavljala tako družbenost in institucionaliziranost, pa tudi (potencialno) političnost identitet, torej tudi moč mobilizacije in emancipacije identitetnih pozicij. S tem se morebiti tudi izognemo zapadanju v pojave in situacije, v katerih so identitetne politike 'umazani' koncept na ravni teorij in 'umazana' oblika političnega delovanja glavni krivec tako za nemožnost širše mobilizacije v bojih za enakopravnost, kot tudi glavni krivec (ali eden izmed njih) za intenzifikacijo konservatizma in radikalizma.

<sup>94</sup> Za rezilienco kot odgovor na 'ranljivost' akterke gl. tudi S. Bracke (2016).

Naslednji problematični korak pri Honnethu (1995), ki smo ga izpostavile zgoraj v tretji točki, je prehitropoteznost pri razmisleku o 'psiholoških poškodbah' subjekta, izhajajočih iz 'odsotne' rekognicije oziroma tega, kar N. Fraser (1997) poimenuje kot misrekognicijo, v povezavi s potencialnostjo delovanja v smeri družbenih sprememb. Namreč, kot zapiše Honneth (1995, str. 136), afektivna stanja, za katera presoja, da spremljajo stanja odsotnosti družbene rekognicije (npr. sram, jeza, bolečina, ogorčenje), lahko delujejo kot motivator in generator akterkinega delovanja v smeri družbenih sprememb oziroma intervencij v obstoječi status quo: »/K/ako je možno, da je izkušnja nespoštovanja v afektivno življenje človeških subjektov usidrana na način, da lahko zagotovi motivacijsko silo za družbeni upor in konflikt, za boj za prepoznanje« (prav tam, str. 132)? Sicer drži, da je Honneth pri oblikovanju teze previden do te mere, da jo ohranja na ravni možnega ('lahko zagotovi'), drži pa tudi, da je premislek o pogojih realizacije te potencialnosti zreduciran na zaključni stavek relevantnega poglavja, v katerem izpostavi pomen kulturno-političnega okolja, ki mora vsebovati sredstva artikulacije družbenega gibanja za realizacijo afekta kot mobilizatorja, saj družbena gibanja omogočijo 'prevod' izkušnje nespoštovanja v družbeno uporništvo.

Z vidika političnega delovanja (oziroma nezmožnosti slednjega) še posebej izstopa zagata v povezavi z drugim tipom rekognicije (pravice, podeljene na podlagi pripadnosti skupnosti oziroma družbi), saj slednja pogojuje samospoštovanje, na osnovi katerega se akterka zaveda, da ji določene pravice sploh pripadajo, iz te točke pa ni jasno, kako se sploh lahko oblikujejo družbena gibanja in njihove zahteve, če je sposobnost tovrstnega političnega izražanja odvisna od že pridobljenega pravno prepoznanega statusa, in kako se akterka – ob odsotnosti pravnega prepoznanja, ki pogojuje razvoj samospoštovanja – sploh lahko zaveda pravic, ki ji pripadajo. Skratka, kot izpostavlja Basaure (2011), Honneth se pretirano osredotoča na moralno-filozofsko razlago vzrokov družbenih bojev za rekognicijo, ob tem pa zapostavi dimenzije načinov in pogojev njihovega oblikovanja: vprašanje *zakaj* prekrije vprašanja pogojev pretvarjanja individualnih, singularnih oblik družbenega trpljenja v kolektivne artikulacije in politične reprezentacije (prav tam, str. 211). V teh primerih Honneth prehitro izpelje argument v končno točko žeoblikovanega političnega subjekta, ki se oblikuje predvsem na podlagi afektivnih stanj, ki po Honnethu predstavljajo »priložnost za moralni uvid /.../, možnost kognitivnega razkritja nepravčnosti, ki jih doživlja individuuum in ki postane motiv za politično uporništvo« (1995, str. 138). Pri tem spregleda ali pa vsaj podcenjuje dvojni značaj tovrstnih afektov, kot smo jih obravnavale že zgoraj<sup>95</sup> in ki lahko delujejo tako v smislu paralizatorja

---

<sup>95</sup> Gl. podpoglavje Razkol habitusa skozi afektivnost.



družbenouporniškega oziroma heretičnega delovanja kot tudi v smislu mobilizatorja, generatorja: dvojni značaj afektivnega je v tem kontekstu nečist, tj. ni možno vzpostaviti jasnega razlikovanja med eno in drugo vlogo, temveč je vlogo afektivnega bolj smiselno misliti skozi njegove ambivalence; na tem mestu je torej razlika med njima analitska. Honneth na tej ravni, kot opozarja tudi A. Allen (2010; tudi Brown, 1995), ne zmore razložiti tistih družbenih situacij in zatiranj, ki jih akterka niti ne občuti skozi prizmo 'trpljenja' oziroma je na pogoje družbenega zatiranja celo navezana. Problem vloge afektivnega je v tem, da so sama afektivna stanja, kot opozarja Bourdieu (2010b), tudi del strasti podrejenega habitusa: če potencial realizacije družbenega uporništva, boja za rekognicijo v celoti prepustimo afektu kot mobilizatorju, tvegamo, 1) da spregledamo (in podcenjujemo) preostale dejavnike – mobilizatorje, ki soprispevajo k emancipaciji na ravni vsakdanjega življenja in k mobilizaciji na kolektivni ravni v boju za prepoznanje, ki niso nujno povezani z izkušnjo t. i. 'družbenega' trpljenja in z izkušnjami bolečine, in 2) da afektu pripišemo več, kot prispeva k emancipaciji skozi spregled njegove družbene (so)konstituiranosti (McNay, 2008a, str. 185; podobno tudi Ahmed, 2014a): »Emocije se pojavijo skozi prakso in praksa je tako produkt v telesu internaliziranih razmerij moči kot tudi aktivni spoprijem z družbenimi strukturami.«

Nenazadnje pa je Honnethovo razumevanje vloge afekta, izpeljanega iz psihološke poškodbe subjekta zaradi odsotnosti rekognicije, problematično tudi z vidika samega značaja političnega delovanja: če potencial realizacije in 'resnico' nepravilnosti premestimo v doživljanje 'negativnih' afektov, kot lahko beremo pri Honnethu (1995), politična resnica postane resnica bolečine, kot jo občutijo in – predvsem – artikulirajo akterke (kar je toliko bolj problematično, kolikor bolj upoštevamo neenakomerno distribuiran kulturni in simbolni kapital, ki v teh primerih delujeta kot pomembna resursa tako artikulacije kot tudi slišnosti in legitimnosti artikuliranega), ne glede na realna družbena razmerja moči (Brown, 1995; Berlant, 1999; McNay, 2008a). Kot je razvidno iz dosedanje obravnavne Honnethove konceptualizacije bojev za rekognicijo, je slednje treba obravnavati ne na individualizirani, z objektivnimi strukturami razteženi ravni, temveč na ozadju družbenih struktur, objektivnih pogojev in iz njih izvedenih institucionaliziranih shem, torej družbeno prevladujočih in nepreizpraševanih doksičnih shem zaznavanja in klasificiranja, ki neizogibno targetirajo akterke. Če sledimo McBridu (2013), ki opozarja na relacijskost družbenega prepoznavanja in samoprepoznavanja, lahko problem (mis)rekognicije, kot ga obravnavamo v pričujočem delu, tj. na primeru akterk z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami, razgrnemo med 1) objektivne pogoje, izrazito zaznamovane z binarnimi spolnimi in seksualnimi shemami, ki se skozi habitualizacijo akterke

vpisujejo v njeno telo in ki kot taki omogočajo možnost družbenega prepoznavanja zgolj znotraj binarnih okvirov, ter 2) subjektivne heretične sheme, ki vključujejo sheme spolne in/ali seksualne nebinarnosti in ki vsaj v delu soobstajajo z že internaliziranimi doksičnimi, torej binarnimi shemami.

#### **4.4 Vsakdanje življenje akterk z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami na presečišču razklanega habitusa in družbene rekognicije**

V nadaljevanju se osredotočamo na vzpostavljanje obravnave vsakdanjih življenj akterk z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami na presečišču razklanega oziroma destabiliziranega habitusa ter družbene in intersubjektivne rekognicije (ter njunih pogojev). Pri tem se bomo naslonile tudi na nekatere empirične izsledke, kot smo naredile že pri teoretsko podhranjenem konceptu razklanega habitusa. Kot smo videle v podpoglavjih, ki se neposredno nanašajo na obravnavo razklanega oziroma destabiliziranega habitusa, gre v tako označenem stanju primarno za nezdržljivost, nekompatibilnost shem zaznavanja in klasificiranja, skratka za nezdržljivost habitusa z objektivnimi pogoji družbenega univerzuma kot takega oziroma s specifičnimi pravili posamičnih polj (ki od objektivnih pogojev oziroma struktur niso popolnoma razločena oziroma se od njih razlikujejo le do določene mere ravno zaradi tega, ker delujejo znotraj danih objektivnih pogojev) oziroma za nezdržljivost svetov. Družbeno prevladujoče sheme zaznavanj in klasificiranja so takšnega značaja, da univerzum družbenega prepoznavanja omejijo na binarne okvire spola (tj. medsebojno izključujoči, a komplementarni poziciji moškega ali ženskega spola) in seksualnosti (poziciji heteroseksualnosti ali gejevske/lezbične identitete; z izjemo biseksualnosti, o čemer več v nadaljevanju), pri čemer so pozicije znotraj spolnega in seksualnega binarizma že označene z večjo in manjšo legitimnostjo posamične pozicije, celotna matrica spolnega in seksualnega binarizma pa je pomembno zaznamovana tudi s samoumevnostjo in naturaliziranostjo. S tem se neheteroseksualnim in necispolnim akterkam na ravni objektivnih pogojev, vključno z institucionaliziranimi mehanizmi prepoznavanja, pa tudi na ravni vsakdanjega življenja in občutkov pripadnosti, domačnosti ter relativne gladkosti poteka, izhajajočega iz doksičnosti in omogočenega z njo, otežuje lastna (in družbena) prepoznavna v legitimni, s heteroseksualnostjo in cispolnostjo enakovredni podobi (v primeru deprivilegiranih pozicij znotraj binarizma, tj. ženske, geji, lezbijke) oziroma se možnost lastne in družbene prepoznavne z dano strukturo univerzuma oziroma z doksičnimi di-vizijami družbenega prepoznavanja izrazito otežuje (v primeru

nebinarnih spolnih in seksualnih identitet). Družbeno prepoznanje je tako omogočeno tistim seksualnim in spolnim identitetam, ki ostajajo v okvirih binarizma (in so s tega vidika vsaj na ravni binarizma razmeroma skladne z objektivnimi strukturami in prevladujočimi subjektivnimi shemami), ne pa tudi za nebinarne spolne in seksualne identitete, torej za tiste identitete, ki na različne načine presegajo družbeno dominantna spolni in seksualni binarizem ter so kot take družbeno neprepoznane, nevidne in podvržene oziroma izpostavljene praksam delegitimizacije. V tem kontekstu torej lahko govorimo o življenjih, ki jih je (z vidika družbene strukturiranosti in dominantnih shem klasifikacij) težje živeti (Butler, 2012): težje jih je živeti ravno zaradi ne le konfliktnega značaja razmerja med prevladujočimi (binarnimi) shemami zaznavanja in klasificiranja na eni strani ter heretičnimi nebinarnimi shemami (samo)zaznavanja in (samo)klasificiranja na drugi, temveč zaradi kontradiktornega, opozicionalnega, nezdržljivega značaja enih in drugih. S tega vidika lahko vsakdanje življenje akterk z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami obravnavamo s pomočjo koncepta razklanega oziroma destabiliziranega habitusa na ozadju odsotnega družbenega prepoznanja.

Ko govorimo o destabiliziranem ali razklanem habitusu v primeru nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, se nanašamo na procese družbenega izbrisa, neobstoja (oziroma zanikanega obstoja), ki izhajajo iz diskrepance med doksičnimi in heretičnimi shemami percepcij in klasifikacij. Ob tem velja še enkrat opozoriti na pomemben razmislek N. Fraser (1997) o odsotnosti družbenega prepoznanja kot vedno-že problema družbenega *napačnega* prepoznanja. S tega vidika je za ustrezno razumevanje destabiliziranega in razklanega habitusa v povezavi z nebinarnimi identitetami pomembno upoštevati in obravnavati izkušnje vsakdanjega življenja omenjenih akterk ter njihove strategije upravljanja s kontinuiranim družbenim neprepoznavanjem, ki ga spremljajo tudi procesi t. i. 'klicev k redu' – procesi napačnega družbenega prepoznavanja v smislu prisilnih in nasilnih širše družbenih in intersubjektivnih reidentifikacij. Te reidentifikacije akterke z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami repositionirajo znotraj spolnega in seksualnega binarizma preko (napačnih) prepoznavanj nebinarnih akterk kot moških ali žensk (npr. glede na normativna pričakovanja, izpeljana iz binarnih spolnih shem, vključno z normativnostjo zaznavanja in klasificiranja spolnega izraza, glede na institucionalne pripise spola ipd.) oziroma kot heteroseksualnih oseb ali kot gejev oziroma lezbijk (npr. glede na spol osebe, s katero je akterka z nebinarno seksualno identiteto v intimnem razmerju). Kot primere tovrstnih prisilnih reidentifikacij akterke, ki izhajajo iz družbenega neprepoznavanja njihovih (nebinarnih spolnih in seksualnih) identitet, lahko obravnavamo tudi takšne mikroprakse vsakdanjega življenja, kot

so napačne rabe zaimkov (*misgendering*) (McLemore, 2015; Kapusta, 2016), uporaba tako imenovanih mrtvih imen (*dead names*) oziroma imen, ki so bila akterkam pripisana ob rojstvu (in so večinoma napačno spolno zaznamovana v relaciji s trenutno spolno identiteto akterke), pa tudi prakse reduciranja seksualne pluralnosti na binarizem heteroseksualnosti in gejevske/lezbične identitete. Raziskave s fokusom na nebinarnih spolnih in seksualnih identitetah so sicer precej redke – nekatere izmed njih obravnavamo v nadaljevanju ob sočasno izpeljanih vzporednicah z destabiliziranim ali razklanim habitusom v povezavi s teorijo rekognicije in teorijo afekta, s pomočjo katerih lahko utemeljimo povezavo med nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami ter destabiliziranim ali razklanim habitusom.

C. Cashore in T. Tuason (2009) se v kvalitativni raziskavi osredotočata na identitetne izkušnje biseksualnih in transspolnih oseb,<sup>96</sup> ki so močno označene z diskrepanco med 'interno in eksterno realnostjo' (tj. samoobčutenjem in prepoznavanjem s strani drugih), tj. nevidnostjo in občutkom 'razveljavljenosti' v vsakdanjem življenju tako s strani heteroseksualnih oseb kot tudi s strani LGBTIQ+ skupnosti. Bistvenega pomena je, da se v skupini transspolnih oseb avtorici osredotočata na podskupino tistih oseb, ki se ne identificirajo niti kot moški niti kot ženske in ki jih s skupnim izrazom poimenujeta kot kvirspolne osebe. Kot izpostavljajo intervjuvane osebe (9), sta jim primarno družinsko okolje in širši kulturni kontekst onemogočala dostop do resursov za proces, ki ga Eribon (2004) poimenuje kot resubjektivacijo, tj. 'ponovno izumljanje' same sebe z identifikacijami, ki niso enake tistim, pripisanim s strani družbenega okolja. Poleg tega izpostavljajo tudi, da so na podlagi nebinarnih spolnih in seksualnih identitet kontinuirano izpostavljene praksam delegitimizacije in razveljavitve ter drugim oblikam nasilja in stigmatizacije, na kar se odzivajo tudi z eksternim identitetnim prilagajanjem (tj. prevzemanjem družbenopolitično bolj nevtralnih in prepoznanih identitet) oziroma trenutnim prevzemanjem tistih identitetnih kategorij, ki jim jih pripisuje in vsiljuje okolica (npr. glede na spolni izraz). Akterke so tako nenehno udeležene v procesih reappropriacije lastnih nebinarnih identitet, pri tem pa izpostavljajo občutke varnosti kot tiste, ki jim pogosto umanjajo, tudi v intimnih intersubjektivnostih (kot so na primer družine izvora in prijateljski krogi, od katerih se po razkritju nebinarnih identitet v določeni meri tudi distancirajo, predvsem če so njihovi odzivi na razkritje nevtralni ali nasilni, zavračajoči) (Cashore in Tuason 2009).

---

<sup>96</sup> V pričujočem delu analitsko razlikujemo transspolnost od spolno nebinarnih identitet, saj se v empiričnem delu osredotočamo na izkušnje spolno nebinarnih, ne pa – širše – transspolnih oseb (tudi tistih, ki se identificirajo znotraj spolnega binarizma).

Podobne rezultate kažejo tudi druge raziskave: identitetni trajektorij spolno nebinarnih oseb je zaznamovan z intenzivnimi občutki notranjega konflikta in spolne disonance, s stiskami in nelagodjem, izhajajočim tudi iz izkušenj izgube (poprej tesnih, intimnih) intersubjektivnosti (Mullen in Moane, 2013). Zaradi družbene neprepoznavnosti nebinarnih spolnih in seksualnih identitet se izpostavlja tudi 'izčrpanost' od kontinuirane potrebe po vsakokratnem razlaganju samoidentifikacij in upiranju prisilnim pripisom binarnih identitet s strani okolice (Paz Galupo, Davis, Gryniewicz in Mitchell, 2014; Flanders, LeBreton, Robinson, Bian in Caravaca-Morera, 2017; Josephson, Einarsdóttir in Sigurðardóttir, 2017). Kot izpostavljajo Paz Galupo, Davis, Gryniewicz in Mitchell (2014): nebinarne spolne in seksualne identitete so primarno označene z nevidnostjo in nereprezentativnostjo. Podobne izkušnje simbolnega nasilja družbenega neprepoznavanja in učinke negativnega simbolnega kapitala (Bourdieu, 2000), ki rezultira v različnih (ne)simbolnih oblikah nasilja, so izpostavljene tudi v raziskavi H. Levitt in M. R. Ippolito (2014a), ki se osredotoča na afektivna stanja transspolnih oseb, ki se vzpostavljajo kot odziv na odtegnitev družbeno prepoznane eksistence in dehumanizacijo, tj. samosovraštvo. Kot v svojih teoretskih delih v povezavi z afektom oziroma kulturnimi politikami emocij izpostavlja S. Ahmed (2014a, str. 147), je tovrstno »nelagodje« akterke povezano z »neuspehom« odziva na heteroseksualne (oziroma širše, spolno in seksualno binarne) interpelacije oziroma z negativnim odgovorom, z nemožnostjo odgovora na klice »hej, tudi ti!« praktičnih interpelacij, ki predpostavljajo heteroseksualno in cispolno akterko. Ko emocionalnost oziroma afekte obravnavamo s širšega družbenega vidika, ugotovimo, da so določena telesa oziroma akterke pogosteje kot druge investirane z določenimi emocijami (npr. strah pred priseljenkami, gnus do transspolnih oseb, sovraštvo do neheteroseksualnih oseb ipd.). Emocije tako vključujejo tudi način usmeritve do samega objekta (emocij), ki ga ne moremo misliti mimo obstoječih družbenih razmerij moči, hkrati pa ga skozi to orientacijo tudi oblikujejo (priseljenka kot strašljiva, transspolna oseba kot gnusna ipd.); s tega vidika lahko emocije obravnavamo (tudi) kot posebno obliko konstituiranja in 'obarvanja' sveta (prav tam). Slednje lahko povežemo tudi z bourdieujevskimi koncepti habitusa, vključno s tem, kar Wacquant (2014a) opredeli kot afektivno komponento habitusa, in objektivnih struktur, ki regulirajo oziroma v relacijskosti (so)oblikujejo (binarne) sheme zaznavanj in klasificiranj. Te zraven samih procesov kategoriziranja vsebujejo tudi 'vsebino' teh kategorizacij (dolžnost biti na določen način), ki odseva njihove asimetrične relacije.

Za konkretizacijo lahko navedemo primer spolne identitete transspolne osebe, ki ji je bil ob rojstvu pripisan moški spol, identificira pa se kot ženska. Pod določenimi pogoji je njena

identiteta ženske prepoznavna, še posebej takrat, ko lahko pred relevantnimi institucijami (predvsem zdravstvenimi) ustvari koherentno, linearno artikulacijo identitete v smislu »že od nekdaj sem se počutila kot ženska« (ki je v nekaterih primerih seveda tudi doživeta kot taka), na podlagi katere ji je dodeljena ustrezna medicinska diagnoza, s katero vstopi in izpelje proces potrditve spola s pričakovanimi medicinskimi posegi (hormonska terapija, kirurške intervence ipd.) (Namaste, 2000; McQueen, 2015). V tem primeru je njena identiteta družbeno prepoznavna, čeravno ne pod pogoji, ki jih določa akterka sama, temveč pod pogoji, ki jih vzpostavljajo družbene institucije v skladu z objektivnimi strukturami. Kljub temu je prepoznana ontološka možnost obstoja (*transspolna* ženska, ne pa nujno *ženska*), kar pa za nebinarne spolne in (nekatero) seksualne identitete velja v manjši meri. Problem družbene rekognicije tako lahko razgrnemo med problema 1) družbeno negativnega prepoznavanja eksistence kot manj legitimne (manj naravne, manj normalne, manj 'zaželeno') in 2) družbenega neprepoznavanja (McQueen, 2015). Tovrstni družbeni procesi, situacije so sočasni, saj takšno 'negativno' prepoznanje hkrati pomeni tudi že neprepoznanje (seksualno in/ali spolno nebinarne identitete akterke kot enakovredno legitimne), obenem pa neprepoznanje nebinarne identitete predpostavlja tudi že napačno prepoznanje (napačno prepoznanje akterke kot seksualno in/ali spolno binarne osebe).

Tako negativno družbeno prepoznanje kot tudi njegova popolna odtegnitev (in odtegnitev ontološke možnosti obstoja) po Bourdieuju (2000) za družbeno podrejene akterke vsaj v delu pomeni tudi vpis relacij dominacij v telesa podrejenih, vključno s telesnimi afekti (sram, izrazita skromnost, tesnoba, občutki krivde), ki pravzaprav manifestirajo soudeležnost v lastni družbeni podreditvi, čeprav slednja ni stvar zavestnega, prostovoljnega soglasja, temveč ontološke soudeležnosti (Bourdieu, 2002). Na tej točki se lahko za nadaljnjo obravnavo naslonimo tudi na klasika teorije afekta Tomkinsa (1995). Tomkins v povezavi s tistimi afekti, ki jih opredeli kot negativne, še posebej pa v povezavi s sramom, zapiše: »Teror in tesnoba bolita, a vseeno gre za rane, ki so prizadejane od zunaj in ki penetrirajo skozi nežno površino ega; sram, na drugi strani, je občuten kot notranja agonija, bolezen duše« (prav tam, str. 133). Za sram je namreč po Tomkinsu (prav tam) – in na tej točki ga lahko primerjamo z Bourdieujem in njegovo obravnavo nelagodij, povezanih s podrejenim statusom in razkolom habitusa – ključno to, da je akterka pozitivno investirana v objekt, pred katerim je osramočena.

Če slednje prevedemo v širše družbeno življenje, lahko sklenemo, da so različne oblike nelagodja podrejene akterke pravzaprav posledica globokega vpisa objektivnih struktur, doksičnih shem zaznavanja in klasificiranja, ki ostajajo vpisane tudi po tem, ko jih akterka z

lastnimi (nebinarnimi spolnimi in seksualnimi) identitetami ter praksami življenja že presega, čeravno lahko njihova intenziteta sčasoma pojenja. Za to pa – nasprotno J. Butler – ne zadoščajo zgolj simbolna preigravanja in transgresije, saj akterko kljub zavestnemu trudu in racionalnim spoznanjem izdajajo samo telo ter z njim povezane reakcije in afekti, torej telo, ki prepoznava bolj ali manj subtilne klice k redu: »/S/amo temeljit proces protiurjenja, vključujoč ponavljanje vaj, lahko, kot v primeru atletskega treninga, trajno preoblikuje habitus« (Bourdieu, 2000, str. 172) oziroma kot za primer spolnega binarizma zapiše Sanger (2010, str. 49): »/O/bčutek jaza je težko izkopati iz globoko inkorporirane moči spolnega binarizma.« Ravno ta globoki vpis v telesa akterk je tisti, ki je konstitutiven za samo destabilizacijo, ob določenih pogojnostih pa morda celo za razkol, razcep habitusa v primeru nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, saj je habitus akterke ukleščen v:

1. konfliktu med razmeroma harmoničnim razmerjem med objektivnimi strukturami in družbeno prevladujočo (spolno in seksualno binarno) dokso (in ortodoksijo) na eni strani ter heretičnimi shemami (samo)zaznavanja in (samo)klasificiranja akterke z nebinarno spolno in/ali seksualno identiteto, tj. raven akterke v relaciji z intersubjektivnostmi in družbenim univerzumom kot takim, ter
2. konfliktu med usedlinami in ostanki v telo vpisanega primarnega habitusa ter njegovih (doksičnih, torej tudi spolno in seksualno binarnih) shem (samo)zaznavanja in (samo)klasificiranja ter shemami 'sekundarnega', rekonfiguriranega habitusa, ki so spolno in seksualno nebinarne, tj. v konfliktu na ravni subjektivnega habitusa.

Na ozadju objektivnih pogojev in pravil polj se na ravni vsakdanjega življenja in družbenega prepoznanja destabilizacija ali razkol habitusa povezujeta predvsem z dvema tipoma misrekognicij oziroma napačnih prepoznanj, ki izhajajo iz doksičnega statusa binarnih spolnih in seksualnih shem zaznavanja in klasificiranja, tj.

1. z napačno prepoznavo spolno in/ali seksualno nebinarne akterke znotraj spolnega in seksualnega binarizma, ki razvrednoti in negira njene nebinarne identitete, kar hkrati pomeni tudi (prisilno) prepoznavo znotraj relacij privilegirane heteroseksualnosti in cisspolnosti oziroma deprivilegirane gejevske oziroma lezbične identitete ali binarne transspolnosti; skozi procese tovrstnih prisilnih prepoznavanj v binarnih okvirih je akterka prepoznana kot manj naravna, manj legitimna (npr. kot 'transseksualna'<sup>97</sup> in/ali

---

<sup>97</sup> Namesto transseksualnosti kot izraza za poimenovanje transspolnih oseb v procesu potrjevanja spola se vse bolj uveljavlja izraz transspolne osebe; temu sledimo tudi v tem delu.

kot gej/lezbijka), v določenih primerih pa seveda tudi ali kot cispolna (moški ali ženska) in/ali kot heteroseksualna oseba;<sup>98</sup> ne glede na to je kot akterka z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami družbeno neprepoznana – neobstoječa;

2. in z (redkejšim) družbenim prepoznavanjem njihove nebinarne identitete, ki pa je skozi družbeno prepoznavo zapolnjena in prekrita z izrazitimi negativnimi 'vsebinskimi' investicijami (npr. biseksualnost kot zgolj faza v razvoju do gejevske/lezbične identitete; nebinarna spolna identiteta kot faza v razvoju do končne binarne transspolne identitete), kar je pravzaprav manj neposreden oziroma bolj subtilen, za nebinarne akterke pa morda kljub temu še sprejemljiv tip napačnega družbenega prepoznavanja.

Obema tipoma misrekognicije je skupno to, da v njih ni prepoznana sama ontološka možnost 'upravičenega' obstoja spolno in seksualno nebinarne akterke, saj je slednja v skladu s prevladujočimi binarnimi objektivnimi strukturami ali neposredno 'družbeno prevedena' v binarne spolne in seksualne okvire ali pa prepoznana zgolj v relaciji (temporalitete) z njimi, ko je 'družbeno prevedena' v fazo v linearnem trajektoriju, katerega končna točka je identifikacija v binarnih okvirih. Kot opozarja McQueen (2015, str. 204): v primeru (ne)binarnih transspolnih oseb ne gre le za boj za družbeno prepoznavanje, temveč za boj za (najprej sploh) biti družbeno *prepoznavna*. Medtem ko za prvega velja, da je identiteta že prepoznana kot obstoječa, a 'neprepoznana' skozi oblike simbolnega (in materialnega) nasilja, ki jo izrazito marginalizirajo in deprivilegirajo, za drugega velja, da je v obstoječih identitetnih shemah pravzaprav neosmisljiva (prav tam), skratka: »Če rekognicija implicira vizijo, kateri tip vizije predpostavlja« (Oliver, 2001, str. 170)? Akterke z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami so tako izpostavljene destabilizaciji ali celo razkolu habitusa, tudi če sheme, pridobljene v zgodnejšem, močnejše formativnem obdobju skozi življenjski potek bolj ali uspešno (vsaj relativno) zamaknejo, saj pravzaprav živijo v svetu (s poudarkom na zahodni

---

<sup>98</sup> Relacije med spolom in seksualno identiteto so kompleksne, zato v formulaciji uporabljamo *in/ali*. Razloga za to sta dva, povezana pa sta s kompleksno relacijskostjo spola in seksualne identitete: 1) spolno nebinarne osebe se najpogosteje tudi seksualno nebinarno identificirajo, saj identiteta znotraj seksualnega binarizma ne vsebuje le markerjev spola objekta privlačnosti, temveč tudi marker spola akterke (oseba, ki se identificira kot lezbijka, tako izraža spol objekta privlačnosti – ženske kot tudi lastni spol – ženska); 2) klasifikacije po spolu najpogosteje temeljijo na podlagi normativnih pričakovanj, npr. spolni izraz, sekundarni spolni izrazi, in niso popolnoma neodvisne od predpostavljene seksualnosti, kar lahko ponazorimo z naslednjim primerom: oseba, ki se identificira kot spolno nebinarna oseba, ob rojstvu pa ji je bil pripisan moški spol, in ima feminiziran spolni izraz, je tako po prevladujočih in doksičnih shemah zaznavanja in klasificiranja lahko percipirana kot cispolni moški – gej s feminilnim spolnim izrazom, ne pa kot (hipotetično) kvirspolna oseba s kvir seksualno identiteto. Skratka, v procesih družbenega prepoznavanja se spolna in seksualna identiteta neredko bereta na način, ki je prilagojen doksičnim shemam zaznavanja in klasificiranja, s tovrstno prilagoditveno tendenco 'usmerjenih' branj, ki berejo to, kar se lahko inkorporira v obstoječe sheme, pa se vnaprej zapira možnost prepoznavanja v nebinarnih shemah zaznavanja in klasificiranja.



družbi), v katerem so binarne sheme spola in seksualnosti vseprisotne. Ravno zaradi neizbežnosti spolnih in seksualnih binarnih shem pomembno vlogo v vsakdanjem življenju akterk z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami, kot kažejo raziskave s transspolnimi osebami, igrajo tako imenovane 'varnejše subjektivnosti', ki so večinoma *izbrane* (v nasprotju z neizbranimi, kot je npr. družina) (Hines, 2007; Sanger, 2010; Bauer, 2014) in ki sledijo ter upoštevajo in spoštujejo akterkine identitete. Pomen odnosov tovrstnega značaja nenazadnje na teoretski ravni prepoznava tudi Bourdieu, ko prijateljstva, '*philia*', izpostavi kot primer intersubjektivnosti oziroma empiričnih socialnih relacij, v katerih sta investiranost v družbeno igro oziroma 'iluzijo' in boj za kapitale potencialno suspendirana (Bourdieu in Eagleton, 1994). Kljub potencialni (razmeroma, a najverjetneje nikoli popolni) nevtralizaciji vpisanih (oziroma kontinuirano vpisujočih se) prevladujočih doksičnih shem v telesa za akterke z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami vir destabilizacije ali razkola še vedno ostaja konflikt med družbenimi doksičnimi in akterkinimi heterodoksičnimi shemami zaznavanja in klasificiranja. Akterke s tem, kot kažejo tudi zgoraj omenjene raziskave, upravljajo na različne načine, od trenutnih izsiljenih podreditev binarnim shemam (trenutna prevzemanja binarnih identitet za zagotavljanje lastne varnosti in z namenom skrbi zase) do distanciranja od primarnega družbenega okolja, v katerem prevladuje doksičen odnos do sveta in skupaj z njim tudi njegove di-vizije, kar je razvidno tudi iz Bourdieujevega (2008b) in Eribonovega (2013) primera samoanalize.

#### **4.5 Kratek premislek o težavah z družbeno (mis)rekognicijo**

Na podlagi obravnavanih kritik Honnethovega dela L. McNay svoje teoretsko stališče do teorij rekognicij jasno izpostavi že v naslovu enega izmed svojih del, tj. *Against recognition* (2008a), v katerem problematičnost teorij rekognicij strne v poenostavljeno razumevanje potencialnosti delovanja in konstituiranost oziroma formiranje subjekta in identitet v kontekstu družbenih hierarhij (sama se pri tem sicer osredotoča na spol). Kljub temu tudi L. McNay (2008a, str. 196) poudari, da pravzaprav nasprotuje določeni, čeravno prevladujoči ideji rekognicije, ki stremi, teži k univerzalizaciji in naturalizaciji partikularnih načinov oblikovanja subjekta ter temelji na njiju, pri tem pa spregleduje obsežne in pogosto nevidne načine, »na katere je družbena neenakost reproducirana skozi utelešeno identiteto«. Ravno na podlagi tega L. McNay (prav tam) večjo uporabnost pri obravnavanju oblikovanja političnega subjekta in bojev za enakost prepoznava v konceptu habitusa, vključno z utelešeno identiteto, s pomočjo katerega lahko

mislimo ambivalence, nekoherentnosti in obteženosti vsakdanjega življenja akterk. Pri problemu rekognicije velja izpostaviti tudi njen ambivalenten značaj, ki je redko tematiziran. Namreč, družbeno prepoznavanje (kot lahko zasledimo tudi pri Honnethu, čeprav ne na kritičen način) predpostavlja tudi 'podrejanje' družbenim shemam zaznavanja in klasificiranja oziroma družbeno regulacijo. Podrejanje shemam izhaja iz družbeno vzpostavljenih pogojev, ki uokvirjajo možnosti same prepoznavne (kaj, kdaj in pod kakšnimi pogoji je določena identiteta lahko družbeno prepoznana): »Biti družbeno prepoznavna identiteta pomeni biti vpletena v režim oblasti, ki vzpostavlja same pojme, skozi katere entiteta, ki jo je moč prepoznati, nastaja« (McQueen, 2015, str. 122; tudi v McQueen, 2014). Družbeno prepoznanje je tako prepleteno z (vsaj) dvojno ambivalenco, najprej zaradi oblastnega, normalizacijskega značaja, ki ga izpostavlja McQueen (prav tam), pa tudi zaradi tega, ker je – kot opozori tudi J. Butler (2001), čeprav ne neposredno v povezavi s teorijami rekognicije – družbeno prepoznanje inherentno napačno prepoznanje (Ahmed, 2000). Problem družbenega prepoznanja kot vedno-že napačnega prepoznanja v nadaljevanju obravnavamo po dveh oseh, in sicer po osi homogeniziranja in po osi normativnega vidika. Problem prve osi lahko razberemo v kritiki J. Butler (2001, str. 157)<sup>99</sup> v povezavi s feminističnimi gibanji oziroma feminizmi (kot politik identitet), ki temeljijo na označevalcu 'ženske': »Notranji paradoks utemeljevanja [politike na identiteti] je, da predpostavlja, fiksira in zajezi same 'subjekte', ki jih hoče prezentirati in osvobajati«, vključno s tem, da kot družbeno-politična kategorija (ženske, lezbijke itd.) neuspešno zajame celotno kompleksnost subjekta, ki uhaja temu, kar se pojmuje, zaznava in klasificira kot žensko: »Če 'je' nekdo ženska, to gotovo ni vse, kar ta človek je« (prav tam, str. 15); kot taka pravzaprav vedno lovi neulovljivo, tj. homogenizira, enodimenzionira, poenostavlja in skozi kategorijske poenostavitve ne zmore zajeti kompleksnosti življenja teh kategorij.

Družbeno prepoznanje pa predstavlja napačno prepoznanje tudi z drugega vidika, tj. z vidika obstoječih shem zaznavanja in klasificiranja. Namreč, družbeno prepoznanje je utemeljeno v obstoječih doksičnih shemah zaznavanja in klasificiranja, ki so v primeru spola in seksualnosti (ki pri tem nikakor nista izjemi) prepletene tudi z asimetričnimi razmerji moči, preko katerih se določena življenja, določene družbene pozicije vzpostavljajo kot manj legitimne, manj upravičene, manjvredne, kar pomeni, da je določen pol binarizma (ženske, geji, lezbijke) tudi

---

<sup>99</sup> Pri tem seveda ni edina; na podobne reči so opozarjale že mnoge avtorice, aktivistične skupine in družbena gibanja pred njo, npr. skupina *Lavender menace*, ki je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja opozarjala na izključenost lezbijk iz feminističnih gibanj in skupin, ter bell hooks (2015 [1981]), ki je obravnavala rasizem znotraj feminističnih teorij in gibanj.

*napačno* prepoznan kot manjvreden.<sup>100</sup> To se na primer učinkovito razkrije na primeru pravnega prepoznanja istospolnih partnerskih zvez, ki sicer so (mestoma) družbeno in pravno prepoznavne, a obenem ravno zaradi njihove – tako vzpostavljene – manjše legitimnosti bodisi nimajo enakih pravic kot raznospolna partnerska razmerja bodisi se razlikovanje med enimi in drugimi neredko ohranja vsaj na simbolni ravni (poimenovanja).<sup>101</sup> V delu bomo tako pojav družbenega napačnega prepoznanja v povezavi z akterkami z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami poimenovali na dva načina, in sicer kot 1) družbeno napačno prepoznavanje oziroma napačno rekognicijo, ko bomo primarno želele izpostaviti nasilne reidentifikacije, repozicioniranja akterk znotraj binarnih okvirov spola in seksualnosti, ter kot 2) odsotnost družbenega prepoznanja oziroma rekognicije (ki sicer vedno že implicira družbeno napačno prepoznavanje), ko bomo želele izpostaviti takšno zamejitev polja družbeno možnega, da določenih družbenih skupin in akterk ne prepozna kot možnih, obstoječih, živečih. S poimenovanjem napačnega družbenega prepoznanja oziroma misrekognicije tako izpostavljamo napačno prepoznavanje, ki je v jedru neprepoznavanje možnosti obstoja, tj. neprepoznavanje tistih možnosti, »ki že obstajajo, vendar v kulturnih domenah, opredeljenih kot kulturno neinteligibilne in nemogoče« (Butler, 2001, str. 157), tj. tip družbenega (napačnega) prepoznanja, katerega izvor pa je sama *odsotnost* prepoznanja. S tem se obenem izognemo problemu univerzalizacije družbenega napačnega prepoznavanja, ki – podobno kot v kontekstu ranljivosti in inherentne nasilnosti konstituiranja subjekta, kot ga obravnava J. Butler, opozarja tudi K. Oliver (2001) – po našem mnenju vodi v oteževanje ali celo onemogočanje obravnavanja distinkcij, izhajajočih iz samega trka med družbeno možnim in

---

<sup>100</sup> Slednje lahko poimenujemo normativni vidik problema družbenega prepoznavanja v primeru spola in seksualnosti, pri katerem se osredotočamo na značaj razmerij moči v polju družbenega prepoznanja in prepoznavnega, ne pa tudi na samo zamejitev polja možnega, polja *prepoznavnega*, ki vzpostavlja tudi neprepoznavno.

<sup>101</sup> Na tem mestu lahko nekaj besed namenimo tudi razmerju med družbenim in pravnim prepoznavanjem: družbeno prepoznavanje je v primerjavi s pravnim širšega značaja in zajema, regulira oziroma uokvirja polje pravnega prepoznanja, obenem pa med njima obstaja tudi določena – relativna – avtonomnost. Tako na primer spremembe v smeri večje enakopravnosti v polju pravnega ne nujno izhajajo iz sprememb v polju družbenega doksičnega, temveč tudi iz sprememb v določenih institucionalnih okoljih (npr. v smislu kroženja in vstopanja novih akterk kot institucionalnih predstavnic z določeno močjo doseganja sprememb v polju pravnega prepoznanja), ki se ne nujno manifestirajo tudi v ustreznih rekonfiguracijah doksičnega; velja celo, da neredko tovrstne spremembe v polju pravnega prepoznanja spremljajo t. i. 'protiudarci' (*backlash*) (ortodoksije). Za primer analize tovrstnih protiudarcev gl. npr. E. Vipond (2015), ki se v svoji analizi osredotoča na obravnavo protiudarcev s t. i. 'toaletnimi zakoni' (*bathroom bills*), ki targetirajo transspolne osebe in v različnih ameriških zveznih državah (npr. Teksas) ne le uzakonjajo to, da morajo v kontekstu izobraževalnih sistemov osebe obiskovati tiste toalete, ki so v skladu z ob rojstvu pripisanim spolom, temveč poskušajo – največkrat sicer neuspešno – institucionalizirati tudi nadzorovanje 'delanja' spola na način, da ponujajo denarne nagrade (npr. do 2000 \$) tistim učenkam oziroma študentkam, ki prijavijo tovrstne kršitve, tj. ki prijavijo vrstnice, ki obišejo toalete v skladu s svojo spolno identiteto. Za analizo protiudarcev, uperjenih proti LGBTIQ+ in feminističnim gibanjem (pa tudi družboslovju, še posebej študijam spola), gl. tudi Kuhar in Patternote (2017).

nemožnim (a že-obstoječim).<sup>102</sup> Kljub omenjenim zagatam in ambivalencam družbene (mis)rekognicije se slednja kaže kot relevanten in pomemben element političnega oziroma družbenega življenja. Ta kratki razmislek o z rekognicijo povezanih težavah naj tako služi predvsem budnosti, previdnosti pri obravnavanju družbenih situacij, povezanih z družbeno rekognicijo, ki normalizirajo, izključujejo, obenem pa tudi ščitijo in opolnomočijo: »Pomembna lekcija je, da tako kot ne moremo živeti brez rekognicije, tudi ne moremo imeti neproblematične, povsem pozitivne in afirmativne oblike rekognicije« (McQueen, 2015, str. 155).

---

<sup>102</sup> S tem ne želimo zapadati v hierarhijo oziroma hierarhizacijo zatiranja ter izpostaviti določene tipe misrekognicije kot bolj ali manj problematične in bolj ali manj boleče, nasilne, želimo pa poudariti, da med enim in drugim napačnim prepoznavanjem obstajajo pomembne razlike v implikacijah za vsakdanje življenje akterk, ki jih je pomembno specificirati. Namreč, en tip misrekognicije, ki izhaja iz odsotne možnosti rekognicije, izvira iz trka med možnim in *nemožnim*, drugi pa iz hierarhične strukturiranosti polja (že) *možnega*, ki je notranje razčlenjeno na družbeno pričakovano, predpostavljeno in zahtevano ter na nepričakovano, manj legitimno. V tem delu te distinkcije in implikacije za vsakdanje življenje skušamo loviti s konceptualnim razlikovanjem med napačnim prepoznavanjem (akterke kot manj legitimne ipd.) in odsotnim prepoznavanjem (akterke kot nebinarne).

## 5 METODOLOŠKI DEL

### 5.1 Uvod

*/W/hat the social world has done, it can,  
armed with this knowledge, undo*  
(Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 629).

V tem poglavju predstavljamo metodološko zasnovo dela, pri čemer se dotaknemo problematike raziskovanja ranljivih, marginaliziranih in težje dostopnih družbenih skupin, obravnavamo značilnosti vzorca in proces njegovega pridobivanja, izbrano raziskovalno metodo, tj. poglobljeni polstrukturirani intervju, in nekatere družbenoetične vidike raziskovanja. Spolno in seksualno nebinarne osebe obravnavamo kot pripadnice družbene manjšine, zato raziskovanje njihovega vsakdanjega življenja od raziskovalke terja še posebno pazljivost tako v procesu pridobivanja podatkov kot tudi v procesu njihovega obdelovanja in interpretiranja. Z izbrano metodo, poglobljenim polstrukturiranim intervjujem, z intervjuvano osebo vstopamo v umetno vzpostavljeno situacijo, ki ni izvzeta iz družbenih razmerij moči, teh pa kljub dobrim namenom in pazljivosti ni mogoče v celoti nevtralizirati. Situacija intervjuja je, četudi umetno vzpostavljena, v jedru še vedno družbena in kot taka zaznamovana, obremenjena z razmerji moči, ki prečijo vsakdanje življenje akterk (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 607–626) in ki jih raziskovalnika reflektiranost in zavedanje njihovega obstoja ne nevtralizira (England, 1994). Slednje pa nas, kot opozarja Uhan (2011, str. 18) tudi na ozadju poststrukturalističnih kritik, ne sme odvrniti od 'umazanja rok' z empiričnimi podatki oziroma nas voditi v »raziskovalno resigniranost«. Preučevanje družbene realnosti je namreč delo, katerega objekti so »kompleksni, razpršeni in neurejeni«, in interpretacija slednjih tendira k temu, da odseva enak značaj, kot ga sicer razbiramo v samih objektih (Law, 2004, str. 2): tovrstne 'zmešnjave' niso nekaj, kar velja utišati v samem procesu raziskovanja in interpretiranja v imenu (večje) objektivnosti ali čistosti interpretacij ter argumentacij. Nasprotno, treba jih je (še) odkrivati, tudi na ozadju samoumevnosti in z njimi povezanih poenostavljanj, značilnih za vsakdanje življenje, jih izpostavljati ter jim dajati prostor v samem znanstvenem raziskovanju (prav tam). Pri tem se ne sramežljivo izmikamo vprašanju »zakaj?« (se lotiti preučevanja partikularnega vprašanja, pojava in podobno) (Detamore, 2010, str. 167), temveč privzemamo držo, ki prepozna pomen in potencialni domet znanstvenega raziskovanja, ki s tem, ko v pripovedih, ki se zdijo najbolj zasebne, subjektivne, singularne in edinstvene, razkrivajo ne le njihovo obteženost z objektivnimi strukturami, temveč tudi njihov kolektivni značaj, ki singularnega ne izniči, ga pa postavi v razmerje tako z objektivnimi strukturami kot

tudi s samo družbeno skupino oziroma kolektivnostjo (Bourdieu, 1991; tudi Mills, 2000). Kljub prepoznavanju 'zmešnjave' družbene realnosti in odsevanja slednjega v samem raziskovalnem procesu to ne pomeni, da je raziskovalni proces razbremenjen kakšnih koli utečenih smernic in postopanj – te so še toliko bolj relevantne, ko vstopamo v raziskovalni proces s pripadnicami marginaliziranih družbenih skupin in odpiramo vprašanja njihovega vsakdanjega življenja, vprašanja »materialnih izkušenj subjektov« (Browne in Nash, 2010, str. 6), v katerem so izrazito intimne, v nekem delu pa tudi boleče teme pravzaprav neizogibne.

## 5.2 Raziskovalna vprašanja in raziskovalna metoda

V nasprotju s kvirovskimi teoretizacijami, ki neredko ostajajo na ravni »analize diskurza in kulturnih kritik« (Browne in Nash 2010, str. 6) in ki so kot take oddaljene od materialnosti vsakdanjosti, se v pričujočem delu naslanjamo na podatke, pridobljene z metodo poglobljenih polstrukturiranih intervjujev s spolno in/ali seksualno nebinarnimi osebami (gl. tudi Kamin, 2018). Pri tem nas je vodil raziskovalni namen, osredinjen okoli vprašanja, kako osebe z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami živijo življenje, ki večinoma ni prepoznano kot tako, s težiščem na intersubjektivnostih, ki tovrstne izkušnje neprepoznanja krepijo – tudi s simbolnim in drugimi tipi nasilja – oziroma blažijo in harmonizirajo, pri tem pa je namen hkrati tudi preseči teoretski zamik pri prepoznavanju spolne in seksualne pluralnosti ter raziskati mnogotere subjektivne pomene, ki jih osebe pripisujejo nebinarnim identitetam. Raziskovalni proces so tako usmerjala naslednja raziskovalna vprašanja:<sup>103</sup>

1. Kakšen pomen osebe pripisujejo nebinarnim spolnim in seksualnim samoidentifikacijam?
2. Kako v obstoječi družbeni ureditvi, v kateri prevladujeta spolni in seksualni binarizem oziroma v kateri sta družbeno prepoznani spolni poziciji moškega ali ženske ter seksualni poziciji heteroseksualne osebe oziroma geja ali lezbijke, prihaja do nebinarnih identifikacij akterk – kakšni so njihovi identitetni prelomi in trajektoriji?
3. Kakšne strategije upravljanja z družbenim neprepoznanjem razvijejo osebe z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami?

---

<sup>103</sup> Ker gre za raziskavo, ki presega minimalno tveganje, saj vključuje sodelovanje oseb iz spolnih in seksualnih manjšin, je bilo za izvedbo raziskave pridobljeno soglasje pristojne etične komisije, Komisije za etiko v raziskovanju Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani (16. maj 2017).

4. Kakšno vlogo imajo pri upravljanju z družbenim neprepoznavanjem spolno in seksualno nebinarnih identitet intersubjektivnosti specifičnega značaja, t. i. varnejše intersubjektivnosti?
5. Kakšno vlogo imajo pri upravljanju z družbenim neprepoznavanjem spolno in seksualno nebinarnih identitet intersubjektivnosti specifičnega značaja, t. i. ne-varnejše intersubjektivnosti?

Na zastavljena raziskovalna vprašanja odgovarjamo v naslednjih poglavjih, in sicer s pomočjo poprej razdelanega konceptualnega aparata. Sama struktura naslednjih poglavij ni nujno zastavljena neposredno po obliki raziskovalnih vprašanj (tj. posamično poglavje za posamično raziskovalno vprašanje), čeprav so obravnavana v enakem zaporedju. Naslednje (šesto) poglavje se tako osredotoča na analizo empiričnega materiala v povezavi s samoopomenjanjem nebinarnih identitet (prvo raziskovalno vprašanje), v sedmem poglavju se osredotočamo na procese samoprepoznavanja in identitetne trajektorije, vključno s somatizacijo družbenih kategorizacij in resursi, ki so spodbudili in omogočili proces resubjektivacije (drugo raziskovalno vprašanje), v naslednjem, osmem poglavju pa obravnavamo izkušnje misrekognicije in strategije upravljanja z misrekognicijo (tretje raziskovalno vprašanje) ter izkušnje misrekognicije, oboje v povezavi z varnejšimi intersubjektivnostmi (četrtο raziskovalno vprašanje) in ne-varnejšimi intersubjektivnostmi (peto raziskovalno vprašanje). Za tovrstno strukturo 'empiričnega' dela smo se odločile zaradi večje jasnosti, ki izhaja iz tega, da s takšno strukturo v grobem sledimo življenjskemu trajektoriju intervjuvanih oseb: po prvem delu naslednjega poglavja, v katerem se osredotočamo na pomene, ki jih nebinarne akterke pripisujejo svojim identitetam, namreč segamo na zgodnejša obdobja življenjskega trajektorija (občutenje spola, pripisanega ob rojstvu, in predpostavljene heteroseksualnosti ter prakse samodiscipliniranja v pripisani spol in predpostavljeno heteroseksualnost), nato nadaljujemo s procesi samoprepoznavanja ter zaključujemo z ne-varnejšimi in varnejšimi intersubjektivnostmi, ki so zaznamovale in ki zaznamujejo njihovo vsakdanje življenje. Za raziskovalno metodo poglobljenega polstrukturiranega intervjuja smo se odločile zaradi njenega odprtega značaja, ki omogoča, da se vsebina intervjuja v čim večji meri prilagodi intervjuvani osebi ob zagotavljanju zasledovanja raziskovalnega namena in raziskovalnih vprašanj, in ki intervjuvane osebe prepozna kot akterke s praktično, izkustveno vednostjo (Marvasti, 2004; Phoenix in Brannen, 2014). Z izbrano raziskovalno metodo lahko zagotovimo takšen potek raziskovalnega procesa, ki je bližji intervjuvani osebi in njenemu vsakdanjemu življenju kot pa raziskovalki in njeni raziskovalni agendi, oziroma takšen proces, v katerem se

to dvoje ne izključuje: z odprtim značajem polstrukturiranega intervjuja omogočamo pridobivanje podatkov, v katerih lahko razbiramo »besede struktur objektivnih relacij, sedanjih in preteklih« (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 618). Povedano drugače, metoda poglobljenega polstrukturiranega intervjuja se kaže še posebej relevantna v raziskovanju marginaliziranih skupin, saj omogoča pridobivanje kompleksne 'praktične vednosti' akterk ter obenem zapira in zamejuje prisotnost potencialnih predsodkov na ravni vsebin v samem raziskovalnem instrumentu, vprašalniku, ki se za preučevane družbene skupine izkažejo kot nerelevantne (Liamputtong, 2007). V skladu z izbrano raziskovalno metodo, poglobljenim polstrukturiranim intervjujem, smo raziskovalna vprašanja pretvorile v vprašalnik (gl. prilogo A), ki nam je primarno služil predvsem kot medij usmerjanja pogovora k izbranim temam (pomen identitet, identitetni trajektorij, izkušnje misrekognicije in strategije upravljanja z misrekognicijo, pomen ne-varnejših in varnejših intersubjektivnosti). Relevantnost vprašanj in sama struktura vprašalnika je bila pred samo izvedbo intervjujev preverjena in po potrebi zamaknjena glede na pogovore z nekaterimi spolno in/ali seksualno nebinarnimi osebami ter organizacijami, ki delujejo na LGBTIQ+ področju, med samo izvedbo intervjujev pa so se vprašanja zamikala ali rekonfigurirala tako, da je bila dosežena njihova čim večja jasnost in relevantnost za intervjuvane osebe, tako na osnovi odziva intervjuvanih oseb med izvedenim intervjujem in po njem kot tudi na osnovi sprotne analize že pridobljenih empiričnih podatkov ter zapisov v terenskem dnevniku v povezavi z izvedbo intervjuja (Neuman, 2014). Med intervjujem smo se – tudi na ozadju značilnosti izbrane metode – z intervjuvanimi osebami dotaknile raznolikih tem, ki sicer niso bile neposredno zastavljene kot raziskovalna vprašanja (npr. procesi razkrivanja in izkušnje z razkrivanjem), predstavljajo pa pomembne dimenzije in okvire, v katerih lahko odgovore na zastavljena raziskovalna vprašanja obravnavamo in interpretiramo na bolj poglobljen način.

### **5.3 Potek intervjujev in etični vidiki raziskovanja**

Zaradi razpona tem, predvidenih z raziskovalnimi vprašanji in zajetih v raziskovalnem instrumentu, pa tudi zaradi samega značaja izbranih tem, ki so izrazito intimne, je bila predvidena dvodelna izvedba intervjuja s posamično osebo, pred samim intervjujem pa tudi spoznavno srečanje z intervjuvano osebo. To je bilo namenjeno predvsem dvojemu, tj. 1) predstavitvi raziskovalne teme in raziskovalnega namena, pogojem sodelovanja (nebinarna spolna in/ali seksualna identiteta; polnoletnost, bivanje v Sloveniji) ter raziskovalnega poteka



(značaj sodelovanja, o čemer več v naslednjem delu), skupaj s predstavitvijo obveščeneega soglasja in izročilom fizične kopije obveščeneega soglasja, ter 2) vzpostavljanju odnosa zaupanja, ki je poglobljena dimenzija, ko gre za raziskovanje marginaliziranih in ranljivih družbenih skupin (Emmel, Hughes, Greenhalgh in Sales, 2007). Po spoznavnem srečanju, ki je bilo namenjeno tudi odgovarjanju na morebitna vprašanja in razreševanju potencialnih dilem ter na katerem se je intervjuvana oseba seznanila s potekom sodelovanja, je oseba sporočila svojo privolitev v sodelovanje pod pogoji, ki jih je opredeljevala fizična kopija obveščeneega soglasja. V namene zaščite anonimnosti intervjuvane osebe je ta soglasje nato podala ustno, in sicer na način, ki omogoča trajno hrambo ustnega obveščeneega soglasja, torej tako, da je ob vklopljeni napravi za avdiosnemanje pogovora raziskovalka še enkrat pojasnila pogoje sodelovanja, intervjuvana oseba pa je nato podala ustno obveščeno soglasje (gl. prilogo A), oblikovano po smernicah, navedenih v dokumentu *Priprava raziskovalnih podatkov za odprti dostop: Priročnik za raziskovalce* (Štebe, Bezjak in Vipavc, 2015). Po ustno podanem obveščeneem soglasju je sledila izvedba prvega izmed dveh predvidenih intervjujev, pri čemer je bila po potrebi in po želji intervjuvane osebe omogočena tudi raba vizualnega gradiva (npr. fotografije, tudi posamični objekti), ki jih intervjuvana oseba povezuje in asociira z izbranimi temami intervjuja – samo vizualno gradivo ni vključeno v analizo, saj je njegova vloga podpora oziroma solicitacija, torej spodbujanje pripovedovanja (Marvasti, 2004, str. 70; Flick, 2006, str. 236; Banks, 2007, str. 65–70). Dvodelna izvedba intervjujev je bila predvidena tudi zaradi obravnavanja potencialno bolj občutljivih tem: tako je prvi intervju služil predvsem bolj nevtralnemu vprašanju v povezavi z opomenjanjem nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, procesom samoprepoznavanja in podobno, drugi intervju pa se je poglobil tudi v potencialno občutljive in boleče teme, o katerih je intervjuvana oseba zaradi že izvedenega prvega (pa tudi spoznavnega) srečanja verjetno lažje pripovedovala. V redkih primerih je bila dolžina enega ali drugega intervjuja tolikšna, da je bil celoten sklop izveden v treh intervjujih namesto v predvidenih dveh – na ta način noben izmed intervjujev ni bil prenaporen ne za intervjuvano osebo ne za raziskovalko.

Skupaj je bilo tako izvedenih 50 intervjujev s 23 spolno in/ali seksualno nebinarnimi osebami: z večino oseb (19) sta bila opravljena dva intervjuja (kot predvideno), s štirimi pa trije intervjuji.<sup>104</sup> Tretji intervju je najpogosteje služil specifikaciji in dodatni elaboraciji posamičnih odgovorov ali pa je bil intervju na željo intervjuvanke pri določenem vprašanju prekinjen

---

<sup>104</sup> V izhodišču so bili opravljeni intervju s 24 osebami, a intervjujev, opravljenih z eno osebo, zaradi tehnične napake ni bilo mogoče transkribirati in obdelati. V delu tako analiziramo zgolj podatke, ki smo jih pridobile z intervjuji s preostalimi 23 osebami.

(predvsem pri vprašanjih izrazilo seksualnega oziroma intimnega vprašanja; ali pa je bil prekinjen soglasno zaradi emocionalne obremenjenosti intervjuvanke in raziskovalke, npr. v primeru izkušenj s spolnim nasiljem). Dolžina intervjujev variira predvsem glede na to, ali se oseba identificira kot nebinarna v enem izmed dveh preučevanih polj (spolno *ali* seksualno) oziroma v obeh (spolno *in* seksualno). V prvem primeru so intervjuji v povprečju krajši, v drugem pa sicer daljši, a je opaziti, da se intervjuvanke v svojih pripovedih osredotočajo predvsem na nebinarnost v liniji spola, manj pa na nebinarnost v liniji seksualnosti. Povprečna dolžina posamičnega intervjuja (izračunana na podlagi izvedbe dveh intervjujev) je 90 minut, najkrajši posamični intervju je trajal 45 minut, najdaljši pa 166 minut (najdaljša dolžina obeh intervjujev s posamično osebo je 283 minut, najkrajša pa 130 minut). Intervjuji so bili največkrat izvedeni v razmiku tedna ali več, redkeje pa v krajšem razmiku, in sicer tako zaradi potreb po sprotnem transkribiranju in analiziranju transkriptov kot tudi zaradi napora in potrebnega vložka energije in časa. Zaradi vsebine raziskovalnih vprašanj so bili med intervjuvanjem za namen zagotavljanja čim večje udobnosti in občutka varnosti intervjuvane osebe (poleg dvodelne izvedbe intervjujev) predvideni naslednji mehanizmi: 1) opozorila o potencialno sprožilnem vprašanju (t. m. *'trigger warning'*), ki so bila nastavljena po presoji raziskovalke, 2) možnost premora kadarkoli med izvedbo intervjuja, 3) prostovoljnost sodelovanja in možnost prekinitve sodelovanja na kateri koli točki sodelovanja brez kakršnih koli posledic za intervjuvano osebo, 4) možnost pogovora po izvedbi intervjuja (tj. po prekinitvi avdiosnemanja). Ti mehanizmi so bili predvideni vnaprej, med samim procesom izvajanja intervjujev pa se je na željo intervjuvane osebe na določeni točki uporabila tudi prekinitav avdiosnemanja in dodatna razlaga intervjuvane osebe o pojavu, za katerega ni želela, da je avdio posnet. Po izvedenem intervjuju je sledilo transkribiranje, sočasno pa so se transkripti na mestih, ki bi lahko razkrila identiteto intervjuvane osebe (npr. potovanje v tujino, vključenost v partikularni študijski program, ime partnerke ipd.), tudi že anonimizirali: mesta anonimizacije so v transkriptu označena z [...], največkrat pa so zamenjane z nadpomenko, ki anonimizirano mesto ustrezno vsebinsko nadomešča (npr. [potovanje v tujino]), ali pa s psevdonimom (npr. realno ime partnerja\_ke je nadomeščeno s psevdonimom, npr. [Klemen]). Anonimizacijo transkriptov, tj. odstranitev neposrednih in posrednih identifikatorjev ter njihovo zamenjavo z nadpomenko oziroma deskriptivno šifro, so preverile tudi intervjuvane osebe (Berg, 2001).

Med celotnim potekom intervjujev se je vodil terenski dnevnik, ki vsebuje zapise o 1) kraju intervjuja – ti so bili v izraziti večini izvedeni na javnih mestih (predvsem v lokalih), v redkih primerih pa pri intervjuvani osebi doma, 2) datumu intervjuja (med 18. septembrom 2017 in

26. avgustom 2018) ter 3) vsebinske zabeleške o izvedenih intervjujih, ki so bile pribeležene čim prej po izvedbi posamičnega intervjuja (dodatna vprašanja, opombe, komentarji, zabeleške o poteku intervjuja, o vprašanjih, ki so porajala večja nelagodja, o potencialno pomenljivi neverbalni komunikaciji, zaznamke o emocionalni obarvanosti ipd.). Terenski dnevnik je poleg tega služil tudi za priprave na izvedbo drugega intervjuja. V njem so intervjuvane osebe zabeležene zgolj s psevdonimi, do njega ima dostop zgolj raziskovalka; enako velja za šifrant, v katerem so v fizični obliki zabeležena imena in priimki intervjuvanih oseb ter njihovi psevdonimi.

V skladu s smernicami za izvajanje raziskav, ki presegajo minimalno tveganje, je bilo, kot že omenjeno, pridobljeno ustno obveščeno soglasje, saj pridobitev pisnega soglasja za intervjuvane osebe predstavlja potencialno tveganje, povezano z zapisom imena in priimka na obliko obveščene soglasja. Tovrstno tveganje je (vsaj) dvostransko, in sicer 1) potencialno tveganje izhaja iz nevarnosti razkritja osebnih podatkov (ime in priimek) intervjuvane osebe in s tem tudi njene spolne in/ali seksualne identitete, ki je izrazito družbeno marginalizirana in diskriminirana, ter 2) potencialno tveganje izhaja iz zapisa imena in priimka, ki sta bila osebi pripisana ob rojstvu, pri čemer je ime največkrat spolno zaznamovano ter kot tako ne nujno odraža spola, s katerim se oseba identificira, oziroma ne predstavlja imena, ki ga oseba uporablja v vsakdanjem življenju (česarvno osebni dokumenti slednjega ne odražajo), temveč predstavlja spolno zaznamovano ime, ki je za spolno nebinarne osebe največkrat 'mrtvo' (McLemore, 2015). Spoznavno srečanje je bilo namenjeno predstavitvi pogojev sodelovanja in vsebini obveščene soglasja, na njem pa je udeležena oseba imela priložnost postaviti vprašanja in/ali izraziti pomisleke ter pridobiti dodatne informacije. Udeležena oseba je bila jasno seznanjena s prostovoljnostjo sodelovanja z možnostjo prekinitve brez kakršnih koli negativnih posledic, z raziskovalnim namenom raziskave (za zagotavljanje transparentnosti), s tem, da se raziskava osredotoča tudi na intimne vidike vsakdanjega življenja in na vidike, ki so za intervjuvano osebo lahko tudi boleči (npr. potencialne izkušnje z doživljanjem nasilja na podlagi spola in/ali seksualnosti), ter s tem, da ji na določena vprašanja ni treba odgovarjati, če tega ne želi. Po raziskovalkini presoji so določena vprašanja vsebovala opozorilo o sprožilnem značaju z naslednjo formulacijo: »Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. Če se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva.« S tem lahko vsaj približno in kolikor je mogoče upravljamo s potencialnimi tveganji v obliki podoživljanja negativnih, bolečih in/ali nasilnih izkušenj preko razmišljanja in pogovora o njih. Varovanje in

zaupnost podatkov sta zagotovljena s tem, da so podatki hranjeni pod kodami, ki ne omogočajo identifikacije podatkov: udeleženi osebi je bil po lastni ali raziskovalkini izbiri (po želji intervjuvane osebe) dodeljen psevdonim; dešifrant, v katerem so zabeleženi osebni podatki intervjuvanih oseb, pa je hranjen ločeno od empiričnega materiala. Citate iz transkriptov, ki so vključeni v analizo, spremlja psevdonim intervjuvane osebe.

Ob bolj tehničnih dimenzijah raziskovalnega poteka lahko dodamo še refleksijo samega poteka intervjuja s strani intervjuvanih oseb (zaključno vprašanje intervjuvani osebi se je namreč v skladu s preverjanjem počutja in potrebe po dodatnem pogovoru (*debriefing*) nanašalo na počutje intervjuvane osebe med intervjujem). Čeprav so intervjuvane osebe v večini podajale odgovore bolj generičnega značaja, je za nekatere izmed njih intervju pomenil redko možnost pogovora o temah, za katere imajo sicer občutek, da jih v drugih relacijah ne morejo odpirati oziroma jih odpirajo težje ter z določeno mero reguliranja in cenzuriranja. Slednje lahko povežemo s tem, kar izpostavlja Bourdieu (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 615): »Nekatere udeležene osebe, še posebej tiste najbolj marginalizirane, intervju dojemajo kot izjemno priložnost za lastno pričanje, za to, da so slišane, za prenos njihove izkušnje iz zasebne v javno sfero,« torej kot možnost pogovora o tistih temah, ki pogosto ostajajo neizrečene in neizrekljive. Ta vidik so poudarile tudi nekatere intervjuvane osebe, npr. Laura (osebni intervju, 2018, 23. marec):<sup>105</sup> »Ampak točno to, kar sem hotela se pogovarjati, sem ti povedala, ker res, prav tako vesela sem, da se lahko s tabo o tem pogovarjam. Ker jaz ne morem z nikomer, prav z nikomer se ne morem o tem pogovarjati. Tako, prvič, prvič res.«

Mestoma se je tovrstna priložnost za pogovor o sicer neredko utišanih temah vzpostavljala in percipirala kot 'terapevtska', kar je razvidno pri Jaki (osebni intervju, 2018, 10. januar): »Ja, moram reči, da je to ful ... Sem že zadnjič rekel, še nikoli se še nisem o tem z nikomer zares pogovarjal in mi je bilo to ful ful fajn, ful terapevtsko, tako da hvala.«<sup>106</sup> Čeprav je terapevtski učinek v določenih primerih stranski produkt intervjuja, ga je kljub temu smiselno in treba zamejiti od same situacije intervjuvanja in znanstvenega raziskovanja kot takega: poglobljeni polstrukturirani intervju ni terapevtskega niti kvaziterapevtskega značaja, lahko pa ima tovrstne učinke na intervjuvano osebo, četudi ti niso in ne morejo biti zastavljeni kot potencialni cilji: »Med intervjujem moramo vedno imeti v mislih, da ostajamo raziskovalke« (Newton, 2017, str. 98). S tega vidika smo se tudi izogibale deljenju osebnih izkušenj in pripovedi, kot jih v namen izgrajevanja zaupanja in varnosti priporočajo Harrison, MacGibbon in Morton (2001),

---

<sup>105</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>106</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

prvič zato, ker s tem usmerjamo pogovor v določene linije, četudi to ni naš namen, drugič pa zato, ker lahko varnost in zaupanje vzpostavljamo tudi na bolj nevtralne načine, npr. z afirmacijo, povzemanjem povedanega, subtilnimi gestami za spodbujanje pripovedovanja (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 607–626). Taka drža omogoča pridobivanje bogatih in poglobljenih podatkov, ne da bi se kot raziskovalke postavile v situacijo, ki presega jasno zastavljen in uokvirjen značaj intervjuja kot znanstvenoraziskovalne situacije ter raziskovalnine večšine, čeprav takšna struktura v nekaterih primerih lahko poraja občutek umanjkanja recipročnosti, kot v zaključku intervjuja izpostavlja Nuša (osebni intervju, 2018, 4. december):<sup>107</sup>

*./../ zihér se zdaj začnemo pogovarjat o tem, celo malo poglobljeno, na ravni da, ne vem, veš tisto, jaz rečem to in ti, 'jaz, jaz sem imela takšne občutk'e, pa če bi se takšne stvari pogovarjali, zihér bi prišlo do neke globine. Ne vem, mogoče bi ti omenila kaj, kar meni ni padlo na pamet in bi se jaz spomnila 'o ja, to se je zgodilo'. /.../ Bilo mi je ok, kolikor mi je pač lahko ok na tej ravni, ko samo jaz govorim. /.../ Čisto zaradi tega, hotela sem ti ful velikokrat reči, ej, kako si ti to [smeh]. Ampak izven tega je bilo vse v redu.<sup>108</sup>*

Če povzamemo, v takšnih situacijah smo se raje kot terapevtizaciji raziskovalne situacije prepustile temu, kar Bourdieu (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 609) imenuje »aktivno in metodično poslušanje«, ki ga zoperstavlja t. i. 'laissez-faire' neusmerjenega intervjuja, v pričujočem delu pa ga mislimo tudi kot nasprotnega vzpostavljanju recipročnosti na način, ki od raziskovalke pričakuje deljenje osebnih zgodb in izkušenj namesto prepoznavanja in afirmiranja slišane kot »singularnost[i] partikularne življenjske zgodovine« (prav tam, str. 609). Na tem mestu velja izpostaviti tudi to, kar Bourdieu (prav tam) imenuje 'družbena bližina', ki v pomembnem delu omogoča bolj gladko vzpostavljanje situacije nenasilne komunikacije (prav tam, str. 608) in varnosti, zaupanja; v tem smislu je tudi raziskovalka pozicionirana v LGBTIQ+ skupnosti in s strani drugih tudi prepoznana kot taka. To dejstvo je nedvomno olajšalo tako proces vzorčenja (gl. spodaj) kot tudi sam značaj intervjujev, ki so v grobem brez zagat tekli tudi po precej intimnih in bolečih področjih, v primeru ene osebe pa je to dejstvo delovalo tudi kot mehanizem delne vnaprejšnje cenzure intervjuvane osebe, ki je o določenih pojavih, ki jih zaznava v transspolni skupnosti, pripovedovala po neposrednih spodbudah, saj je raziskovalko vnaprej pozicionirala v socialno mrežo ljudi, ki po njenem videnju soprispevajo k produciranju in reproduciranju notranjih hierarhizacij transspolne skupnosti: »Ja, mislim, veš, imaš to pozicijo, da si del akademskega sveta in da si tudi del transskupnosti in da si del teh

---

<sup>107</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>108</sup> Prevod iz mešanice hrvaščine in slovenščine v slovenščino je avtoričin.

ljudi, ki se družijo med sabo in kreirajo neko transskupnost. Kakorkoli se mogoče to sliši smešno, ampak vsaj iskreno ti povem« (Virginia, osebni intervju, 2017, 13. september).<sup>109</sup>

Kljub temu lahko, tudi upoštevajoč odzive intervjuvanih oseb po izvedenih intervjujih, sklenemo, da je dejavnik družbene bližine pomemben pri vzpostavljanju bolj gladko interakcije, zaznamovane z »družbeno sproščenostjo« in »sekundarnimi solidarnostmi« (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 612), ki vzpostavljata takšne pogoje komunikacije, v katerih se intervjuvana oseba, še posebej ko gre za pripadnice marginaliziranih družbenih skupin, ne počuti kot čakajoča na nove 'obsodbe' s strani drugih družbenih akterk, čeprav statusa raziskovalke kot 'notranje osebe' kljub vsemu ne gre romantizirati, saj lahko rezultirajo tudi v tišini vsega samoumevnega, ki – ravno zato, ker je samoumevno – ostaja neizrečeno (prav tam; tudi Gorman-Murray, Johnston in Waitt, 2010).

#### **5.4 Pridobivanje in opis vzorca**

Vzorec sestavljajo 1) osebe, ki se identificirajo ali z nebinarnimi spolnimi identitetami ali z nebinarnimi seksualnimi identitetami ali s kombinacijo obojega; 2) osebe, ki so stare 18 let ali več; 3) osebe, ki bivajo v Sloveniji. V raziskavi je sodelovalo 23 oseb, pri čemer smo vzorec ustvarjale na podlagi namenskega vzorčenja in z metodo snežne kepe oziroma vzorčenja preko socialnih mrež. Ob prepoznavanju slabosti tovrstne metode, tj. zaradi njenega nenaključnostnega značaja, ki onemogoča to, da imajo vse osebe, ki ustrezajo kriterijem vzorca, enake možnosti za sodelovanje, ter zaradi utemeljenosti v socialnih mrežah, ki za posameznice s šibkejšimi socialnimi omrežji otežuje in zmanjša verjetnost sodelovanja v raziskavi, jo obenem prepoznavamo kot učinkovito metodo vzorčenja skritih in marginaliziranih skupin (Brečko, 2005). Za pomoč pri vzorčenju smo se naslonile tudi na nekatere relevantne LGBTIQ+ organizacije, ki jih prepoznavamo kot pomembne vratarke pri dostopu do potencialno intervjuvanih oseb. Primarni način vzorčenja pa je bila metoda snežne kepe po socialnih mrežah spolno in/ali seksualno nebinarnih oseb, ki so – podobno kot sicer LGBTIQ+ organizacije – z razširjanjem informacij o raziskavi v svojih socialnih mrežah vsaj posredno tudi zalagale t. i. simbolni kapital za raziskovalko ter pravzaprav jamčile za zaupnost in varnost (Emmel, Hughes, Greenhalgh in Sales, 2007). Skupno je bilo k sodelovanju v raziskavi povabljenih 27 oseb, dve osebi se na vabilo nista odzvali, ena oseba pa je sodelovanje odklonila. Poleg tega sta

---

<sup>109</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

bili kljub pripravljenosti za sodelovanje zavrženi dve osebi, saj nista ustrezali kriterijem vzorca (transspolno binarni in seksualno binarni osebi). Pri vzorčenju smo se držale zastavljenega raziskovalnega načrta, ki ne skuša zagotoviti čim večje stopnje homogenosti udeleženih oseb, temveč čim večjo heterogenost po izbranih temeljnih oseh, tj. po osi spolne in seksualne identitete. S tem smo skušale zagotoviti čim večjo pluralnost njihovih naracij in heterogenost podatkov, kar je – upoštevajoč dejstvo, da gre za prvo tovrstno raziskavo v Sloveniji – ključnega pomena za nadaljnje raziskovanje in poglobljanje podatkov. Tako smo proces intervjujev zaključile takrat, ko smo dosegle zeleno stopnjo heterogenosti in pričakovano velikost vzorca, ne pa nujno tudi stopnjo saturacije, ki je sicer navadno ključni kriterij v rabi kvalitativnih metod. Slednje ne pomeni, da med raziskovalnim procesom nismo stremele k saturaciji, temveč le to, da v imenu saturacije nismo bile pripravljene žrtvovati raznolikosti spolnih in seksualnih identitet ter drugih presečnih demografskih značilnosti. V nadaljevanju predstavljamo nekatere osnovne demografske značilnosti po osi starosti, kraja bivanja, spola, pripisanega ob rojstvu, ter spolne in seksualne identitete, za celotno demografsko tabelo pa napotujemo na prilogo A.

Od skupno 23 intervjuvanih oseb jih 13 lahko uvrstimo med spolno *in* seksualno nebinarne osebe; v tem kontekstu uporabljamo izraz 'uvrstimo' predvsem zaradi tega, ker od omenjenih 13 oseb ena oseba ne uporablja nobenih oznak. Po osi spolne identitete zasledimo raznolike identitete, od 'demiboy', transfeminilnosti, transspolne ženske v kombinaciji z aspolno identiteto, transspolnosti oziroma spolne nebinarnosti, kvirspolne identitete ter spolno fluidne identitete, ena oseba pa je v procesu preizpraševanja lastne spolne identitete in na točki intervjuvanja še ni uporabljala nobene konkretne identitetne oznake. Po osi seksualne identitete zasledimo naslednje identitete: 'nestrejt' kvir, biseksualnost, aseksualnost, panseksualnost, lezbijka in androseksualnost. Večini, tj. devetnajstim osebam, je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, preostalim pa moški spol; ena oseba je v fazi ugotavljanja morebitne interspolnosti. Povprečna starost intervjuvanih oseb je 27,2 leta, najstarejša oseba je stara 36 let, najmlajša oseba pa 22 let; večina oseb (15) je starih med 23 in 28 let. Če pogledamo podatke o kraju odraščanja, ugotovimo, da jih je sedem odraščalo v večjem mestu, osem v kraju, pet na vasi oziroma na podeželju, tri pa v manjšem mestu; vse osebe trenutno največ časa preživijo v večjem mestu.

## 5.1 Analiza podatkov

Analiza podatkov je – tudi s pomočjo terenskega dnevnika – potekala vzporedno s samim zbiranjem podatkov, kar nam je omogočilo, da ustrezno prilagajamo in potencialno tudi zamikamo formulacije vprašanj v instrumentu ter s tem tudi zagotavljamo višjo stopnjo njegove relevantnosti za vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami. Po izvedenem intervjuju smo s pomočjo avdioposnetka transkribirale intervjuje ter sproti odstranjevale neposredne in posredne identifikatorje ter jih nadomeščale z deskriptivnimi šiframi. Samo analizo podatkov smo izvedle s programom za analizo podatkov kvalitativnega in kvalitativno-kvantitativnega značaja MAXQDA 2018 (VERBI software, 2017), pri čemer smo se kodiranja lotile induktivno. Kategorije smo oblikovale na podlagi empiričnega materiala, pri čemer smo v samem izhodišču oblikovale dve osi kategorij: eno, ki se navezuje na spolno identiteto, in drugo, ki se navezuje na seksualno identiteto; nato smo vsaki določile kategorije, ki so v grobem enake za obe (spolna identiteta: pojmovanje identitete, odnosne in institucionalne dimenzije, telesnost, razkrivanje, prakse misrekognicije, prakse rekognicije, izkušnje z nasiljem; seksualna identiteta: pojmovanje identitete, odnosne in institucionalne dimenzije, telesnost, razkrivanje, prakse misrekognicije, prakse rekognicije, izkušnje z nasiljem). Poleg glavnih dveh osi pa smo v namen preučevanja presečnosti dodale še naslednje temeljne kategorije: refleksija intervjuja, interseksionalnost (s kodami: starost, ksenofobija, težave z mentalnim zdravjem, življenje v manjših krajih, nacionalna pripadnost, razredna pripadnost), vrednotenje in klasifikacije intersubjektivnosti (Ely, Anzul, Friedman, Garner in McCormack Steinmetz, 2003).<sup>110</sup>

Po študiju transkriptov ter glede na zabeležke o temeljnih značilnostih splošnejšega značaja in pomembnih specifik, ki se v njih izrisujejo, smo oblikovale kodirno shemo, sestavljeno iz dveh temeljnih osi (spolna in seksualna identiteta), kategorij (npr. odnosne in institucionalne dimenzije identitete) ter kod prve ravni (npr. intimnopartnerska razmerja), hčerinskih kod (npr. tipi razmerja) in kod tretje ravni (npr. izkušnje z nenormativnimi oblikami razmerja) (za primer kodiranja gl. prilogo A). Mestoma se v analizi in interpretaciji opiramo na kvantificirani prikaz podatkov, pri čemer velja izpostaviti, da slednjega obravnavamo zgolj kot način usmerjanja raziskovalnega pogleda: s pomočjo kvantifikacije (npr. pojavnost presečnosti dveh kod oziroma pogostost pojavnosti njune sočasnosti) lahko razbiramo pojavnosti, ki so medsebojno pomenljive; kvantificiranega prikaza ne obravnavamo kot pomenljivega in relevantnega

---

<sup>110</sup> Vse intervjuvane osebe so bile seznanjene z interpretacijo podatkov.



samega po sebi, temveč v relaciji s kontekstualizacijo in poglobljeno analizo empiričnega kvalitativnega materiala, ki stoji za kvantificiranim prikazom. Pri interpretaciji se naslanjamo na posamične izseke, citate intervjuvanih oseb: pri tem smo poskušale vključiti čim več raznolikih glasov in pripovedi, a se pripovedi določenih oseb zagotovo pojavljajo pogosteje kot druge, v največji meri zato, ker v omejenem obsegu enega citata sočasno izpostavijo in nakažejo več z znanstvenoraziskovalnega vidika zanimivih in interpretativno bogatih izkustvenih naracij. V nadaljevanju sledi analiza podatkov, skupaj z interpretacijo, ki jo strnjeno in glede na raziskovalna vprašanja povzemamo ter izpostavljamo še v devetem poglavju.

## 6 OPOMENJANJE NEBINARNIH SPOLNIH IN SEKSUALNIH IDENTITET: MED DOKSIČNO HETEROSEKSUALNOSTJO IN CISSPOLNOSTJO TER PROSTORI ŠIRŠEGA MOŽNEGA

### 6.1 Nebinarne spolne in seksualne identitete v številkah

[...] *queers like the drag queens, the stone butches, the dyke leather daddies, the she males – the ones who are going to 'wreck everything' for (assimilated) lesbians and gays* (Bornstein, 1995, str. 134).

V zadnjih letih opazamo porast raznolikih seksualnih in spolnih identitet. V Sloveniji so se pretekle in manj pretekle raziskave izrazito osredotočale na geje in lezbijke, ki se v slovenskem prostoru zaenkrat (še) kažejo kot prevladujoče skupine v fokusu, ko gre za raziskovanje nenormativnih (tj. neheteroseksualnih) identitet (gl. npr. Kuhar, 2001, 2005, 2010; Švab in Kuhar, 2005, 2014a, 2014b; Švab, 2005a, 2005b; Kuhar in Sobočan, 2009; Maljevac in Magić, 2009; Sobočan, 2009; Mencin Čeplak in Kuhar, 2010; Škorjanc, 2011; Zaviršek in Sobočan, 2012; Magić in Maljevac, 2016; Švab, 2018). Izjeme, ki vključujejo širši razpon neheteroseksualnih, pa tudi transspolnih identitet so zaenkrat še precej redke, z izjemo raziskave *Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ oseb*, ki jo je leta 2017 izvedlo Društvo Parada ponosa (Perger, Muršec in Štefanec, 2018), in raziskave *Call it Hate: Raising Awareness of Anti-LGBT Hate Crime* (Podreka, 2018). Te izjeme vseeno nakazujejo zamikanje prevladujočega seksualnega in spolnega binarizma k prepoznavanju heterogenosti seksualnih in spolnih identitet.

V prvi zgoraj omenjeni kvantitativni raziskavi, *Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ+ oseb*, v kateri je sodelovalo 751 mladih LGBTIQ+ oseb, starih med 16 in 30 let, se 13 % oseb identificira z raznolikimi (necis)spolnimi identitetami, med katerimi prevladujejo spolno fluidne osebe (3 %), spolno nebinarne (3 %), transspolne (2 %), spolno nevtralne (2 %), kvirspolne in aspolne osebe (oboje 1 %) (Perger, Muršec in Štefanec, 2018). Iz teh podatkov sicer ne moremo sklepati, da 1) nebinarne spolne identitete predstavljajo 13 %, saj je v ta delež vključena tudi kategorija 'transspolna oseba', ki potencialno vključuje tudi binarne spolne identitete, pa tudi ne, 2) da je zgolj 2 % oseb transspolnih, saj lahko nekatere transspolne osebe kot primarni označevalec uporabljajo prej omenjene raznolike spolne identitete (npr. spolna fluidnost), nekatere med njimi pa se lahko primarno identificirajo kot moški oziroma ženske (tj. ne kot transspolne osebe oziroma transspolni moški oz. transspolne ženske) (prav tam).

Podatki o spolu, pripisanem ob rojstvu, nakazujejo precejšnje asimetričnost vzorca glede na spol, pripisan ob rojstvu. Namreč, več kot dvema tretjinama oseb v vzorcu (71 %) je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, slabi tretjini pa moški spol (28 %) (prav tam).<sup>111</sup> Če podatke o spolu, pripisanem ob rojstvu, vzporejamo s podatki o spolni identiteti mladih LGBTIQ oseb, vidimo, da se jih poleg 13 % oseb z raznolikimi spolnimi identitetami 59 % identificira kot žensk, 28 % pa kot moških (Perger, Muršec in Štefanec, 2018). Slednje nakazuje, da se največje spremembe, kar se tiče spolne identitete in spola, pripisanega ob rojstvu, pojavljajo pri osebah, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, saj je ta kategorija deležna največjih premikov (z 71 % na 59 %), pri čemer pa velja upoštevati tudi to, da se kot 'ženska' identificira tudi določen delež transspolnih žensk.<sup>112</sup> Kljub temu lahko na podlagi podatkov o spolu, pripisanem ob rojstvu, in spolni identiteti predpostavljamo, da se osebe, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, pogosteje identificirajo s spolnimi identitetami, ki niso ženske. Osebe, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, se namreč v dvakrat večji meri identificirajo s spolom, ki ni enak spolu, ki jim je bil pripisan ob rojstvu (19 %), v primerjavi z osebami, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol (10 %). Medtem ko pri osebah, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, prevladujejo identitete 'moški' (4 %), 'spolno fluidna oseba' (3 %) in spolno nebinarna oseba (3 %), pri osebah, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol, prevladujeta identiteta 'spolno nebinarna oseba' (3 %) in kategorija 'drugo' (2 %) (prav tam).<sup>113</sup>

Glede na seksualne identitete raziskava *Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ+ oseb* (Perger, Muršec in Štefanec, 2018) kaže, da se skupno kar 42 % intervjuvanih oseb ne identificira s prevladujočimi seksualno binarnimi označevalci, tj. kot geji ali lezbijke, temveč z drugimi nebinarnimi identitetnimi oznakami, med katerimi močno prevladuje biseksualna (27 %), sledijo ji panseksualna (9 %), kvir (4 %) in aseksualna (2 %), manjši delež intervjuvanih pa je izbralo kategorijo 'drugo' (2 %).<sup>114</sup> Če podatke najprej analiziramo na presečišču spola, pripisanega ob rojstvu, vidimo, da se več kot polovica oseb (tj. 55 % oziroma 57 %, če vključimo še kategorijo 'drugo'), ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, v polju seksualnega identificira z nebinarnimi seksualnimi identitetami – med njimi po pričakovanjih prevladuje

---

<sup>111</sup> Raziskava vključuje tudi osebe, ki so se rodile kot interspolne (1 %), tj. s takšno spolno anatomijo, reproduktivnimi organi in/ali kromosomskimi vzorci, na podlagi katerih jim ni bilo mogoče jasno in enoznačno pripisati moškega ali ženskega spola (Perger, Muršec in Štefanec, 2018).

<sup>112</sup> Za grafični prikaz omenjene presečnosti spola, pripisanega ob rojstvu, in spolne identitete na osnovi podatkov raziskave *Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ+ oseb* (Perger, Muršec in Štefanec, 2018) napotujemo na prilogo B.1.

<sup>113</sup> Ta asimetrija je prisotna tudi v vzorcu pričujočega dela.

<sup>114</sup> Podobne deleže lahko zasledimo tudi v okviru poročila Pew Research Centra (2013), kjer se kot biseksualnih identificira 40 % anketiranih, od tega 29 % žensk in 11 % moških.

biseksualna identiteta (35 %), sledi ji panseksualna identiteta (12 %). Za osebe, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol, velja, da se v več kot dveh tretjinah (77 %) identificirajo kot geji, medtem ko so seksualno nebinarne identitete redkejšje, s – ponovno – prevladujočo biseksualno identiteto (13 %), ki ji v izrazito manjšem deležu sledi panseksualna (3 %) (prav tam).<sup>115</sup>

Podatke lahko podrobneje analiziramo tudi na presečišču s spolno identiteto, čeravno je na specifičnih presečiščih podvzorec izrazito manjši in nam zato ne omogoča ustrezne analize. Sledeče podatke tako omenjamo in vključujemo zgolj kot zanimivost, ki jo velja podrobneje in bolj poglobljeno raziskovati na večjih vzorcih. Tako lahko na primer omenimo, da podatki nakazujejo medsebojno neizključevanje spolno nebinarne identitete s seksualno binarno identiteto: namreč, med spolno nebinarnimi osebami so z enakim deležem (22 %) najpogostejše seksualne identitete biseksualne in kvir, pa tudi lezbične identitete.<sup>116</sup> Podobno npr. velja tudi za spolni identiteti spolne nevtralnosti in kvira, ne pa tudi za aspolno identiteto, kjer se največji delež oseb v polju seksualnega identificira kot aseksualnih (45 % oziroma pet oseb) (Perger, Muršec in Štefanec, 2018).

Čeravno na podlagi teh podatkov težko neposredno sklepamo o porastu nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, saj bi za to potrebovale longitudinalne študije ali pa vsaj pretekle podobne študije, pri katerih bi bile v vzorce vključene nebinarne spolne in seksualne identitete, lahko tovrstne predpostavke oblikujemo na podlagi starostnih kategorij in prevladujočih identitetnih oznak glede na posamične starostne kategorije. S tem sicer potencialni porast spolno in seksualno nebinarnih identitet pripišemo učinku kohorte in manj učinku obdobja (Watt in Elliot, 2017), za ustreznejšo interpretacijo enega in drugega pa – kot že rečeno – najprej potrebujemo več študij, ki v vzorce vključujejo spolno in/ali seksualno nebinarne identitete. Raziskava *Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ+ oseb* (Perger, Muršec in Štefanec, 2018) kaže, da so seksualno nebinarne identitete izrazito prevladujoče v najnižji starostni kategoriji (do 18 let), v kateri se kar 67 % (oziroma 68 %, če prištejemo še kategorijo 'drugo') intervjuvanih identificira z nebinarnimi seksualnimi identitetami oziroma kot biseksualnih (41 %), panseksualnih (20 %), kvir (4 %) in aseksualnih (2 %). Kot lezbijke se jih, na drugi strani, identificira le 14 %, kot geji pa 13 %. V najvišji starostni kategoriji (med 26 in 30 let) se mladi najpogosteje identificirajo kot geji (36 %) in kot lezbijke (27 %), delež seksualno nebinarnih identitet pa se v primerjavi z

---

<sup>115</sup> Za tabelarni prikaz napotujemo na prilogo B.2.

<sup>116</sup> Podobno medsebojno neizključujoč značaj lahko zasledimo tudi v vzorcu pričujočega dela, pri čemer nam kvalitativni značaj raziskave omogoči tudi poglobljeno interpretacijo podatkov.

najmlajšo starostno kategorijo skorajda razpolovi, tj. upade na 33 % oziroma 36 %, če prištejemo še kategorijo 'drugo'.<sup>117</sup>

Podobno nakazujejo tudi podatki v povezavi s spolno identiteto. Namreč, med mladimi, mlajšimi od 18 let, se jih glede na preostale starostne kategorije največ *ne* identificira s spolom (20 %), ki jim je bil pripisan ob rojstvu. Med njimi se jih največ identificira kot transspolnih (7 %), sledijo aspolne osebe (3 %), spolno fluidne (3 %), spolno nebinarne (3 %) in spolno nevtralne osebe (3 %). V naslednjih starostnih kategorijah se delež tistih, ki se ne identificirajo s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu, zmanjšuje, in sicer se jih v starostni kategoriji med 18 in 22 let 13 % (oziroma 16 %, če prištejemo še kategorijo 'drugo') ne identificira s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu; v kategoriji med 22 in 26 let je takšnih oseb 10 % (oziroma 13 %, če prištejemo še kategorijo 'drugo'), v najstarejši kategoriji, med 26 in 30 let, pa je delež oseb, ki se ne identificirajo s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu, 10 % oziroma 12 %, če prištejemo še kategorijo 'drugo'.<sup>118</sup>

V drugi raziskavi, ki smo jo omenile zgoraj, *Call it Hate: Raising Awareness of Anti-LGBT Hate Crime* (Podreka, 2018), in v kateri so bili podatki zbrani po metodi fokusnih skupin, je sodelovalo 11 udeleženk, od tega dve osebi s spolno in/ali seksualno nebinarno identiteto (npr. biseksualnost, kvir, spolna nebinarnost) in dve osebi, ki ne uporabljata identitetnih oznak. Raziskava se sicer osredotoča na izkušnje s sovraštvom, z nasiljem zaradi sovraštva na podlagi spolne in/ali seksualne identitete, na zločine iz sovraštva, v neobjavljenem poročilu pa lahko zasledimo tudi vsebinsko bogate podatke o notranji 'strukturiranosti' LGBTIQ+ skupnosti in notranjih dinamikah moči oziroma hierarhijah.

V slovenskem prostoru je transspolnost le redko izključni objekt raziskovanja, manko raziskav pa je še toliko bolj očiten v primeru spolno nebinarnih identitet. V tem kontekstu je zaenkrat ena izmed redkih raziskav, če ne celo edina, (manjša) raziskava, ki sta jo izvedla Zavod Transfeministična iniciativa TransAkcija in Društvo Legebitra (2015). V omenjeno raziskavo je bilo vključenih 65 transspolnih oseb, starih med 15 in 63 let, pri čemer se jih 56 % identificira s partikularno nebinarno spolno identiteto. Znotraj njih s 17 % prevladuje spolna fluidnost, sledijo nebinarnost (11 %), aspolnost (5 %), bispolnost (5 %), kvirspolnost (2 %) in neutrois (2 %) (prav tam).<sup>119</sup> Podobnih raziskav v tujini je sicer več, a se v redkih primerih osredotočajo

---

<sup>117</sup> Za tabelarni prikaz napotujemo na prilogo B.3.

<sup>118</sup> Za tabelarni prikaz napotujemo na prilogo B.4.

<sup>119</sup> Kategorija 'drugo' sicer zajema 14 % delež, a ob manku specifikiranosti ne moremo vedeti, s kakšnimi razlogi so anketirane osebe izbrale kategorijo 'drugo', in ne katere izmed vključenih spolnih identitet.

zgolj na spolno oziroma seksualno nebinarne osebe, čeravno raziskave v grobem nakazujejo na porast identitet izven binarnih okvirov tako na področju spola kot tudi v okviru seksualnosti (gl. npr. Stewart, Mischewski in Smith, 2000; Barker, Richards in Bowes-Catton, 2009). *European Union Agency for Fundamental Rights* (FRA) je leta 2012 izvedla prvo raziskavo na ravni držav Evropske unije o izkušnjah z diskriminacijo in zločini iz sovraštva na podlagi spolne in seksualne identitete (FRA, 2014a, 2014b). V kategorije seksualne identitete je poleg seksualno binarnih kategorij (geji in lezbijke) vključila tudi biseksualne ženske in biseksualne moške. V vzorcu s približno 93 000 osebami se jih je 15 % opredelilo kot biseksualnih (7 % žensk, 8 % moških).<sup>120</sup> V istem vzorcu transspolne osebe (v krovnem smislu) predstavljajo 7 % celotnega vzorca (FRA, 2014b). Kategorija spolne identitete je poleg 'transseksualnosti' vključevala še naslednje partikularne kategorije: trans ženska, trans moški, ženska, ki se preoblači v drugi spol, in moški, ki se preoblači v drugi spol (*cross-dressers*), transspolna oseba, spolno raznolika oseba (*gender variant*) in kvir/drugo (FRA, 2014a). Med transspolnimi osebami (v krovnem smislu) prevladujejo osebe, ki se identificirajo kot kvir oziroma uporabljajo drugo identitetno oznako (39 %), sledijo jim spolno raznolike osebe (11 %) in transspolne osebe (16 %). Nebinarne spolne identitete tako predstavljajo vsaj 50 % delež celotne transspolne populacije (vključene v raziskavo) (prav tam).

Poročilo *Accelerating acceptance* (GLAAD, 2017), pripravljeno na osnovi raziskave, izvedene leta 2016 med splošno populacijo ZDA, kaže, da se med mlajšimi starostnimi kategorijami (od 18 do 34 let) 20 % mladih identificira kot LGBTIQ+ in da mlajše generacije v večji meri zavračajo 'tradicionalne' binarne identitetne označevalce: vsaj 12 % mladih LGBTIQ+ se namreč identificira kot biseksualnih (6 %), aseksualnih (4 %) in panseksualnih (2 %), 1 % mladih pa še ne ve zagotovo oziroma je v procesu preizpraševanja. V primerjavi s starejšimi generacijami, npr. s starostno skupino od 34 do 51 let, se je delež seksualno nebinarnih oseb podvojil: v omenjeni starejši generaciji se namreč le 6 % oseb identificira kot seksualno nebinarnih, tj. kot biseksualnih (4 %), aseksualnih (1 %) in panseksualnih (1 %). Podobno generacijsko zamikanje velja tudi v primeru spolne identitete: v najmlajši generaciji, tj. med 18 in 34 let, se 88 % oseb identificira kot cispolnih (v primerjavi z generacijo v starosti med 34 in 51 let, kjer je delež cispolnih oseb 94 %). V najmlajši generaciji (med 18 in 34 let), v kateri se jih 12 % identificira kot necispolnih, se jih vsaj 8 % identificira kot spolno nebinarnih (v krovnem smislu), tj. kot aspolnih (3 %), spolno fluidnih (3 %), bispolnih (1 %) in kvirspolnih

---

<sup>120</sup> Velja opozoriti na dejstvo, da je vzorec raziskave, kar se tiče seksualne in spolne identitete, izrazito asimetričen, saj se jih kar 62 % identificira kot geji v primerjavi s 16 % lezbijk, 15 % biseksualnih oseb in 7 % transspolnih oseb (FRA, 2014b).

(1 %); 2 % jih je v procesu preizpraševanja, 2 % pa se jih identificira kot transspolnih (prav tam). Ta, torej najmlajša generacija v manjši meri kot osebe iz drugih starostnih kategorij pozna koga, ki se identificira kot lezbijka ali gej (65 %), pri čemer je povprečni delež oseb med vsemi starostnimi kategorijami, ki poznajo drugo lezbijko ali drugega geja, 73 %, v večji meri kot osebe iz drugih starostnih kategorij pa poznajo koga, ki se identificira kot biseksualna oseba (43 %; povprečni delež med vsemi starostnimi kategorijami je 29 %), transspolna oseba (18 %; povprečni delež 16 %), panseksualna oseba (12 %; povprečni delež 6 %) ali spolno fluidna oseba (10 %; povprečni delež 5 %), kar nakazuje na pomembne generacijske zamike, ki se odražajo tudi v strukturi socialnih mrež LGBTIQ+ oseb (prav tam).<sup>121</sup>

Najbolj aktualno poročilo Human Rights Campaign z naslovom *LGBTQ Youth Report* (2018), pripravljeno na osnovi raziskave, opravljene leta 2017, v kateri je sodelovalo več kot 12 000 mladih LGBTIQ+ oseb iz ZDA, starih med 13 in 17 let, ugotavlja, da se 34 % mladih LGBTIQ+ (tj. več kot 4 000) oseb identificira kot transspolnih. Pri tem velja opozoriti, da v naslednji kategorizaciji spolnih identitet mladih LGBTIQ+ oseb skupno število 'identifikacij' znaša več kot 4 000 zaradi več možnih odgovorov na vprašanje o spolni identiteti: tako imamo približno 5 000 izbranih identitet za približno 4 000 respondentk. Med izbranimi identitetami nebinarne spolne identitete, vključno s kategorijo 'nebinarnosti' (1461), kvirspolnosti oziroma spolne nenormativnosti (1109) in kategorijo 'druga identiteta' (545), vključno z 'demispol', 'bispol', 'spolna fluidnost' in podobno, predstavljajo več kot 50 % delež transspolnih oziroma necispolnih identitet (prav tam). Podobno velja za nebinarne seksualne identitete: 'le' 37 % mladih LGBTIQ+ oseb se namreč identificira kot geji oziroma lezbijke, preostali pa prevzemajo raznolike seksualno nebinarne identitete, pri čemer prevladuje biseksualnost (34 %), sledijo ji panseksualnost (14 %), aseksualnost (5 %) in kvir (4 %) (prav tam).<sup>122</sup> Te podatke lahko primerjamo z drugim poročilom Human Rights Campaign, *Growing up LGBT in America*, ki obravnava podatke iz raziskave, izvedene leta 2012, v kateri je sodelovalo približno 10 000 mladih LGBTIQ+ oseb iz ZDA, starih med 13 in 17 let (Human Rights Campaign Foundation,

---

<sup>121</sup> Analiza trendov v spolnih in seksualnih identitetah med GLADD-ovimi letnimi poročili ni mogoča, saj je poročilo iz leta 2017 tudi edino poročilo s tako razčlenjenimi demografskimi podatki. Gallupova merjenja ravno tako kažejo, da se je med letoma 2012 in 2016 število oseb, ki se identificirajo kot LGBT, povečalo v t. i. milenjski generaciji (rojeni med letoma 1980 in 1998), še posebej med ženskami, saj se je delež oseb, ki se identificirajo kot LGBT, s 5,8 % povečal na 7,3 %, medtem ko deleži v preostalih generacijah stagnirajo (npr. v t. i. generaciji X z rojstvom med letoma 1965 in 1979) oziroma upadajo (npr. generacija '*baby boomers*' z rojstvom med letoma 1946 in 1964) (Gates, 2017). Kot zanimivost lahko izpostavimo tudi to, da najbolj aktualno poročilo iz leta 2018 (na osnovi raziskave, opravljene leta 2017) prvič od začetka izdajanja takega letnega poročila (2015, z raziskavo v 2014) beleži upad sprejemanja LGBTIQ+ oseb (GLAAD, 2018).

<sup>122</sup> Druge kategorije odgovorov so še: so 'v procesu preizpraševanja' (2 %), heteroseksualnost (2 %), multiple seksualne identitete (1 %), demiseksualnost (0,5 %), seksualna fluidnost (0,4 %) in 'drugo' (0,2 %) (Human Rights Campaign, 2018).

b. d.). Sodeč po teh podatkih iz leta 2012, se 9 % mladih identificira kot transspolnih oziroma podrobneje: 3 % mladih se identificira kot transspolnih, 6 % mladih pa z »različnim spolom« (prav tam). Kar se tiče seksualne identitete, specifično 'podporočilo' na osnovi iste raziskave o podpori biseksualni mladini (Human Rights Campaign, 2014) ugotavlja, da se 46 % mladih LGBTIQ+ oseb identificira kot geji oziroma lezbijke, preostali pa uporabljajo druge identitetne označevalce, najpogosteje biseksualnost (38 %), panseksualnost (7 %) in kvir (4 %) oziroma druge identitete (4 %). Na podlagi obeh oziroma vseh treh poročil lahko ugotovimo, da se je med prvo raziskavo iz leta 2012 in drugo raziskavo iz leta 2017 delež mladih LGBTIQ+ oseb, ki se identificirajo kot transspolne, več kot potrojil oziroma skorajda štirikratno povešal (z 9 % na 34 %), delež mladih LGBTIQ+ oseb, ki se identificirajo kot seksualno nebinarne, pa se je povešal za približno 10 % (s 54 % na 63 %) – medtem ko kategorija biseksualnost ohranja približno enak delež v obeh letih (38 % oziroma 34 %), se je delež mladih, ki se identificirajo kot panseksualni, podvojil (s 7 % na 14 %) (Human Rights Campaign, b. d., 2014, 2018).

V kontekstu transspolnosti velja izpostaviti še dve raziskavi. Eno so leta 2008 izvedli Harrison, Grant in Herman (2012) na vzorcu skoraj 6 500 transspolnih oseb. Avtorji ugotavljajo, da se 13 % respondentk ne identificira ne z moškim pa tudi ne z ženskim spolom. V največji meri se identificirajo kot kvirspolne oziroma kvir (42 %), pa tudi kot nebinarne, androgine, aspolne, bispolne, spolno fluidne osebe, v manjši meri pa tudi kot '*gender fuck*', '*gender rebel*' in '*gender radical*' (prav tam). Večini (73 %) izmed njih je bil ob rojstvu pripisan ženski spol; tako izrazita asimetričnost glede na spol, pripisan ob rojstvu, nakazuje na pomembne demografske značilnosti, ki so toliko bolj izstopajoče, ko upoštevamo tudi to, da je bil v celotnem vzorcu omenjene raziskave (tj. skupaj z binarnimi transspolnimi osebami) večini oseb (60 %) ob rojstvu pripisan moški spol (Harrison, Grant in Herman, 2012). Druga raziskava, opravljena leta 2015 na vzorcu več kot 27 000 transspolnih oseb (v ZDA), ugotavlja, da nebinarne transspolne osebe predstavljajo 36 % celotne družbene skupine transspolnih oseb, med nebinarnimi osebami pa je bil izraziti večini (80 %) ob rojstvu pripisan ženski spol (James in druge, 2016). V splošnem med transspolnimi osebami prevladujejo nebinarne seksualne identitete, tudi če so njihove spolne identitete binarne (tj. transspolna ženska, transspolni moški); omenjena raziskava namreč ugotavlja, da se jih največ identificira kot kvir (21 %), sledijo panseksualnost (18 %), biseksualnost (15 %) in aseksualnost (11 %), medtem ko se jih 12 % identificira kot heteroseksualnih, 11 % kot lezbijk in 5 % kot gejev (prav tam). Kljub tovrstnim deležem predvsem seksualno nebinarnih, pa tudi spolno nebinarnih oseb v LGBTIQ+ skupnosti so nebinarne identitete le redko neposredno vključene v diskurze o LG(BTIQ+)



skupnosti,<sup>123</sup> v manjši meri pa so tudi – kot vidimo iz zgornje analize – v neposrednem središču raziskovanja. Ta manko odpira mnogotera vprašanja, med drugim vsekakor tudi vprašanje, ki presega 'gole kvantifikacije' različnih podskupin LGBTIQ+ skupnosti in njihove velikosti, tj. vprašanje o subjektivnem razumevanju tovrstnih identitet, upoštevajoč multipliciranje spolnih in seksualnih identitet z nejasnimi mejami in distinkcijami, h kateremu se obračamo v nadaljevanju.

### 5.1 Subjektivno razumevanje nebinarnih spolnih in seksualnih identitet

Da bi se izognili napačnim interpretacijam in razumevanjem, je ob množtvu nebinarnih spolnih in seksualnih identitet z nejasnimi zamejitvami in mnogoterimi rabami pomembno, da se njihovega analiziranja in interpretiranja lotevamo 'od spodaj navzgor', izhajajoč iz pomenov, ki jih identitetam pripisujejo osebe, ki se z njimi identificirajo. Na ta način se izognemo rabi terminov, ki niso skladna s subjektivnimi pojmovanji, četudi se zdi, da gre ponekod za uveljavljene tipe rab, že označenih s samoumevnostjo (primer kvira in njegove rabe kot krovnega termina je eden izmed takšnih primerov). V nadaljevanju sledi krajši prerez demografskih podatkov z vidika spolne in seksualne identitete (oziroma več njih) intervjuvanih oseb, sledi analiza njihovih opomenjanj teh identitet, v tretjem delu pa se lotevamo presečišča med privzeto identiteto oziroma identifikacijo in pripisanimi identitetami oziroma kategorizacijami (tj. nebinarna spolna in/ali seksualna identiteta v razmerju s spolom, pripisanim ob rojstvu, oziroma s predpostavljeno heteroseksualnostjo).

Intervjuvane osebe se v polju seksualnega identificirajo z različnimi identitetami, od biseksualnosti (5), panseksualnosti (5), kvir (5), aseksualnosti (4), nestrejt (4), lezbijke (3) in androseksualnosti (1), ali pa identitetnih označevalcev ne uporabljajo (3). Kot je razvidno, nekatere izmed njih (6) uporabljajo več identitetnih označevalcev, pri čemer je opazno tudi, da primere kombiniranja različnih seksualnih identitet v vseh primerih spremlja označevalec kvir (v kombinaciji z identiteto lezbijke in aseksualnosti). V polju spola se jih devet identificira s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu (kot cispolne ženske), preostale pa z drugimi identitetami, vključno z nebinarnostjo, kvirspolnostjo, transfeminilnostjo, spolno fluidnostjo, demiboy oziroma demifant in kot v procesu preizpraševanja (*gender questioning*); podobno kot

---

<sup>123</sup> V Sloveniji je prva zloženka o biseksualnosti izšla šele junija 2018, ko jo je v imenu ljubljanske biseksualne skupnosti izdalo Društvo Kvarir (2018). V zloženki *Kaj bi z biseksualnostjo? Vodič po biseksualnosti v 21. stoletju* je 'biseksualnost' uporabljena kot krovna identitetna oznaka za nemonoseksualne identitete – kot privlačnost do različnih spolov.

pri seksualnih identitetah so tudi v primeru spolnih identitet prisotne sočasne rabe različnih spolnih identitet, ki jih največkrat spremlja identiteta spolne nebinarnosti (v kombinaciji s kvirspolnostjo, spolno fluidnostjo in transspolnostjo).

Ko gre za vprašanje opomenjanja, razumevanja seksualnih identitet intervjuvank, se glavne tenzije izrisujejo v liniji vzpostavljanja distinkcij med biseksualnostjo in panseksualnostjo, med katerima je ločnica precej tanka in pogosto zamegljena. Kot taka je tudi pogosteje predmet teoretskih razprav, v katerih se jima mestoma pridružuje še pomoseksualnost (kot krovna oznaka za postmoderne seksualnosti) (Elizabeth, 2013). Tovrstne nejasne ločnice se odražajo tudi v subjektivnih pojmovanjih bi- in panseksualnosti oziroma med panseksualnostjo in »novo definicijo« biseksualnosti, ki ni razumljena v 'tradicionalnem' pomenu privlačnosti do moških in žensk, »/.../ zdaj pa, kar se tiče bolj natančnejših oznak, bi lahko rekla, da sem panseksualka oziroma biseksualka po tej novi definiciji, ko ne gre samo za dva spola, ampak več kot enega (Sandra, osebni intervju, 2018, 2. oktober)«. <sup>124</sup>

Med intervjuvanimi osebami tovrstne 'nove definicije' ali 'pokvirjene' definicije biseksualnosti, kot jih poimenujejo M. Barker, C. Richards in H. Bowes-Catton (2009), sicer niso bile edini način razumevanja biseksualnosti, ki mestoma ostaja vpeta in razumljena v konvencionalnih okvirih spolnega binarizma, v t. i. 'stari definiciji', kot privlačnost do ljudi, pod (tihim) pogojem, da se ljudi razume kot spolno binarne oziroma kot moške ali ženske, kot izpostavlja Emperatrizz (osebni intervju, 2017, 8. november): <sup>125</sup>

/.../ Kako razumem biseksualnost – najbolj kot to, da me privlačijo ljudje. Mislim, saj telesni element je tudi prisoten v smislu tega, da recimo meni osebno niso tako zelo privlačne ženske, ki so, ne vem, ful možate, niti mi niso všeč taki ful feminizirani moški. Tako da v tem smislu sta mi všeč diametralno nasprotno – /.../ Ja, prav diametralno nasprotno, mi je všeč tudi telesno, ampak v resnici, če bi morala izbirati med enim in drugim, pa prevladujejo te duhovne stvari, če je to kakorkoli smiselno.

A: Na nek način spolno razbremenjeno? <sup>126</sup>

E: Ja, znotraj spolno obremenjenih teh polov.

Na drugi strani se ravno v obremenjenosti identitete biseksualnosti s preteklimi, tudi institucionaliziranimi načini obravnavanja vidi razlog za politizacijo in reappropriacijo biseksualnosti oziroma za spoprijem z njeno zgodovinsko, medikalizirano in patologizirano obremenjenostjo, na podoben način kot se je v ameriškem kontekstu reappropriiralo 'kvir', ki je

---

<sup>124</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>125</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>126</sup> Tam, kjer polno razumevanje citata ni možno brez raziskovalkega vprašanja (A), je citatu priključeno tudi vprašanje.

sprva deloval kot žaljivka oziroma v namene vzpostavljanja in reproduciranja podrejenosti seksualno in spolno nenormativnih družbenih skupin:

Tako da, kar se tega tiče, sem jaz zelo zaščitniška do pojma biseksualnosti in ga bom zagovarjala, ker se mi zdi čisto politično pomembno, da vzamemo nekaj, kar nam je bilo vsiljeno, in damo temu novo definicijo. Po drugi strani pa je tudi to beseda, ki je najbolj poznana, ki jo je večina ljudi že slišala. In je na ta način nek najlažji prvi korak za vzpostavljanje stika in ko se outiraš in ko spoznaš druge bi osebe (Jana, osebni intervju, 2018, 18. april).<sup>127</sup>

Biseksualnost se mestoma – tudi v teoretskih razpravah – obravnava (tudi) kot krovni termin za raznolike nemonoseksualne identitete (npr. Barker in druge, 2012; Monro, 2015),<sup>128</sup> ki ga je pomembno prevzeti tudi, kot opozarja Jana, zaradi njegovega širšega poznavanja, kar omogoča lažje iskanje in konstituiranje podpornih socialnih mrež in skupnosti, še posebej v družbenih pogojih, označenih s seksualnim binarizmom, katerim z lastno notranjo strukturiranostjo, zaznamovano s hierarhizirano in bifobijo oziroma monoseksizmom, podleže tudi LGBTIQ+ skupnost (Cashore in Tuason, 2009; Roberts, Horne in Hoyt, 2015). Takšno nevidnost biseksualnosti, ki je posledica prevladujočega seksualnega binarizma, Yoshino (2000, str. 388) poimenuje biseksualni izbris, utemeljen na »epistemski pogodbi« med heteroseksualnimi osebami ter geji in lezbijkami, skratka med monoseksualnimi osebami. Yoshino pri tem kategorizira tri strategije biseksualnega izbrisa, tj. 1) izbris celotnega razreda biseksualnih oseb z intenzivnim reproduciranjem seksualnega binarizma, v okviru katerega so biseksualne osebe eksplicitno prepoznane kot »homoseksualne osebe v zanikanju« (prav tam, str. 395) oziroma, bolj implicitno, kot modna muha; 2) individualni izbris ob siceršnjem prepoznavanju obstoja razreda biseksualnih oseb, pri čemer se konkretna biseksualna oseba prepozna kot 'zgolj' »v fazi« (prav tam, str. 396); in 3) strategije delegitimizacije – ob prepoznavanju tako razreda kot individualne biseksualne osebe, a ob sočasnem stigmatiziranju biseksualnih oseb kot promiskuitetnih, nerazkritih gejev oziroma lezbijk, kot nosilk visoke stopnje tveganja za spolno prenosljive bolezni ipd. (prav tam, str. 396). Yoshino (2000) kljub sistematičnosti kategorizacij biseksualnega izbrisa relativno spregleda pomen dediščine institucionalizirane vednosti oziroma njenih preteklih, četudi zdaj že deloma preseženih interpretacij.

---

<sup>127</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>128</sup> M. Paz Galupo, J. Ramirez in L. Pulice-Farrow (2017) na osnovi raziskave, v katero so bile vključene panseksualne, biseksualne in kvir osebe, ugotavljajo, da je te identitete glede na njihove značilnosti v grobem možno združiti v en krovni identitetni označevalec, a je vseeno treba upoštevati razlike, kjer se te pojavljajo. Tako na primer izpostavijo starostne razlike: osebe, ki se identificirajo kot panseksualne, so v povprečju mlajše od oseb, ki se identificirajo kot biseksualne ali kvir; pa tudi razlike v spolni identiteti: osebe, ki se identificirajo kot panseksualne ali kvir, so pogosteje tudi transspolne v primerjavi z biseksualnimi osebami.

Biseksualnost se je namreč v polju medicinske – psihiatrične – vednosti, podobno kot tudi določena tematiziranja homoseksualnosti (Kuhar, 2001; Valentine, 2007),<sup>129</sup> interpretirala kot patologija. Tako lahko pri Stollerju, ameriškem psihiatru, ki je v delu *Sex and gender: the development of masculinity and femininity* (1968) razvil koncept 'spolne identitete', zasledimo interpretacijo patološke 'biseksualnosti' matere, ki rezultira v 'transseksualnosti' otroka (ki mu je bil ob rojstvu pripisan moški spol). Stoller (prav tam) namreč na študijah primerov transspolnih otrok, ki jih je sam obravnaval kot 'pacientke (kamor sicer neposredno uvršča tudi matere transspolnih otrok, tj. pacientka kot kategorija se razširi do te mere, da kot 'vzrok patologije' zajame tudi mater), ugotavlja dve skupni in medsebojno povezani značilnosti: 1) po definiciji patološko biseksualnost mater in 2) odsotnost očeta. Prvo značilnost, ki nas na tem mestu še posebej zanima in s katero lahko, po Stollerju, tudi že razložimo drugo, Stoller (prav tam) opredeli s fantovsko-feminilnim spolnim izrazom matere oziroma s popolnim mešanjem feminilnosti in maskulinosti ter materino zgodovino intimnih razmerij z drugimi ženskami. Če pa je potrebno, da tovrstna kategorizacija *patološke biseksualne matere* stoji kljub umanjkanju tega tipa zgodovine intimnih razmerij, pa prvemu kriteriju zadosti dejstvo, da je biseksualna mati v času šolanja imela najboljšo prijateljico, ki je bila 'odkrito homoseksualna'.

Kot indikatorje njene biseksualnosti Stoller (1968) v prvi vrsti navaja že omenjeni spolni izraz, ki ni konvencionalno feminilen, dodaja pa tudi njena (vsaj subtilno feministična) prepričanja, da naj za moške in ženske veljajo enaki standardi, tako v kontekstu zunanjšega videza kot tudi v kontekstu kompetitivnosti; kot vzroke za njeno biseksualnost pa navaja – še danes – tradicionalno 'krive' figure, od »prazne matere« (prav tam, str. 113), ki zaradi lastne praznosti svoji – zdaj in zaradi nje biseksualni – hčeri ni mogla predati nič drugega kot enako 'praznost', zdaj definirano kot biseksualnost, in očeta alkoholika, ki na pretirano investiran način skuša zapolniti manko, ki ga ustvari 'prazna mati'. Če k Stollerju (1968) pristopimo kot k primeru tipa institucionalizirane vednosti, ki posredno, v povezavi s 'transseksualnostjo otroka', tematizira biseksualnost, lahko Yoshinovicim trem strategijam biseksualnega izbrisa (2000) dodamo še četrto, tj. strategije patologizacije, saj slednje po značaju in intenzivnosti, pa tudi po sami

---

<sup>129</sup> Kuhar (2001) obravnava konstituiranje homoseksualnosti in pomen medicine, ki homoseksualnost v 19. stoletju vzpostavi kot duševno bolezen. Takšna medikalizacija v grobem nasledi obravnavo homoseksualnosti oziroma sodomije kot greha proti bogu (pred 18. stoletjem) in homoseksualnosti kot družbenega zločina (prav tam). Valentine (2007) opozarja tudi na to, da se patologija homoseksualnosti, kot se jo razume v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju, v delu razbira tudi iz domnevno vidnih fizičnih in vedenjskih indikatorjev nenormativnega spolnega izraza. Za analizo procesa demedikalizacije homoseksualnosti od leta 1952 (od objave prvega *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) do DSM-5, objavljenega leta 2013, vključno s spremembami na ravni ICD (*International Classification of Diseases and Related Health Problems*), in analizo sprememb v medikalizaciji transspolnosti glej tudi Drescherja (2015).

institucionalizaciji (vednosti) presegajo širše družbene prakse stigmatiziranja. Na ozadju tega je Janino opozarjanje (intervju, 2018) na pomen reapropriiranja nekdanj patologizirane in danes stigmatizirane identitetne oznake biseksualnosti razumljivo.

Medtem ko je na eni strani preteklost biseksualnosti obremenjena s partikularnimi interpretacijami patologiziranja in je kot taka v javnem govoru prisotna že dalj časa, za panseksualnost velja, da lahko sklicevanja nanjo zasledimo npr. v očitkih 'panseksualizma' freudovskim teorijam, ki skušajo celotno človeško delovanje pojasniti z motiviranostjo skozi seksualni nagon (Drobac, 1999). Kot partikularna pluriseksualna identiteta pa je 'panseksualnost' v LGBTIQ+ skupnosti prisotna šele krajši čas (Paz Galupo, Ramirez in Pulice-Farrow, 2017), čeravno delež LGBTIQ+ oseb, ki se identificirajo kot panseksualne, sodeč po zgoraj omenjenih poročilih Human Rights Campaign (2014; 2018) narašča. Zamegljene meje med eno in drugo ob njunem sočasnem rekonfiguriranju skozi mnogotere rabe na ravni vsakdanjega življenja – skozi 'nove' in 'stare definicije' – so vidne tudi v načinih rabe tovrstnih identitetnih označevalcev med intervjuvanimi osebami. Ta nejasnost, kot je razvidno že iz zgoraj obravnavanega Sandrinega primera, pogosto vodi v sočasno rabo obeh terminov z enakim vsebinskim pomenom ali pa v njuno rabo v smislu (časovnega) sosledja, pri čemer se panseksualnosti pripisuje večjo odprtost do prihodnjih izkušenj seksualne in/ali romantične privlačnosti v primerjavi z biseksualnostjo, čeravno se pri tem tipu odprtosti pojavljajo tudi zagate v potencialni privlačnosti do cispolnih moških:

*/.../ potem sem se počasi začel identificirati kot biseksualec, po tej najnovejši definiciji, ki v bistvu bi dojema kot dva pola spolov, ki so si podobni, na ta način /.../ zdaj pa tudi – v bistvu se je potem razvila v panseksualnost tudi v tem smislu, da nočem predvidevati spola in hkrati sem si dal neko svobodo, da pač, da sem si dal tudi to možnost, da, ne vem, da se ne bi omejil, da mogoče bom pa tudi s cis tipom. Saj to se mi zdi čisto neverjetno, ampak lih tako, da se ne obremenjujem s tem toliko (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).<sup>130</sup>*

V takšnih primerih ambivalentnega soobstajanja tendence po čim večji odprtosti v smislu potencialnih, prihodnjih privlačnosti do oseb različnih spolov in seksualnih izkušenj z njimi ter hkratne (vsaj trenutne) nezamisljivosti občutenja spolne privlačnosti, lahko v grobem ločimo (vsaj) dva tipa vzpostavljanja seksualne identitete, tj. 1) prek dinamike vključevanja ali 2) prek dinamike izključevanja. Ta dva tipa nam omogočata začetno skiciranje načinov vzpostavljanja in prevzemanja seksualne identitete, ne zajameta pa v celoti ambivalenc in tenzij, ki te procese – ravno na ozadju dinamike vključevanja ali izključevanja – spremljajo. V tem smislu lahko govorimo o (vsaj) treh načinih poskusov koherentnega razreševanja same ambivalence o mejah

---

<sup>130</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

prihodnje seksualne odprtosti, tj. 1) z diskurzom o svobodi, neomejevanju, povsem odprti prihodnosti oziroma (čim bolj) razprtih horizontih misljivega oziroma možnega, tudi če vključujejo 'neverjetno' (kot je razvidno iz Izakovega primera), kar lahko razumemo skozi prizmo konstituiranja seksualne identitete skozi vključevanje, ali pa 2) z zamejevanjem značaja odprtosti, ki zares ni doživeto in izkušeno kot 'samozamejevanje', temveč jasno, namensko zamejevanje ne-želenega, ne-možnega in ne-verjetnega s partikularnimi, specifičnimi identitetnimi označevalci in njihovimi redefiniranj, ki neposredno in nedvoumno izražajo tovrstno 'zapiranje' horizonta privlačnosti, pa tudi 3) v odprtost na ravni mnogoterih seksualnih in/ali romantičnih izkušenj, a z določenimi pogojnostmi oziroma z neposrednim izključevanjem določene družbene skupine (ali več njih), ki jo spremlja raba širšega identitetnega označevalca kljub njegovi širini in v tem smislu šibkejši 'sporočilni vrednosti', saj določenih družbenih skupin na ravni poimenovanja seksualne identitete ne izključuje a priori. Za te tri tipe je – kljub različnemu mehanizmu konstituiranja seksualne identitete, tj. skozi dinamiko bodisi vključevanja, značilnega za prvi mehanizem (razvidnega iz Izakovega primera), bodisi izključevanja – značilno, da so prisotne tenzije med čim večjo odprtostjo za potencialne izkušnje seksualne in/ali romantične privlačnosti ter zagate glede privlačnosti do partikularne družbene skupine – do moških, ki omejuje težnjo po odprtosti oziroma jo postavlja v polje manj zamisljivega, celo neverjetnega.

V prvem primeru se ta ambivalenca preigrava med možnim in verjetnim (tj. *možno, a neverjetno*), primarna teža pa je pripisana svobodi in odprtosti *za* – (mnogotere, raznolike izkušnje, četudi so njihove realizacije neverjetne ali vsaj manj verjetne). Ta je tudi tista, ki v kombinaciji s težnjo po odprtosti oziroma »neomejevanju« seksualno identifikacijo usmerja v tisti tip identitete, ki je subjektivno razumljena kot manj omejena, bolj 'osvobodena' (tj. največkrat panseksualnost). Zdi se, da je eden izmed pomembnejših elementov panseksualne identitete na ravni vsakdanjega življenja to, da usmerjenost v nezamejen horizont razmeroma nedvoumno sporoča tudi drugim, tj. na ravni relacij s (potencialnimi) seksualnimi in/ali romantičnimi partnerkami, kar – sodeč po nekaterih pripovedih – umanjka biseksualnosti, obremenjeni s preteklimi razumevanji (tj. biseksualnost kot privlačnost do moških in žensk): »Ker biseksualnost je meni osebno pomenila cis ženske, cis moški, panseksualnost pa mi pomeni ves ta spekter /.../. V bistvu sprva sem se začela identificirati kot panseksualka zato, ker sem videla, da je meni pomembno, ampak potem sem videla, da je pomembno tudi, da

zajameš spolno identiteto osebo, s katero sem« (Oli, osebni intervju, 2017, 12. oktober).<sup>131</sup> Panseksualnost se v teh primerih, kot izpostavlja tudi A. Elizabeth (2013), uporablja tudi v namene specifičnega izpostavljanja vključujočnosti spolne in/ali romantične privlačnosti do transspolnih oseb, torej ne glede na spolno identiteto osebe (objekta privlačnosti).

Kot omenjeno zgoraj, se v drugem primeru spekter potencialnosti seksualnih in/ali romantičnih izkušenj prepozna kot delno omejen in zamejen oziroma označen z določenimi pogojnostmi: tudi če oseba, ki se identificira kot seksualno nebinarna, na ravni seksualnega prepozna potencialnost 'nepričakovanega', ga obenem tudi zamejuje v mejah ali neverjetnega ali neželenega oziroma v mejah njunega prepletanja (tj. *neželeno in neverjetno*, pa tudi *neverjetno, ker neželeno*). Temu primerno se prilagodi tudi 'sporočilnost' seksualne identitete, s katero se oseba identificira: medtem ko v prvem primeru panseksualnost omogoča *čim več* prostora, v drugem primeru panseksualnost (pa tudi biseksualnost) puščata *preveč prostora*, na ozadju česar osebe – raje kot bi- ali panseksualne identitete – prevzemajo oziroma reappropriirajo in zrahljajo pomen izrazito specifičnih identitetnih označevalcev, kot je na primer lezbijka, ki sicer predstavlja seksualno identiteto ženske, ki jo privlačijo ženske:

Všeč mi je bilo ... če se identificiraš kot lezbijka, to res izključuje moške na vseh nivojih, ker se mi zdi, da pač še vedno jaz čutim privlačnost do žensk in do nebinarnih oseb in bi se lahko identificirala kot biseksualna oseba na podlagi tega, da pač čutim privlačnost do več spolov, ampak biti biseksualna oseba ne izključuje moških iz tvoje skupnosti in pač ja, to mi je bilo všeč /.../ (Saša, osebni intervju, 2018, 22. januar).<sup>132</sup>

Identitetni označevalec lezbijke se v takšnih primerih uporablja zgolj v namene izključevanja cispolnih (mestoma pa tudi transspolnih) moških iz seksualnega polja možnega, četudi gre za identitetni označevalec, ki je v 'tradicionalnem' smislu izrazito spolno zaznamovan (lezbijka kot ženska, ki jo privlačijo ženske). Identiteta lezbijke – kot je prevladujoče razumljena – se skozi tovrstne rabe tako rahlja, destabilizira in razširja vsaj v dvojnem smislu: 1) najprej v kontekstu spektra privlačnosti, ki ga zajema, in sicer se iz prevladujoče osrediščenosti privlačnost na ženske razširja tudi na osebe nebinarnih spolov, a ohranja izvzemanje (cispolnih in/ali transspolnih) moških; 2) na drugi ravni pa se destabilizira tudi spolna zaznamovanost lezbične identitete, kot v primeru Jake, pa tudi Saše, ki se obe\_a identificirata kot spolno nebinarni osebi:

Am, mislim, jaz rečem, da sem pač lezbijka. /.../Ja, mislim, sploh mi niso tako pri srcu oznake. Ja, mislim, fantje, moški me ne privlačijo. Pa tudi, se mi zdi, če bi me, pač tega sploh ne bi tako ... /.../ Ne, sploh ne bi koncipiral, to iz enih drugih principov. /.../ Ne vem, ta spolni akt

<sup>131</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>132</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

je nekako, ne vem, nisem si še čisto na jasnem glede tega, ampak se mi zdi, za zdaj, kot nekakšno podrejanje in tega se nikoli, nikoli – ne vem, če bi se mi to zgodilo, ne vem, sama sebi ne bi oprostila. Ja, ampak mislim, nimam, definitivno imam do žensk (Jaka, osebni intervju, 2017, 26. december).

Za označevanje tovrstnega destabiliziranega konvencionalnega pomena lezbične identitete se mestoma v kombinaciji z njo uporablja tudi identiteta kvir (kot v primeru Jake), ki nakazuje na pokvirjeno razumevanje tega, kaj pomeni biti lezbijka in kdo jo privlači. Jakov primer izrisuje tovrstne pomembne ambivalence, tj. na eni strani med izključevanjem določene družbene skupine ljudi, največkrat cisspolnih, redkeje pa tudi transspolnih, moških, in hkratnim vključevanjem oseb raznolikih spolov. V naslednjem citatu Jaka razlaga o svojem razumevanju lezbične identitete in zamikanju slednje s sočasno rabo identitete kvir, ki služi razpiranju spektra privlačnosti do oseb raznolikih spolov (tj. do oseb, ki se ne identificirajo kot ženske, pa tudi ne kot moški): »Am, najbrž, da ne bi izključil ljudi, ki se ne identificirajo kot ženske« (Jaka, intervju, 2018), a prepoznava tudi težave kvira, saj s tem, ko razpira spekter privlačnosti do oseb raznolikih spolov, vsaj na ravni poimenovanja razpira tudi potencialni spekter privlačnosti do moških: »Ampak obenem s tem [s kviro] sporočam, da sem odprt za moške, karkoli že« (Jaka, osebni intervju, 2018, 26. december). Na ozadju prepoznavanja dometa družbenih razmerij moči, pa tudi prisilnosti ('naučenosti', socializiranosti) heteroseksualnosti, tokrat v smislu občutenja (romantične) privlačnosti do moških kot 'ostanka heteroseksualizirane dokse, ki pa ne izključuje privlačnosti do raznolikih spolov, se na podoben način vzpostavlja tudi identiteta lezbijke v Sašinem primeru (osebni intervju, 2018, 22. januar):

Ampak ja, vedno sem razmišljala o sebi, da čutim privlačnost do vseh spolov in potem sem, zadnje čase – ne vem, kdaj, začela več razmišljati o tem, kakšen imam odnos do moških. In sem se počutila, da me včasih privlačijo moški, ampak mi to ni všeč, se ne počutim v redu glede tega in si nisem znala ful dobro tega razložiti, potem pa sem brala o izkušnjah lezbijk in izkušnjah s to compulsory heterosexuality – da pač si tako naučen, da te morajo privlačijo moški, da to čutiš, čeprav ni zares del tvoje identitete /.../.<sup>133</sup>

V nasprotju s Sašo, ki občuti tudi privlačnost do moških, a je ne realizira, saj jo prepoznava kot element prisilne heteroseksualnosti oziroma socializiranosti, priučenosti občutenja privlačnosti do moških, Jaka – kot smo videle zgoraj – privlačnosti do moških ne občuti. Odsotnost občutenja privlačnosti in/ali neželena občutka privlačnosti do skupine ljudi (moških) je tudi razlog za tovrstni tip zamejevanja seksualne identitete. Podobno velja tudi za Aidan (osebni intervju, 2017, 25. oktober),<sup>134</sup> spolno nebinarno osebo, ki se v seksualnosti identificira kot

---

<sup>133</sup> O prisilni heteroseksualnosti oz. o heteroseksualizirani doksi, kot smo to s pomočjo bourdieujevskega konceptualnega aparata poimenovali v prejšnjih poglavjih, več tudi v nadaljevanju, v povezavi z identitetnim trajektorijem in procesi samoprepoznavanja.

<sup>134</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.



lezbijka in kvir in ki odsotnost občutka privlačnosti do moških pojasnjuje z njihovo širšedružbeno umeščenostjo, z njihovimi praksami izključevanja oziroma delovanja kot takega:

[...] /S/pol [v kontekstu privlačnosti] ni nepomemben, ampak definitivno pa ni stvar, ki bi bila odločujoča. So marsikateri drugi atributi, ki so tiste stvari, ki pač dejansko me privlačijo /.../. So osebe, ki – bom tako rekla, no – zelo me ne privlačijo cis moški. /.../ Ker ni toliko vezano na neke fizične attribute in spol kot tak, ampak pač se veže večinoma na način obnašanja, izključevanje, in neke prezenze in prezentacije, ne kakšne druge stvari. Tako da ja. Ne kateri me, ampak kateri me ne.

Kot izpostavljata tudi D. Levy in Johnson (2012, str. 132), raba (dis)identitetnega označevalca kvir pogosto implicira politično identifikacijo oziroma politično usmerjenost (*statement*) v relaciji s samim značajem kategorije seksualnosti kot stabilne, fiksne, »ko nekaj pokvirimo, problematiziramo ali preizprašujemo njihove temelje«. Tovrstne senzibilnosti za prepoznavanje družbenih razmerij moči, ki so spolno in seksualno zaznamovana, kot takih, tj. kot razmerij moči, in ne kot samoumevne, celo naravne, ureditve družbenega reda, sicer ne gre pripisovati zgolj kvir identifikacijam, saj potencial politizacije (červno različnega značaja) vsebujejo tudi druge seksualne identitete, pri čemer je za neheteroseksualne identitete v grobem pričakovano značilna večja stopnja politizacije (t. i. stopnja »kvir ozaveščenosti«), kar zadeva družbeni položaj in interese LGBTIQ+ skupnosti: Duncan, Mincer in Dunn (2017) v svojem delu izpostavljajo, da je politizacija v večji meri značilna za tiste družbene skupine, ki so pozicionirane v marginaliziranih, deprivilegiranih družbenih pozicijah, npr. ženske in LGBTIQ+ osebe. Tudi Oli na podoben način kot Aidan in Saša osmišlja prepoznavanje zamika strukturiranosti lastne privlačnosti: medtem ko je v preteklosti imela izkušnje z intimnimi in/ali seksualnimi razmerji z moškimi, si danes to težje predstavlja:

Ne vem čisto točno. Ne vem, ko pomislim, da bi bila z osebo, ne vem, nelagodje občutim. /.../ Ali pa da ne vem, vem, da je neka oseba, da vidim nekega cis moškega in se mi zdi hud, ampak ne bi pa mogla, privlačen, kakorkoli, ne bi pa mogla – da pa pomislim, kaj pa če bi bila jaz enkrat s cis moškim, mi je ful neprijetno zaradi tega oziroma ne ... enostavno se ne vidim več v takih zvezah, tudi v smislu spolnega odnosa (Oli, osebni intervju, 2017, 12. oktober).

Červno ta tip naracije ni redek in je v podobnih, četudi 'mehkejših' oblikah prisoten tudi pri drugih intervjuvanih osebah, se izpeljuje na različne načine. Na podlagi do sedaj obravnavanih primerov vidimo, da se seksualna identiteta konstituira na podlagi dinamike vključevanja, ki jo neredko spremlja naracija o svobodi, neomejevanju v relaciji s potencialnimi, četudi neverjetnimi izkušnjami, tj. s konstituiranjem seksualne identitete takšnega tipa, ki za specifično osebo učinkovito ponazarja njeno razumevanje lastne seksualnosti in privlačnosti. V nekaterih drugih primerih se seksualna identiteta konstituira skozi dinamike izključevanja (cispolnih) moških na način prevzemanja specifične seksualne – lezbične – identitete, ki se jo

redefinira tako v seksualno relacijskem smislu (lezbijke ne privlačijo le ženske) kot tudi v njeni spolni zaznamovanosti (lezbijka ni nujno ženska). Kot tretji tip konstituiranja seksualne identitete, ki jo ravno tako spremljajo dinamike izključevanja in potencialne zagate glede privlačnosti do moških, pa lahko označimo tiste seksualne identitete, ki kljub prevzemanju širših, ohlapnejših identitetnih označevalcev, tudi z namenom vzpostavljanja in ohranjanja značaja njegove odprtosti za različno spolno zaznamovane seksualne potencialnosti, vsebujejo določene pogojnosti. Slednje lahko ponazorimo s primerom Nikoline (osebni intervju, 2017, 14. september),<sup>135</sup> ki se kljub odporu do ideje privlačnosti ali intimnopartnerskega razmerja s cispolnim heteroseksualnim moškim identificira kot nestrejt oziroma kvir, torej na način, ki te skupine ljudi ne vnaprej in nedvoumno izključuje:

Ja, jaz mislim, da bi imela ful velik problem, če bi se kdaj zaljubila v cis strejt moškega. /.../ Saj zato, ker ne vem, a bi imela s tem problem zato, ker res nisem strejt [smeh] in mi je to toliko nepredstavljivo, da je na nek način že sramotno zame [smeh], ali iz tega izvira, ali pa res iz tega občutka zadovoljstva, ki mi ga daje dejstvo, da sem izven normativov. Ker se udobno počutim izven mainstreama in čim bi jaz bila v vezi s cis strejt moškim, bi se to v bistvu ful porušilo, ta moja pozicija.

Izven teh treh tipov konstituiranja nebinarne pluriseksualne identitete<sup>136</sup> ob prisotnosti tenzije med ohranjanjem odprtosti, neomejenosti spektra potencialne (seksualne in/ali romantične) privlačnosti ob neverjetnosti (ne pa tudi nemožnosti) realizacije določenih seksualnih izkušenj oziroma ob njihovi neželenosti, ki smo jim do sedaj namenjale pozornost, lahko omenimo še četrti tip, za katerega je značilno, da te tenzije ne vsebuje, saj je privlačnost do moških inkorporirana ne kot 'še ne realizirana, čeravno neverjetna možnost', kot velja za prejšnje tipe, temveč kot *že-realizirana*, kar lahko razberemo že zgoraj, iz Sandrinega in Janinega primera, vidno pa je tudi v spodnjem, Kikijinem primeru:

Se pravi, v grobem, mi je najbližje nestrejt. Zna biti, da bi bila od okolice uvrščena v kategorijo biseksualk, pri čemer sama zares tega ne vidim po linijah ženske, moški. /.../ Se mi zdi, da je povezano s tem, ker zares vidim, kaj pri meni strukturira privlačnost, in je to zares oseba ne glede na spol /.../ pa sem hkrati recimo že prej, ko sem bila v sicer hetero razmerjih, za nazaj opažam, da sem vseeno imela to linijo, da se zares privlačnost zgodi do osebe, ne do moškega oziroma do ženske, se pa to zares ni nikoli realiziralo izven hetero zveze ali pa razmerja, spolnega (Kiki, osebni intervju, 2018, 4. junij).<sup>137</sup>

Za ta tip oblikovanja nebinarne pluriseksualne identitete je značilno, da vsaj trenutno stabilizirane seksualne identitete variirajo od nestrejt (kot npr. pri Kiki), biseksualnosti (npr.

---

<sup>135</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>136</sup> Na tem mestu dodajamo še označevalec 'pluriseksualna' identiteta, da tovrstne nebinarne identitete (v smislu preseganja seksualnega binarizma) ločimo od drugih nebinarnih identitet, ki niso seksualnega značaja, tj. aseksualnost.

<sup>137</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

Nuša), panseksualnosti (npr. Sandra) do odsotnosti rabe identitetne oznake kot take, kot velja za Niko: »Pač, zgodilo se je, da taki in taki ljudje, ki so vznemirili, so me privlačili, sem se zaljubila v njih, pač niso sodili v neko kategorijo, ki bi ji lahko rekli moški ali pa ženske, takšni in takšni. Niso pač, niso imeli nekega skupnega imenovalca, razen tega, da so ljudje. /.../ Pojavljali so se dosti različni ljudje, ki so me privlačili in me še vedno« (Nika, osebni intervju, 2017, 13. november).<sup>138</sup>

V kontekstu drugih nebinarnih seksualnih identitet lahko opazimo, da je ena izmed prevladujočih identitet, poleg tistih pluriseksualnega značaja, identiteta aseksualnosti, s katero se identificirajo štiri intervjuvane osebe in ki jo na teoretski ravni najpogosteje povzamejo kot odsotnost seksualne privlačnosti (Scherrer, 2008; van Houdenhove, Gijs, T'sjoen in Enzlin, 2015).<sup>139</sup> K. Scherrer (2008) v raziskavi, v kateri je sodelovalo 89 oseb, ki se identificirajo kot aseksualne, ugotavlja, da skorajda polovica respondentk (44 %) aseksualnost definira na zgoraj omenjeni način, medtem ko pri ostalih razumevanja variirajo, pogosto pa vključujejo tudi vzpostavljanje zanje pomembnih in relevantnih distinkcij. Ena izmed slednjih je distinkcija med seksualno privlačnostjo in seksualnimi praksami, ki je relevantna za osebe, ki občutijo seksualno privlačnost, nim (Clements-Nolle, Marx, & Katz, 2006)ajo pa nobene želje po seksualnih praksah. Druge jasno izpostavljajo razliko med fizično in drugimi oblikami privlačnosti: medtem ko nimajo in ne občutijo nobene seksualne oziroma fizične privlačnosti, občutijo romantično privlačnost in željo po intimni, tudi fizični bližini (ki ni spolnost kot taka) (prav tam). Podobno je tudi pri intervjuvanih osebah, ki se identificirajo kot aseksualne:

Jaz se identificiram kot aseksualna oseba, torej ne čutim spolne privlačnosti, nikoli je nisem. Tudi identificiram se kot aromantična oseba, torej nekdo, ki tudi ne čuti neke romantične privlačnosti do ljudi. Čutim prijateljstvo, to neko globljo, emocionalno povezanost z ljudmi, in to se mi zdi najpomembnejši odnos, ki ga lahko zgradiš s človekom. /.../ Ja, ker sem razumela končno ta koncept, da pač romantičnost – aromantičnost je vezano na to, ali se zaljubiš in v koga se zaljubiš. Jaz se nisem še nikoli zaljubila. Jaz sem navdušena nad nekom. /.../ Bi rada razvila kvaliteten, prijateljski odnos s tem človekom, in jaz osebno mislim, da je prijateljstvo oziroma nek odnos, ki se začne s prijateljstvom, edini potencialni odnos za kvalitetno partnerstvo kot neko partnerstvo, da imaš neke vrste družino (Laura, osebni intervju, 2018, 23. marec).<sup>140</sup>

Podobno v raziskavi z aseksualnimi ženskami ugotavljajo tudi E. van Houdenhove in druge (2015), kjer intervjuvanke kot idealni tip razmerja – poleg razmerja z aseksualno osebo ali več osebami – izpostavljajo razmerje brez seksualne komponente, čeprav se med njimi vzpostavlja

---

<sup>138</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>139</sup> Slednje je v grobem tudi definicija aseksualnosti, kot jo ponuja *The asexual visibility & education network* (dostopno na <https://www.asexuality.org/>, 9. september 2018).

<sup>140</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

tudi distinkcija po osi romantične in platonične privlačnosti oziroma njene/njune odsotnosti, kar izpostavlja že Laura (zgoraj), pa tudi Veronika (spodaj), ki občuti platonično privlačnost, šele v zadnjem času pa tudi romantično:

Vem, da občutim privlačnost, ful velikokrat se mi to zgodi čisto na takem platoničnem nivoju – vau, ta oseba je ful zanimiva, ima ful zanimiv pogled, zanimivo perspektivo ali pa neko osebnost, ki mi je zanimiva. In s temi ljudmi imam potem navadno prijateljstva ali karkoli. Na čisto platoničen način. In tudi to je bilo najpogosteje. Šele zdaj v zadnjem času, se mi zdi, da imam izkušnje z bolj romantično privlačnostjo, ampak ful ne znam definirati, kaj bi bila razlika, tako da ne vem, če je dejansko ali ne (Veronika, osebni intervju, 2018, 5. april).<sup>141</sup>

Glede na te vzpostavljene distinkcije torej lahko govorimo o aseksualnosti in aromantičnosti, pri čemer velja, da so nekatere aseksualne osebe tudi aromantične, ni pa nujno. V tem primeru lahko romantičnost dalje kategoriziramo glede na spol osebe, do katere občutijo romantično privlačnost. Tako lahko za Veroniko, ki se v nasprotju z Lauro opredeljuje kot romantična, ugotovimo, da je panromantična, saj spol v njenih občutjih romantične privlačnosti nima nobene vloge:

A: Ko govoriš o tej platonski privlačnosti, ki ni čisto razmejena z romantično privlačnostjo, kakšno vlogo pri tej privlačnosti, ki jo čutiš do oseb, igra njihov spol, če sploh igra kakšno?

V: Ne igra nobene.

A: Potem je to nekaj, kar bi recimo lahko poimenovala kot panromantičnost, na ta način?

V: Ja, ja. Čisto izven spola. (Veronika, osebni intervju, 2018, 5. april).

Odsotnost seksualne privlačnosti in želje po seksualnih odnosih pa ne pomeni nujno, da se oseba tudi identificira kot aseksualna. Tak primer je Saša, ki se, kot ugotavljamo zgoraj, identificira kot lezbijka, čeprav občuti romantično privlačnost, ne pa tudi seksualno. Kot taka se je v preteklosti sicer že identificirala kot aseksualna, danes pa tega označevalca ne uporablja več:

Deloma pa je tudi to bilo, na splošno, da nisem čutila spolne privlačnosti do nikogar in se mi je zdelo, da to pomeni, da je nekaj narobe z mano, ker pač nisem ... tudi potem sem se nekaj časa ljudem identificirala kot aseksualna oziroma gray area. In mi je potem to pomagalo si razložiti. Zdaj pač ne uporabljam tega, ker ni uporabno zame, ampak ja. /.../ Čisto tako, po definiciji aseksualnosti, bi se lahko, ampak ne čutim, da bi mi to tako koristilo, da bi kaj dobila od te identitete (Saša, osebni intervju, 2018, 22. januar).

Skozi intervjuje se je tudi izkazalo, da je za transspolne osebe seksualna identiteta manj v ospredju oziroma sekundarnega pomena, kar je bilo izpostavljeno neposredno, razvidno pa je tudi posredno, skozi hierarhizacijo tem: transspolne osebe so intervju v precejšnji meri

---

<sup>141</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

usmerjale k svoji spolni, manj pa k seksualni identiteti. Kaže se, da se ob oblikovanju in konstituiranju spolne identitete ter težav in družbenih preprek, s katerimi se transspolne osebe srečujejo in soočajo na podlagi svoje spolne identitete, seksualna identiteta zdi manj 'relevantna', kar se tiče potencialnih dolgoročnih posledic, kot izpostavi Djuro (osebni intervju, 2017, 10. november),<sup>142</sup> ki se v kontekstu spola identificira kot transspolna oziroma spolno nebinarna oseba:

Mislim, saj se mi zdi, da nekaj v bistvu sem že povedal, da se mi ne zdi toliko relevantno, se mi zdi, da se toliko več zadnje čase ukvarjam s svojo spolno identiteto, da a veš, ker seksualna identiteta pač je, ne definiram je, mi je ok, in pač je. Medtem ko to, kako doživljam sebe, to, da si želim tranzicije, to, da si želim spremembe dokumentov, vsega tega, so bolj neke dolgoročne posledice kot pa to, kdo mene privlači.

Glede na velikost vzorca ne moremo sklepati o tem, ali je določen tip partikularne nebinarne pluriseksualne identitete bolj značilen za določeno starostno kategorijo, lahko pa se naslonimo na podatke iz raziskave *Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ+ oseb* (Perger, Muršec in Štefanec, 2018), kot jih obravnavamo v prejšnjem podpoglavju in ki kažejo na prevladujočo rabo nebinarnih pluriseksualnih identitet v najmlajši starostni kategoriji (pod 18 let). Podobno sicer kažejo tudi druge raziskave. Morandini, Blaszczyński in Dar-Nimrod (2017) tako na vzorcu več kot 2 000 neheteroseksualnih oseb ugotavljajo, da panseksualne identitete prevzemajo osebe, ki so v povprečju mlajše od oseb, ki se identificirajo kot geji, lezbijke in biseksualne osebe, pri tem pa izpostavljajo tudi, da so osebe, ki prevzemajo panseksualne identitete, pogosteje ne-cisspolne, v kolikor pa so cisspolne, pa so pogosteje cisspolne ženske in redkeje cisspolni moški. Podatki namreč kažejo, da se kar 62 % spolno nebinarnih oseb identificira kot seksualno nebinarnih: 36.4 % se jih identificira kot kvir, 25.6 % pa kot panseksualnih (prav tam). Na podlagi vzorca pričujoče raziskave lahko ugotovimo, da se v polju seksualnosti spolno nebinarne osebe najpogosteje identificirajo kot kvir (5), ob pogosti sočasni identiteti lezbijke (3), z enako pogostostjo sledita panseksualnost in aseksualnost (3), kot biseksualni pa se identificirata dve spolno nebinarni osebi.

Medtem ko v polju seksualnosti lahko opazimo porast raziskav, ki se ne zamejujejo več le na 'kvantifikacijo' partikularnih seksualnih identitet, temveč tudi na prakse opomenjanja nebinarnih (predvsem pluriseksualnih) identitet s strani akterk, v polju spola oziroma spolno nebinarnih identitet tovrstnih poglobljenih raziskav še ni prav veliko. Transspolne študije večinoma ostajajo na ravni kvantifikacije ali pa se osredotočajo na raziskovanje specifičnih izkušenj transspolnih oseb, npr. razkrivanja, izkušenj z diskriminacijo, tudi v specifičnih

---

<sup>142</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

okoljih, kot je recimo šolski sistem (npr. Beemyn in Rankin, 2011; Beemyn 2015; za kontekst Slovenije gl. tudi Perger, 2018) ali delovno mesto (npr. Davidson, 2016), kljub porastu raznolikih transspolnih oziroma spolno nebinarnih identitet pa redkeje analizirajo subjektivne pomene, ki jih akterke pripisujejo svojim identitetam. Ena redkih tovrstnih raziskav je *Being transgender: The experience of transgender identity development* (Levitt in Ippolito, 2014b), ki pa se ne osredotoča neposredno na spolno nebinarne osebe, temveč jih obravnava skupaj s transspolnimi binarnimi osebami.

Med intervjuvanimi osebami pričujoče raziskave se jih največ identificira kot spolno nebinarnih (8), medtem ko preostale transspolne osebe oziroma necispolne osebe (7) uporabljajo različne identitetne označevalce, npr. transfeminilnost, kvir, transspolna ženska in aspolna oseba, demiboy in podobno, oziroma jih sploh ne uporabljajo (2); šest spolno nebinarnih oseb (v krovnem smislu, in ne v smislu partikularne identitete) se identificira z več spolnimi identitetami (npr. kot spolno nebinarna in spolno fluidna oseba, spolno nebinarna in kvir oseba, transspolna ženska in aspolna oseba), pri čemer mestoma združujejo tudi takšne spolne identitete, ki se lahko zdijo medsebojno nezdružljive, v identitetne označevalce pa so tudi različno intenzivno investirane. Ob izrazitem pomanjkanju kvalitativnih raziskav, osredotočenih na spolno nebinarne identitete, si lahko v nadaljevanju privoščimo krajši ekskurz v leposlovna in strokovna dela, ki se osredotočajo na spolno nebinarne identitete ali pa jih vsaj vključujejo v obravnavo transspolnih identitet na splošno. Eno pomembnejših in najbolj vidnih del v tem kontekstu je zagotovo *Gender outlaw* (Bornstein, 1995), v katerem se Kate Bornstein po osi spola pozicionira v vmesnosti, in to potem, ko je prestala proces potrditve spola skupaj z medicinskimi intervencijami: »/T/a prostor vmesnosti je zame resnica, ki sem jo ozavestila – obstoj prostora, ki leži izven meja tega, kar je kulturno sprejemljivo« (prav tam, str. 94); prostor vmesnosti, ki ni ne moški in ne ženska. Na drugi strani se lahko naslonimo tudi na drugo avtobiografsko delo, *Nina here nor there: My journey beyond gender*, v katerem Nick Krieger (2011, str. 197), ki mu je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, popisuje svojo pot v »transmaskulini spekter« in po njem, v zaključnem odstavku dela pa povzame svoj pogled na spol: »Nekateri ljudje ga vidijo kot binarnega, kot spekter, kot kontinuum, kot mavrico. Ko pa si zamišljam svoj spol, se, z očesom prislonjenim na lečo kalejdoskopa, vrtim in vrtim in vrtim« (prav tam, str. 198).

Kriegerjev zapis lahko povežemo s pomembnejšimi elementi, ki so prisotni tudi pri naracijah spolno nebinarnih intervjuvank: njihove naracije lahko v grobem razdelimo na dva bistvena elementa: 1) svoboda od neposrednih, eksplicitnih, pa tudi posrednih in implicitnih skriptiranj

'delanja' spola v binarnih okvirih – glede na spol, pripisan ob rojstvu, in 2) svoboda kot izbira oziroma svoboda v izbiri, torej svoboda *za* izbiro. Čeprav se morda na prvi pogled zdi, da med tipoma naracij ni pomembnejše razlike, ki bi jo bilo smiselno zasledovati z ločenim kategoriziranjem, jo lahko na kratko povzamemo v njuni reformulaciji: oba tipa razpirata podobne horizonte poprej nemisljivega, konstituiranega kot nemožnega, a pot do tovrstnega razprtega horizonta je povsem drugačna. Za prvi element lahko rečemo, da si svobodo *od* – (družbenih skriptov, spolno zaznamovanih pričakovanj itd.), ki šele razpre svobodo *za* – (delovanje izven družbenih skriptov) izbiri (tj. izbira ni vnaprej dana, možna, temveč vzpostavljena v trkih s tem, kar se kaže in kar se vsiljuje kot edino možno, pravilno, naravno); za drugi element pa je razmerje med svobodo *od* – in svobodo *za* – zaobrnjeno; izbire so torej vnaprej omogočene, dane kot možne, kot (razmeroma) legitimne ali celo zaželenene, in ta podeljena, čeprav ne neomejeno, svoboda *za* – je tista, ki poraja svobodo *od* – (družbenih spolno zaznamovanih skriptiranj). Prvi element bomo – da se izognemo zmedi – poimenovali svoboda od spolno zaznamovanega skriptiranja (v binarnih okvirih), drugega pa, ker se vzpostavlja na svobodi *za* –, kot diskurz, utemeljen na izbiri in svobodi.<sup>143</sup> To, kar imamo v mislih, ko govorimo o svobodi *od* –, ki izhaja iz preseganja spolno zaznamovanih skriptiranj, lahko ponazorimo s pripovedjo Metke (intervju, 2017, 25. september), ki se na spolno fluiden<sup>144</sup> način identificira kot transspolna ženska in kot aspolna oseba:

Medtem ko za aspolno osebo, pa je v bistvu šele v zadnjih letih, da jo v bistvu spoznavam, ker sem tako ... Kaj sploh je spol? Like ... Kaj mi zdaj to pomeni, če sem jaz ženska, zakaj se moram nujno identificirati kot ženska? A moram zdaj se predstavljati kot taka, a zdaj to pomeni, da moram biti ženstvena – kaj pomeni, da sem ženstvena? In z ozirom na ta vprašanje sem tako, ne, jaz nočem, da se nek določen spol name aplicira, zato mi je aspolnost zelo všeč, ker je v bistvu odsotnost spola. In se mi zdi to tak zelo, veš, osvobajajoče.<sup>145</sup>

Kar nakazuje njen zadnji stavek in kar lahko zasledimo tudi v pripovedih nekaterih drugih intervjuvanih oseb, je, da je aspolnost v primerjavi s spolno identiteto ženske osvobajajoča ravno zato, ker je »spol« odsoten: ni zapovedanih spolno zaznamovanih praks, s katerimi se spol legitimno 'dela' (oziroma dela na način, ki omogoča prepoznanje pripadnosti kategorije in

---

<sup>143</sup> Implikacije enega in drugega elementa za oblikovanje in 'življenje' spolne identitete bomo skušale razvijati in analizirati v nadaljevanju, in sicer skozi različne perspektive, ki so v ospredju pričujočega dela, od (ne)razkrivanja, upravljanja z misrekognicijo, afektivnih dimenzij procesov samoprepoznavanja, upiranja praksam discipliniranja, ter pomena nevarnejših in varnejših intersubjektivnostih. Razlikovanje med enim in drugim bo tako postajala jasnejša med samim delom, ko bomo analizirale in vzporejale empirično gradivo po različnih oseh.

<sup>144</sup> Na 'spolno fluiden način' pomeni, da ima različno dolga obdobja, v katerih se identificira kot transspolna ženska ali aspolna oseba. Obeh spolnih identitet, ki se skupaj zdita kot nekompatibilni, saj aspolnost navsezadnje implicira odsotnost spolne identitete, medtem ko spolna identiteta transspolne ženske njeno prisotnost (v binarnosti), tako ne občuti *sočasno*, temveč v različnih obdobjih, v katerih se počuti kot ženska ali kot aspolna oseba.

<sup>145</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

ki samo pripadnost – in kategorijo – zares konstituira), ni spolno zaznamovanih pričakovanj, ni skriptov, ki jim je akterka v svoji identiteti in kategorijski zavezana, celo dolžna slediti, saj so, kot zapiše Durkheim (2013, str. 26), »ti načini biti [*ways of being*] [so] le načini delovanja, ki so bili konsolidirani«. Kar je tako osvobajajoče pri aspolnosti, je ravno odsotnost konsolidiranih načinov 'biti', konsolidiranih delovanj, ki naj jih akterka izvaja. Čeravno konsolidacija – kot opozarja Durkheim (prav tam) in za njim (tudi) Bourdieu (npr. 2000)<sup>146</sup> – ne pomeni nujno tudi občutenja prisilnosti delovanja, zaznavanja prisile kot prisile, tako kot »zrak ne preneha imeti teže, čeprav te teže ne zaznavamo več« (Durkheim, 2013, str. 22), ta prisila postane razvidna takoj, ko se tem silnicam (spolno zaznamovanega) delovanja, ki pritiče določeni kategoriji (in tudi obratno, kategorija tipom delovanja), upremo oziroma upiramo. Taka upiranja spremljajo kazni (*penalties*), ki so sicer različnega značaja, a podobnih učinkov, in ne uidejo niti »inovatorke z največ sreče« (prav tam, str. 21). Ob tem velja dodati, da prisilnost teh silnic ni le akterki 'zunanjega' značaja, temveč tudi 'notranjega' (ob zavedanju nenatančnega in neustreznega poimenovanja, ki nam ga nudi na dihotomijo omejen vokalarij notranjosti in zunanosti). Prevzemanje in investiranost v binarno kategorijo (npr. ženska), v kateri se prepozna akterka in ki to prepoznanje išče tudi pri drugih, je v delu verjetno toliko bolj intenzivno ravno zato, ker ji je bila pripisana njej 'nasprotna' kategorija in ker obstajajo partikularni spolno zaznamovani skripti, ki določajo, kako *biti* pripadnica te kategorije oziroma kako jo 'delati'. Ob tem investiranost v kategorijo pomeni tudi investiranost v tiste prakse in delovanja oziroma obligacije, ki to kategorijo konsolidirajo in ki jih – zaradi akterkine pripisane pripadnosti njej 'nasprotni' kategoriji (moški), naturalizirani tudi na podlagi t. i. 'morfologije', ki ustvarja določen tip strukturiranosti telesa kot 'moška telesa' – akterka ne more izpolniti oziroma jih izpolnjuje s težavami, ki izhajajo iz prevladujočih shem percepcij in klasifikacij, ki jo pogosto umeščajo bodisi v kategorijo moških (na ozadju institucionalnega prepoznanja, ki ga zakoliči pripis spola ob rojstvu) bodisi v kategorijo ženske – a neprave ženske (Bourdieu, 2000).

Ko mislimo aspolnost na tem ozadju, lahko vidimo, da je osvobajajoč ravno manko konsolidacije praks, delovanj, ki ustvarja tudi manko kategorije: ob prevladujočnosti in moči spolnega binarizma, pozicije izven njega niso prepoznane, niso vzpostavljene kot kategorije, ki sicer podeljujejo status družbene prepoznanosti za ceno zavezanosti eksplicitnim in implicitnim obligacijam tega statusa (kategorije): »/T/rajni družbeni status (*dignitas*) v zameno za trajno zavezanost, /.../ za prevzemanje eksplicitnih in pogosto implicitnih obligacij tega statusa na

---

<sup>146</sup> Bourdieu (2000, str. 150) habitus opredeli kot »sistem dispozicij za biti (*to be*) in delovati (*to do*)«.



njemu primeren način« (Bourdieu, 2000, str. 236). Ob umanjkanju družbene konsolidacije praks, ki sicer ustvarja tudi manko same kategorije, je torej osvobajajoče (tudi ali pa celo predvsem) to, da odsotnost skriptiranja pomeni oz. implicira tudi odsotnost (bolj ali manj) 'neuspešnih' poskusov delanja spola, ki spremljajo 'delanje' (trans)spola v binarnih okvirih. 'Uspešno' delanje spola je namreč v prvi vrsti pogojeno z redom spola, na ozadju katerega se 'meri', ocenjuje primerno, ustrezno, normativno (torej 'uspešno') delanje spola; ob umanjkanju reda spola, kar velja za spolno nebinarne identitete, tovrstno družbeno ocenjevanje postane nemožno, ravno ta nemožnost pa je tista, ki v primerjavi z delanjem (trans)spola v binarni matrici deluje osvobajajoče. Kljub osvobajajočemu značaju tovrstnega identitetnega pozicioniranja, ki akterko sicer odreši neredko neuspešnih poskusov delanja spola v skladu s kategorijo, ki ni enaka tisti, ki je akterki pripisana (in predpisana v smislu obligacij oziroma obligatornega značaja), kot velja v primeru identitete transspolne ženske, pa manko konsolidacij praks (skupaj z mankom kategorije in s tem prepoznanosti) terja ceno v odrekanju legitimnosti eksistence, obsojenosti na nevidnost, ki jo podeljuje sodba drugih (prav tam). Ker spolno nebinarne kategorije ob odsotnosti (družbenega) reda spolne nebinarnosti implicirajo tudi relativno neizbežnost napačnih družbenih sodb (v smislu družbenega – napačnega – prepoznavanja akterke kot moškega ali ženske), je stopnja investiranosti akterke v ustrezno družbeno prepoznavo njene spolne identitete ponekod temu ustrezna manjša. V nasprotju s transspolnimi binarnimi identitetami se odgovornost, »krivda« za napačno družbeno prepoznanje v primerih spolne nebinarnosti lažje in z manj afektivne obremenjenosti premesti z individualnega neustreznega delanja spola na družbo, ki na ozadju binarnega tipa strukturiranosti spola ne (z)more prepoznavati nebinarnih spolov: »Čeprav takrat, ko sem bila v tem aspolnem obdobju, sem bila tako, ne, jaz ne občutim tega, da me zdaj drugi vidijo kot moški spol, sem bila tako, ker sem toliko, toliko sem se zavedala svoje lastne identitete, toliko sem bila v tem in me tudi ni motilo toliko fejest, če me je kdo videl v moškem spolu. Ker sem bila tako, nope, you're wrong, I'm right« (Metka, osebni intervju, 2017, 25. september).

Ravno na ozadju potencialnosti kaznovanja, sankcioniranja oz. tovrstne moči družbenega za podeljevanje legitimnosti eksistence in sankcioniranje delovanja, ki ni prepoznano kot ustrezno, primerno, pravilno ipd., Peters (2011, str. 71) na podlagi Bourdieujevih in Durkheimovih (pa tudi Sartrovih) del družbeno postavlja na presečišče 'nebes in pekla': »D/ružba je bog, a pekel so drugi ljudje.« Slednje pa ne implicira romantiziranja spolne nebinarnosti, v njej le prepoznavamo potencialno in mestoma tudi realizirano manjšo obremenjenost z družbenimi sodbami (in obsodbami), ki izhajajo iz odsotnosti skriptiranja spola (nebinarne spolne identitete).

Spolna nebinarnost tako predstavlja tip svobode, ki ga lahko konceptuliziramo na dva načina, s primarno svobodo *od* –, ki ji sledi svoboda *za* –, ali pa obratno, torej s primarnim momentom svobode *za* –, ki vzpostavlja svobodo *od* –. Oba elementa združuje pojmovanje spolne nebinarnosti kot tipa svobode, ki pa ni popolna *osvobojenost*.<sup>147</sup> Pri tem je pomemben element tovrstnega pojmovanja spolne nebinarnosti tudi neulovljivost spola oziroma spolne identitete s samo kategorijo – spolna identiteta kot občutenje spola je nekaj, kar kategorijskosti nenehno uhaja. Djuro (osebni intervju, 2017, 10. november), ki se identificira kot transspolna oziroma spolno nebinarna oseba in ki mu je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, svojo spolno identiteto opiše tako:

/.../ ponavadi nekako opišem s tem umbrella termom, transgender, transspolna ali nebinarna, ampak ne vem, težko razložim to. Po navadi rečem, da je moja identiteta večinoma maskulina, ampak ne čisto, zmoti me tudi, ko ljudje rečejo, da hočem biti moški – ker tega ne želim. /.../ Mislim, zelo zelo težko nekako ... ker se mi zdi, da je spol en tak spektrum, da če mu daš besedo, ga omejiš, tako si predstavljam, kot da bi zožal, totalno, ne znam razložiti.

Na podoben način spol opisuje tudi Nika, ki sicer niti v seksualnosti niti pri spolu ne uporablja nobene oznake, le da za razliko od Djura, ki izpostavi nemožnost omejevanja spola, uhajanja spola kakršnim koli poskusom jasnih, zamejenih kategoriziranj, Nika (osebni intervju, 2017, 22. november) poudarja njegovo edinstvenost: »Predstavljam si, da vsaka oseba ima neko svojo unikatno spolno identiteto, vključno z mano, se tukaj ne vidim kot nič posebnega ali posebno odklonskega, ampak pač, to. Da v bistvu vsaka oseba ima svojo spolno identiteto, nimam pa imena za to. /.../ Ne zdi se mi, da se da to ujeti v jezik, glede na to, da se mi zdi to pač res unikatno za vsako osebo.«

Ravno ta edinstvenost je tista, ki precej otežuje izražanje spola na ravni njegovega poimenovanja. Sporočilnost skozi prakse poimenovanja je izrazito pomembna, toliko bolj, ko prihaja iz institucionalnih okvirov, ki proizvajajo institucionalizirana poimenovanja, ki so toliko močnejša, kolikor bolj so avtorizirana (Bourdieu, 1991). S tega vidika tudi intervjuvane osebe prepoznavajo pomen sporočilnosti, pomen heretičnega poimenovanja identitete, čeprav se s tem podajajo tudi v določene okvire in zamejevanja. Zdi se, da je to cena, ki jo je (še) treba plačevati za to, da se na ozadju in v prepletu z drugimi heretičnimi praksami zamika institucionalizirana poimenovanja in kategoriziranja. V družbi, v kateri prevladuje spolni

---

<sup>147</sup> Kot navajamo že zgoraj, na začetku drugega poglavja, ob upiranju realnosti ne gre spregledati *upiranja realnosti* (Bourdieu, 2000). Že Durkheim (2013, str. 22) opozarja, da kakršen koli govor o omejitvah oziroma prisilah (*constraint*) zagovornice spodbudi k obrambi ideje o akterki kot popolnoma avtonomni in ideje o »celovitem individualizmu«, pa vendarle večina naših tendenc ni nam (povsem) lastna.

binarizem, se izven njega ne gre pozicionirati brez heretičnega samoklasificiranja, samooznačevanja, poimenovanja praks kot identitete, čeprav z zadržki:

V bistvu jaz uporabljam nebinarna oseba kot opis zase, ampak v bistvu nisem zelo navezana na noben specifičen opis, ne uporabljam ničesar bolj specifičnega kot ta nebinarnost, ampak samo ta izraz, nebinarna oseba, mi je dosti vseeno zanj. Mislim, da opiše zato, da drugi ljudje razumejo, kaj mislim s tem. Drugače trenutno moj odnos je tako – spol? Ne, hvala (Saša, osebni intervju, 2018, 22. januar).

Vzporedno z neulovljivostjo, edinstvenostjo spola in iz njiju izpeljano nemožnostjo kategoriziranja v okviru dominantnih binarnih shem percepcij in klasifikacij se spolna identiteta pojmuje tudi v okviru njene fluidnosti, prehajanja med eno in drugo (oziroma drugimi) v različnih obdobjih, kot na primer velja za Metko, pa tudi za Jagodo (osebni intervju, 2018, 15. marec),<sup>148</sup> ki se identificira kot spolno fluidna in spolno nebinarna oseba, pri čemer spolno fluidnost dojema predvsem kot prepleteno z njenim spolnim izrazom, nebinarnost pa kot krovni termin za opisovanje njene spolne identitete:

Tako mi je – nebinarna se mi zdi kakor neka krovna, umbrella term, ki bi jo bolj uporabljala, kadar se mi ne ... to bi bolj uporabljala, kadar se mi ne da spustiti v zelo globok pogovor o tem, kaj meni to pomeni, ampak samo tisto – ne moški ne ženska, nekaj tretjega. /.../ Medtem ko ta fluidnost bolj opisuje, mogoče, kako jaz to dojemam iz dneva v dan in se mi zdi, da se tudi bolj udobno počutim v tej oznaki, če gremo prav v način prezentacije, ekspresije in takih stvari.

Svoboda, ki predstavlja osrednji element pojmovanja spolne nebinarnosti, se, kot je razvidno iz zgornjega primera, neredko tesno prepleta s spolnim izrazom, ki ga omogoča nebinarnost oziroma odsotnost zapovedanih, predvidenih in pričakovanih praks delanja spola kot kategorije, prevzete kot identitete:

/.../ v bistvu mi demiboy čisto osebno daje neko svobodo, da sicer me ne moti, če sem viden kot moški, in tud nek moj spolni izraz je večinoma, mislim, je viden kot moški, ampak mi ta demi del moje identitete daje neko svobodo, da se lahko izražam tudi na bolj netipično maskulin način, da recimo imam kakšne zelo take barvne in kjut majice ali pa puloverje ali pa da včasih si nalakiram nohte, ampak pač to, ne vem, vidim kot neko ženstvenost na meni, ampak kot del moje identitete (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Čeravno se ta preplet lahko bere kot redukcijem identitete na spolni izraz z implicitno obsodbo 'nezadostnosti' tovrstnega pojmovanja identitete kot spolnega izraza, je tako branje vsekakor lahko prehitro, čeprav je izrazita prepletenost spolnega izraza in identitete ob določenih značilnostih zagotovo lahko tudi problematična. Če smo zgoraj s pomočjo Durkheima (2013) in Bourdieuja (2000) vzpostavile načine »biti«, kategorije oziroma klasifikacije kot utrjene načine delovanja, kot obligacije-v-praksi, lahko trdimo, da je spolni

---

<sup>148</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

izraz skupaj s telesno hexis, ki jo v kontekstu kategorije (in socializacije) deklic in žensk poglobljeno analizira I. M. Young (1980), na enakem presečišču pa jo obravnava tudi Bourdieu (2005), in s spolno specifično socializacijo v prevladujoče tipe emocij in njihovih ekspresij, katerih poglobljeno obravnavo lahko zasledimo tudi pri Z. Šadl (1999), eden izmed osrednjih elementov 'delanja' spola, torej praks, ki načeloma utrjujejo kategorijo in pripadnost kategoriji. Spolni izraz kot ena izmed tovrstnih praks tako omogoča precej neposredno izražanje pripadnosti kategoriji, obenem pa tudi precej neposredno izražanje distanciranosti od pripisane kategorije, četudi z ustvarjanjem t. i. »spolne zmede«<sup>1</sup>. Ko mislimo spolni izraz kot eno izmed obligacij, ki pritičejo določeni kategoriji spola, lahko v spolnem izrazu vidimo pomemben mehanizem upiranja pripisani kategoriji in ustvarjanju, odpiranju prostora drugim pozicioniranostim, ki jih binarna shema kategorizacij ne predvideva. Kaže se kot še posebej pomemben ravno zato, ker je na površini, neposredno dostopni pogledu družbenega Drugega, utelešenega v mnogoterih drugih. Površina telesa v tem oziru deluje kot stičišče akterke, njenega telesa in sveta ter je bistvenega pomena pri 'med-utelešenosti'; dostopnost površine, predvsem kože in plasti na njej (obleke), oziroma njihova specifična konfiguracija (v spolnem izrazu) pa deluje kot označevalec (in predpostavka o) notranjosti. Slednje S. Ahmed in J. Stacey (2001) poimenujeta »dermografija«, ki v strogem, ožjem pomenu pomeni označevanje kože, zapisovanje *na* kožo – in obratno, kožo kot učinek tovrstnega označevanja (vzpostavljanja meja med akterkami, zamejevanje akterk z zamejevanjem njihovih teles kot solipsističnih), v širšem smislu pa jo lahko obravnavamo tudi kot označevanje na kožo glede na to, v kaj jo odenemo. To lahko pojasnimo tudi z Bourdieujevim (2010b) razločevanjem delov telesa glede na različne družbene pomene, ki se vanje vpisujejo in ki so kot taki podvrženi različnim tipom regulacije. Tako v grobem razlikuje med javnimi in zasebnimi deli telesa: medtem ko so slednji tisti, ki so »skriti in sramotni«, so prvi »plemeniti organi, ki služijo samopredstavitvi in v katerih se zjedri družbena identiteta« (prav tam, str. 21). Čeprav kot javne dele telesa, plemenite organe razume obraz, čelo, oči, usta ipd., je zares najbolj javna celotna površina telesa, ki zakriva 'zasebne dele telesa', pri čemer gre za tip zakrivanja, ki je razviden skozi oblačila oziroma spolni izraz, pomen katerega za konstituiranje spola v spolno binarni matrici Bourdieu prepozna v istem delu (prav tam, str. 30). Tako odevanje kože, oblačenje, zakrivanje površine telesa je, kot izpostavlja T. M. Bettcher (2012), del moralne politike, ki postavlja goloto – telo, ki je v celoti izpostavljeno pogledu druge – kot prevladujoče zasebno, intimno. Koža deluje kot ločnica, ki v eni ali drugi prezentaciji (golota ali obleka) regulira vidni dostop druge do akterke, čeprav je, kot opozarja T. M. Bettcher (prav tam, str. 330; tudi 2014a), telo, tudi ko je zakrito oziroma oblečeno na spolno pomenljiv, zaznamovan način, paradokсно še vedno povsem slečeno pred

pogledom, s tem ko skozi zakrivanje pravzaprav razkriva 'resnico o notranjosti', zdaj locirani 'tam zunaj': »/Č/eprav golo telo ni dostopno pogledu, je še vedno tam, povsem golo.« Spolnemu izrazu tako lahko pripišemo težo t. i. 'kulturnih genitalij', saj služi kot neposredni indikator tipa telesne strukturiranosti (Bettcher, 2012, 2014a), vpete v spolni binarizem. Ravno zaradi svoje 'lociranosti' na površini je spolni izraz (kot 'resnica o spolu') dostopen za pogled, vključno s sartrovskim odtujajočim pogledom, ki akterko 'zaloti' pri voajerskem kukanju skozi ključavnico – pri prepovedanem ali vsaj nespodobnem, vsekakor pa neustreznem delovanju, skratka, za »ta zlobni pogled neznanе osebe, ta pogled, ki povzroči drget od vratu do gležnjev« (van den Berg, 1952, str. 181), oz. za pogled, ki po Lederju (1990, str. 96) konstituira formo družbene disfunkcionalne prisotnosti (*dys-appearance*), ki telo skupaj z njegovo površino iztrga iz funkcionalne ozadenjskosti ter ga skozi pogled druge predoči tudi pogledu opazovane in tako ali drugače skozi pogled Drugega obsojene akterke.

Kot ugotavljamo zgoraj, so kategorije kot načini 'biti' konsolidacije specifičnih delovanj, konstituiranih kot značilnih za določeno kategorijo oziroma kot njej inherentnih. V tem oziru lahko spolno nebinarnost razumemo tudi kot odgovor na tovrstne konsolidacije praks in njihov obligatorni značaj oziroma upor proti njim, ki tvori jedro družbene kategorije. V nekaterih, čeravno redkejših primerih se spolna nebinarnost vzpostavlja na ozadju specifičnega tipa negativne investiranosti v to, kar naj bi družbeno prevladujoče pomenil in predstavljal ženski spol oziroma obligacije, spete z njim. V tem oziru lahko take nebinarne spolne identitete obravnavamo kot poskuse distanciranja od kategorije ženskega spola. Četudi so družbena kategoriziranja ter njim pripisane obligacije in (podrejene) pozicioniranosti v relaciji s kategorijo moških prepoznane kot arbitrarne sodbe družbenega sveta, se skozi specifični tip konstituiranja spolne nebinarnosti, kot ga izpeljujemo v nadaljevanju, tem sodbam podeljuje specifično prepoznanje, ki ni nujno prepoznanje v smislu resničnosti samih sodb ('ženske so manjvredne' in druge podobne variacije), temveč prepoznanje njihovega bremena, ki je – podobno kot sodba sama – prepoznano kot arbitrarno, torej kot nekaj, čemur se lahko samovoljno relativno *odreče*:

Ja, pred tem mi ta definicija, ta oznaka ženska niti ni bila nekaj omejujoča, me je pa motila. Ampak po moje res zares neke te družbene konotacije pa ne vem, skoraj sem se navadila, kot da ima ženska negativno konotacijo, in to mi je šlo ful na živce. /.../ To me je ful motilo, ful se mi je zdelo tako omalovažujoče, kakor da te malo razčloveči – to, da ti pripisuje manj veljavnosti, manj teže, pa take stvari. Ja, mogoče zaradi tega, ker sem sploh ugotovila, da ta možnost dejansko zares obstaja, da si nekaj drugega. To mi je ustrezalo (Jagoda, osebni intervju, 2018, 15. marec).

Ko sta tako sodba kot tudi breme v specifičnih pogojih, o katerih več v nadaljevanju, prepoznana kot arbitrarna, kot dana na izbiro akterki kot ena v vrsti mnogoterih možnosti, kot stvar samovoljnega prevzemanja, in ne stvar (mis)rekognicije družbenega in njegove moči ter simbolnega nasilja, se lagodnost 'izbiranja' precej poveča, pri čemer se pogosto izbira predvsem nasprotno od *zapovedanega*, in to ravno zato, ker je zapovedano: »To, da sem spet porinjena v eno vlogo samo zato, ker imam, ker naj bi imela nek označevalec, ki itak v bistvu ni moj. To neko siljenje v eno smer, se mi zdi, da je to ta rdeča nit« (Jagoda, osebni intervju, 2018, 15. marec).

Akterka ne želi »biti« ženska, ne želi biti to, kar ji je bilo zapovedano »biti«, in v tem okviru ne želi 'delovati' *kot* ženska oziroma, natančneje, ne želi delovati kot ženska v imenu zapovedanega, ker je zapovedano in ker se »biti' ženska« (tj. delovati kot ženska) ob spektru svobode *za* –, torej izbire, ki je akterki na voljo, ter ob dominantnih shemah percepcij in klasifikacij zdi napačen odgovor na družbeno konstituirano vprašanje »kdo si?«, ki je za večino ljudi obenem že zahteva »bodi to«. Bistveni problem, ki se izrisuje v tem tipu konstituiranja in opomenjanja spolno nebinarnih identitet, je, da je lagodnost izbiranja dana zgolj nekaterim, enako pa velja za zahtevo, ki je vsaj v delu zares rekonfigurirana v vprašanje (in ne zapoved), kot smo ugotavljale že pri obravnavi Baumana (2001) in njegovega grobega razlikovanja med individualnostjo *de jure* in individualnostjo *de facto*. Skladnost med enim in drugim je tista, ki vzpostavlja in omogoča dane pogoje lagodnosti, ki so sami neopazni, nezaznani kot taki in ki vzpostavljajo nekaj podobnega kot to, kar Bourdieu v relaciji z okusom in distinkcijami poimenuje »okus svobode« (2010a, str. 48), označen z distanco od nujnosti, od pogojev, ki proizvajajo nujnost družbene usode in ljubezni do pripisane družbene usode (*amor fati*), predvsem zato, ker se zdi, da nič drugega ni možno, dano in dosegljivo ljubiti: »Ker glavni razlog je v bistvu to, da mi to bolj paše, in to, se mi zdi, lahko zveni ful bolj kakor neka kaprica: Ja, zakaj pa si izmišljuješ? Zato, ker si lahko! Ker imam to opcijo, in če mi je ta opcija všeč, lej, a veš, če grem v trgovino in vidim en kruh, ki mi bolj paše kot ta drug, bom pač tistega vzela« (Jagoda, osebni intervju, 2018, 15. marec).

Ta spekter svobode, okus svobode, svoboda *za* izbiro, ki se zdi povsem razbremenjena družbenih kategorizacij – tudi ali celo predvsem zato, ker je obtežena s specifično konfiguracijo družbenih kategorij, ki šele proizvajajo tovrstni občutek razteženosti in svobode za samovoljno individualno delovanje –, je tisti, ki poraja specifični tip konstituiranosti nebinarne identitete »ker lahko«. Če je družbena podrejenost stvar izbiranja, posledica izbiranja in podajanja 'nepravih, napačnih odgovorov' na vprašanje »kdo si?«, potem se zdi 'izbira' spolne identitete

ženske nekaj, čemur se je smiselno izogniti, tudi če se izogiba z reidentifikacijo, ki bi ji lahko pripisale logiko »z dežja pod kap«, torej iz ene marginalizirane, podrejene družbene skupine v drugo. Družbena podrejenost se v tem oziru kaže kot vprašanje akterki, kot vprašanje izbire, reducirano na izbiranje med mnogimi možnostmi identitet in njihovega kolaža, ki ga usmerja logična težnja k izogibanju podajanja 'napačnih odgovorov' na vprašanje »kdo si?«, ki v ozadju nevidno in neslišno zahteva prepoznanje tega, kar je pripisano (kategorija ženske in njene manjvrednosti, pa tudi oziroma predvsem moč družbenega v podajanju tovrstnih sodb). Na to vprašanje, na katerega je napačen odgovor to, kar se zdi »izbira« podrejenosti (*biti* oziroma vzporedno z institucionaliziranimi imenovanji in razpršenimi klici k redu *p-ostati* ženska), se ('pravilneje') odgovori skozi omenjeni tip konstituiranja spolno nebinarne identitete, utemeljen na 'svobodi za', ki se sekundarno izpeljuje v 'svobodo od' (obligacij, ki sicer pritičejo pripisani kategoriji ženskega spola). Ko se taka zahteva postavlja v obliki vprašanja, odprtega tudi na ozadju vse širše razprtega horizonta (spolne nebinarnosti), ki akterki daje možnost več kot dveh odgovorov, je izbira jasna, pravilnost odgovora pa zares pogojena z dominantnimi shemami percepcij in klasifikacij, ki feminilno konstituirajo kot manj legitimno, manjvredno, manj želeno. Biti ženska je napačen odgovor. Še več, je toliko bolj napačen odgovor, kolikor več maneverskega prostora obstaja pri samem »izbiranju« med raznolikimi odgovori, ki podeljujejo več ali manj svobodnega in terjajo več ali manj nujnega, tj. kolikor večja je »svoboda za« in z njo potencial za »svobodo od«:

Saj ne bom rekla, da mi je to neka globoka travma, samo mi gre pa na živce in dosti imam in ne da se mi. Ampak bolj ko sem začela opažati, kako je to prisotno, bolj se mi je zagabilo, zagabila ta oznaka [ženske]. Kako je to arbitrarno! /.../ Mogoče mi je bilo lažje, da se pač odmaknem od tega. Ne vem, nikoli mi to ni bila neka oznaka neke moči pa to, ne vem, mogoče malo slabo zveni zdaj. /.../ Mogoče je to tak malo bolj radikalen način, kako se vzamem ven iz tega diskurza, ki mi je tako ... ki se mi tako bruha ob njem in se mi ne da ukvarjat z njim (Jagoda, osebni intervju, 2018, 15. marec).

Iskanje bolj pravilnih ali manj napačnih odgovorov na vprašanje »kdo si?« – odgovor, na katerega je vsebovan v specifični konfiguraciji družbenih kategorij, ki proizvajajo relativno avtonomijo »družbenega obstoja [*social being*] v relaciji z delovanjem« (Bourdieu, 1991, str. 124), ki je avtonomen ravno zato, ker je tip družbenega obstoja stabiliziran skozi njemu zagotovljeno prepoznavo kot upravičenega in legitimnega ne glede na načine delovanja in praks, četudi slednje niso skladne s kategorizacijami akterke – v teh primerih nadomesti upiranje samemu vprašanju, ki biti eno ali drugo spenja z zapovedjo delovanja na ene ali druge načine. Če družbene boje bourdieuevsko opredelimo kot boje za resnico o svetu, kot boje za načela di-vizij, torej vizije o svetu z njej pripadajočimi divizijami oziroma kategorijami

(Bourdieu, 1991), potem se zdi, da v takem tipu oblikovanja spolno nebinarne identitete, vzpostavljene na *svobodi za* –, prevladuje resnica individualne izbire z domnevno neomejenimi možnostmi. Kar slednje razkriva, je to, da vsaka sodba še ni obsodba oziroma, še več, vsaka sodba ni nujno obsodba na družbeno in simbolno bedo in trpljenje.

## 5.2 Doživljanje spola, pripisanega ob rojstvu, in heteroseksualizirane dokse

Takšna pojmovanja spolne in seksualne identitete je za poglobljeno razumevanje smiselno obravnavati na ozadju samega življenjskega trajektorija akterk oziroma njegovih značilnosti, ki razkrivajo različnost pogojevanj v relaciji s spolom in seksualnostjo, s cisnormativnostjo in heteronormativnostjo. Kar nas v tem delu zanima, je torej spoprijemanje s spolom, pripisanim ob rojstvu, ter s pripisano in predpostavljeno (samoumevno) heteroseksualnostjo oziroma s heteroseksualiziranostjo, pa tudi s poteki in intenzivnostmi praks discipliniranja v spol, pripisan ob rojstvu, in v heteroseksualnost. Tako cispolnost kot tudi heteroseksualnost, kot smo argumentirale v prejšnjih poglavjih, sta elementa samoumevnosti vsakdanjega življenja, ki se vzpostavljata kot samoumevna skozi mnogotere mikro pedagoške prakse (Bourdieu, 2005), ki so bolj ali manj eksplicitne, neposredne ali pa bolj ali manj subtilne, posredne, v določenih okoljih, odnosih pa tudi bolj ali manj prisotne oziroma odsotne. Ta 'pedagoški proces', ki ga izvaja celotna družbena skupina v družbenem okolju, strukturiranem s specifičnimi shemami percepcij in klasifikacij, teče anonimno, razpršeno, celo nevidno oziroma razvidno le v svojih učinkih, v delovanjih, ki jih formira, ter v potencialnih prelomih in trkih, ki terjajo, da se tovrstne pedagoške prakse izpostavijo na ravni diskurza, verbaliziranja, sankcioniranja oziroma kaznovanja (prav tam; podobno tudi Durkheim, 2013). Skozi večinoma nevidno pedagoško delovanje se uri telo, ne um (Bourdieu, 2000, str. 141, tudi 2005): »N/ajbolj resne družbene odredbe ne naslavljajo uma, temveč telo, obravnavano kot 'spominska pena',« ki skozi procese mimetičnega – in ne imitacijskega – učenja<sup>149</sup> v svojem delovanju udejanja preteklost in jo nenehno 'oživlja' (Bourdieu, 2005). Praktično verjetje, praktični čut, tudi »meseni [*carnal*] know-how«<sup>150</sup> (Wacquant, 2015, str. 3) tako ni stvar uma in zavestne privolitve v dogme, prepoznane kot arbitrarne, je stvar telesa (prav tam), je nekaj, kar akterka *je*, in ne nekaj, kar

---

<sup>149</sup> Bourdieu (2005) razliko med enim in drugim vzpostavlja v tem, da proces mimetičnega učenja pri akterki ne predpostavlja zavedanja tega, da posnema, medtem ko imitacija zahteva zavestni vložek.

<sup>150</sup> Wacquant (2015, str. 3) se na ozadju konceptualizacije akterke v matrici »šest s-jev« (*six S*), tj. akterke kot čustvene (*sentient*), trpeče (*suffering*), večče (*skilled*), sedimentirane (*sedimented*), situirane (*situated*) in strukturirane (*structured*), zavzema za »sociologijo mesa in krvi«.



akterka *ima* (Bourdieu, 2005; po bourdiejevsko tudi v Jarvinen, 1999). Maskulnost in feminilnost, ki nista le temeljna elementa vpisovanja spolno specifičnih delovanj, konstituiranja in vpisovanja spola kot takega, temveč tudi elementa vpisovanja heteroseksualnosti oziroma heteroseksualiziranosti telesa, vzpostavljata distinkcije, podprte in okrepljene z obredi instituiranja, kot jih obravnavamo v teoretskem delu, z institucionalnimi in institucionaliziranimi, avtoriziranimi poimenovanji, ki priklicujejo v življenje to, kar imenujejo, in skozi tovrstna poimenovanja (tj. biti to in biti to na določen način) ter pedagoška delovanja krepijo in v telesa akterk vpisujejo družbene meje oziroma družbene klasifikacije, naturalizirane skozi kolektivna načela vizije in divizij sveta ter dispozicije, »ki naj bi bile enako trajne kot neizbrisljivi vpisi tetoviranja« (Bourdieu, 2000, str. 141).<sup>151</sup>

Taka 'urjenja' so tako usmerjena predvsem na telesa in se v največji meri odvijajo na ravni predzavestnega. V primerih spolno in seksualno nebinarnih identitet, pa verjetno tudi tistih binarnih identitet, ki vključujejo prelome s predpostavljeno cisspolnostjo in heteroseksualnostjo (tj. transspolne ženske in transspolni moški, geji in lezbijke), se ta urjenja neredko izpostavljajo kot takšna, tj. kot 'urjenja', ki so skozi različne načine in resurse prepoznana kot neustrezna, akterki neprava. V pričujočem podpoglavju nas zanima, na kakšne načine in s kakšno intenzivnostjo so bile akterke deležne tovrstnih praks urjenja, habitualizacije v cisspolnost in heteroseksualnost, kar nam omogoča nadaljnjo poglobitev razumevanja oblikovanja in pojmovanja nebinarne spolne in seksualne identitete, tudi v relaciji z razkranim in destabiliziranim habitusom. Če smo v prejšnjem podpoglavju o subjektivnem pojmovanju spolne in seksualne identitete postavile začetne okvire tipov njihovega oblikovanja in pojmovanja – od spola in seksualnosti kot fluidne, odprte v in za prihodnost oziroma prihodnje bolj ali manj verjetne in bolj ali manj želene izkušnje, do vzpostavljanja razlik v tipih oblikovanja glede na prevladujoče načelo svobode za – in svobode od –, se v tem delu osredotočamo na akterkine spoprijeme z družbenimi kategorizacijami na ozadju dominantnih shem percepcij in klasifikacij, ki so vzpostavljene kot binarne in v igro katerih je akterka rojena (Bourdieu, 2005). Pri tem nas pravzaprav zanima teža zgodnejših pedagoških praks, ki realizirajo družbena kategoriziranja, skupaj z njim pripadajočimi obligacijami, kot jih

---

<sup>151</sup> Wilkins (2015) v svojem delu izpostavlja kontinuiranost prisotnosti telesa, čeravno v različnih pozicijah, v teoretskih delih Durkheima, Maussa in Bourdieuja. Medtem ko je pri Durkheimu telo pogosto prisotno kot metafora družbe (kot organske celote), pa tudi kot tip simbolizacije kolektivne pripadnosti, predvsem skozi tetovaže, ki jim Durkheim namenja pozornost v *The elementary forms of religious life* (1995[1912]), se Mauss osredotoča na oblikovanje telesnih tehnik (1973), pri Bourdieuju pa telo zavzema osrednjemesto, kar je razvidno skozi njegovo konceptualizacijo habitusa in telesne hexis. Za primerjavo med Durkheimom in Bourdieujem gl. tudi Wacquant (2011), za durkheimovsko dediščino pri Bourdieuju (v relaciji z državo) pa tudi Riley (2015).

obravnavamo zgoraj, upoštevajoč Bourdieujev argument o oblikovanju primarnega habitusa, ki pogojuje oblikovanje sekundarnega (Bourdieu, 2002; Wacquant, 2014a). Zanima nas torej, na kakšne načine in ob kakšnih pogojih je akterka vstopala v (cis)spolno in (hetero)seksualno 'igro', kako je v njej živela ter kako njeni pogoji in pedagoške prakse, ki jih je akterka deležna, oblikujejo samo vzpostavljanje in stabiliziranje (četudi v nestabilnosti, odprtosti, fluidnosti) nebinarne spolne in seksualne identitete z več ali manj potencialnimi prelomi in v navezavi na zgoraj zastavljeno distinkcijo v formiranju identitete glede na prevladujoče načelo svobode *za* ali svobode *od*, ki smo jo do te točke formirale in formulirale predvsem skozi podrobnejšo analizo primera Jagode, ki smo ga izpostavile kot primer prevladujočega načela svobode *za*. Glede na točko, do katere smo omenjeno razlikovanje razvile v prejšnjem podpoglavju, tudi to podpoglavje odpiramo z Jagodo: v njeni naraciji, kar se tiče izkušenj s socializacijo v cisspolnost in heteroseksualnost (vključujoč binarnost in posamični kategoriji pripadajoče obligacije *biti na določen način*, spolno specifična pričakovanja in zahteve glede delovanja), izstopa predvsem element spolno nevtralne vzgoje, ki tipe delovanja relativno razbremenjuje spolno zaznamovanih konotacij:

*/.../ nikoli se mi ni zdelo, da bi s tem, kaj so mi dali starši za obleči, oni projicirali neke svoje ideje ali pa pričakovanja name, ampak je bilo samo tako – otroka je treba obleči. In tudi to, da – mami tudi, ampak foter je ... ne vem, a bi rekla, da me je skoraj malo silil, ampak definitivno me je predstavil, me je seznanil tudi z bolj moškimi opravili, z žaganjem, s takimi bolj ročnimi deli. /.../ To zdaj malo karikiram, ampak tako, se mi zdi, da sta mi starša, pa tudi družina na splošno, da sta mi zelo pustila odprte roke pri tem. In se mi zdi to v bistvu ali privilegij ali pa specifična situacija. Se mi zdi, da je to definitivno vplivalo na to, kako jaz dojemam svoj spolni izraz bolj kot identiteto, mogoče (Jagoda, osebni intervju, 2018, 15. marec).*

Igra, ki so je bile deležne Jagoda in druge intervjuvane osebe, je tako že od samega 'vstopa' vanjo precej bolj razprtega značaja v smislu manjše spolne zaznamovanosti glede pričakovanega načina »delanja« spola, ki lahko inkorporira raznolike prakse. Te presegajo distinkcijo med tem, kar se pričakuje od akterk, kategoriziranih kot moških ali žensk. Čeravno je kategorizacija prisotna, je status družbenega obstoja stabiliziran razmeroma avtonomno od načina 'biti', delanja, praktične realizacije same kategorije. Vstop v igro, obred instituiranja – pripis spola in urjenje akterke v skladu s pripisanima in predpostavljenima spolno in seksualno kategorijo – je tako zaznamovan s spektrom svobode *za*, z »odprtimi rokami«, ki kategorijo relativno osvobodijo *od* obligacij 'biti na določen (spolno in heteroseksualno specifičen) način'. Podobno pripoveduje tudi Nika (osebni intervju, 2017, 13. november), ki je od matere dobi(va)la eksplicitne pobude k spolno razbremenjenemu načinu delovanja, oče pa jo je spodbujal celo k bolj maskulinemu delovanju:

V glavnem, takrat [v otroštvu] sem opazila, da se mogoče ne zanimam, ne zanimam vedno za neke stvari, ki so bile specifične za punčke – sem se tudi za te, ampak tudi za te, za katere se je zanimal moj brat, in v bistvu že takrat, tudi če sem doma imela spodbude za to, da se ukvarjam, da se zanimam za karkoli si želim, in sem v bistvu že takrat začela s tem, da me niso zanimale samo barbike in balet, so me tudi, ampak so me pač tudi neki avtomobili pa rap glasba pa take stvari. /.../ Ja, to sprejemanje in pozitivne spodbude so bile recimo vedno prisotne s strani mame, s strani fotra pa ne. /.../ Ne, ni bilo zdaj tega pričakovanja, ti si pa punca, ti pa moraš to – bolj je bilo »bodi bolj kot fant«.

Spolno nevtralna vzgoja pa ni edini element, v katerem je razvidna svoboda *za* kot prevladujoče načelo trajektorija, ki pomembno oblikuje formiranje nebinarne spolne identitete. Intervjuvane osebe pogosto pripovedujejo tudi o tem obdobju svojega življenja, torej o otroštvu, za katero je bilo v primerjavi s poznejšimi obdobji značilno, da so meje delovanja v skladu s pripisano kategorijo spola sicer širše, a ne nujno brez trkov v praksah urjenja in discipliniranja, kot priča Metkin primer:

Ja, in bojda če ni bilo po moji volji, kar se tiče oblačenja, kako sem nazivala samo sebe, kaj sem hotela, sem se potem začela v steno zabijati z glavo in ne vem, kaj še vse. Tako da ja, bojda je bilo kar težavno starševstvo za mojo mamo. Ampak začuda, recimo, ne vem, je še vseeno obveljal, veš, moj prav do neke mere, ker se prav spomnim, da sem se vseeno lahko oblačila, kakor sem hotela, in sem imela totalno outrageous stuff in kindergarten, za pusta sem lahko bila balerina, pa bila sem fucking mačka s totalno eyelinerji in ne vem, kaj še vse. Imela sem totalno barbie dolls, ponies, like, you know, za punce specifične igrače in podobno. In to mi je ful čudno, da so mi to dovolili, hkrati pa so bili tako malo in the clash« (Metka, osebni intervju, 2017, 25. september).

Tovrstna spolna nenormativnost v otroštvu z razširjenimi mejami spolno pričakovanega in zahtevanega načina delovanja zajema tudi druge prakse na ravni vsakdanjega življenja, vključno s predstavljanjem akterke z drugim imenom, ki je zaznamovano s spolom, ki ni enak spolu, ki je bil akterki pripisan ob rojstvu (npr. z 'moškim' imenom, če je bil osebi pripisan ženski spol), ko spoznava nove ljudi oziroma druge otroke; o tovrstnih praksah samokategoriziranja, upiranja pripisani kategoriji preko samopomenovanja pripoveduje Lex: »Čeprav v otroštvu pa mi je bilo kul, ker v otroštvu sem se tudi, veš, ko spoznaš nov folk, ko si v toplicah, jaz sem si izmišljevala imena, bila sem Miha in ne vem, kaj še vse. Ful dobro. In dejansko mi je folk verjel. /.../ Ja, samo potem je bila malo kriza, ko je babica prišla zraven, pa sem bila tako ... gremo stran!« (Lex, osebni intervju, 2018, 27. maj).<sup>152</sup> Jaka (osebni intervju, 2017, 26. december) opisuje podobne izkušnje, le da takšnih praks ni uresničeval le v interakciji z dotlej nepoznanimi ljudmi, temveč tudi v interakciji z mlajšo sestro:

/.../ če sem se predstavila kot fant, ona tega ni, ni oporekala temu. Tudi to. Pa spomnim se, recimo, ko sem bila, ne vem, tri leta razlike sva, in ko je bila čisto majhna, jaz pa sem bila – vedno sem tako, odkar pomnim, no, in toliko je bila majhna, da še ni bila jasna z ničimer, in

---

<sup>152</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

sem jo nategnila, da sem jaz fant, da sem njen brat. In potem je mami to zvedela, mislim, itak, in je bilo ful čudno, in medtem ko je mami njo prepričevala, da sem punca, sem jaz njo prepričevala, da nisem, in je bila ful zmedena, sestra [smeh].

Če je bila spolna nenormativnost del urjenja teles oziroma akterk na način, ki dovoljuje razširjene meje pričakovanega in želenega delovanja, velja tudi, da je slednje večinoma precej pogojnega in začasnega značaja, tj. velja do preklica, ki ga lahko v grobem identificiramo vzporedno z akterkinim vstopanjem v druge institucije oziroma izstopanjem iz družinskega okolja kot primarnega, prevladujočega socialnega okolja, torej z vstopanjem v vrtec in osnovno šolo, skratka s tistim življenjskim obdobjem, ki ga zaznamuje naraščajoča 'resnost' igre. Tovrstno izkušnjo lahko ponazorimo z Metkinim primerom, ki je bila od vrtca naprej deležna neposrednih pedagoških praks izrazito prisilnega značaja, preko katerih se jo je skušalo 'izuriti', 'priučiti' pravilnejšega, ustrežnejšega načina delanja spola, pripisanega ob rojstvu, in popraviti to, kar je bilo s strani avtoritet (vzgojiteljice, učiteljice) dojeta kot 'napačno', 'neustrezno', za Metko (osebni intervju, 2017, 25. september) pa kot zanjo edini samoumeven način delovanja:

Ja, mislim, da je potem šele moj zadnji vrtec, kjer so v bistvu vzgojiteljice bile tiste, ki so me, lej, ne moreš furati to, da si punčka, če si fant. In potem sem morala tak ... Tako so mi dali pobarvanko, kjer je bila pač punčka in fantek in potem so bile obleke, like, moške obleke in ženske obleke in potem sem morala farbati z rdečo, kar je bilo za punce, in z modro to, kar je bilo za fante. In vsi ostali so se lahko zunaj igrali, jaz pa sem morala to farbati, to se prav spomnim, ker mi je bilo res gadno. In sploh ne vem, neke te norme so mi vtepavali v glavo in potem na koncu sem bila že tako: ok, v redu, dajmo se po vaše igrati, I can't do this anymore. Tako da potem, ko sem šla v OŠ, sem še ene tri, štiri razrede sem še tako delno furala sebe, in od, ne vem, od enega četrtega razreda naprej pa sem bila, glejte ljudje, jaz se ne morem več boriti s celim svetom, dobesedno, I gave up. In potem sem, ne vem, bila priden fantek.

Na podobno časovno zamejenost spolne nenormativnosti, ki je dovoljena le za čas »otroške igre«, v kateri zastavki niso tako resni, kot postajajo z odraščanjem, opozarjajo tudi Grossman, D'Augelli, Jarrett Howell in Hubbard (2005) na vzorcu 55 mladih transspolnih oseb (moški in ženske), pri čemer ugotavljajo tudi, da izrazitejša spolna nenormativnost v otroštvu oziroma mladosti pomeni tudi bolj intenzivne in nasilne prakse discipliniranja, urjenja. Ob tem avtorice (prav tam) izpostavljajo tudi pomembno razliko glede na kategorizacijo v spol: osebam, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, so meje dovoljenega prestopanja spolno pričakovanega, normativnega vedenja zastavljene precej širše kot osebam, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol. Slednje lahko povežemo s tem, da gre v primeru prvega tipa spolne nenormativnosti ta v smer deškega, maskuliniziranega delovanja, ki je na ozadju hegemonne moškosti, kot jo obravnava R. Connell (2012), oziroma moške dominacije (Bourdieu, 2010b) nekaj, kar je bolj zaželeno v primerjavi z 'deviacijami' iz družbeno zahtevanega spektra maskulinega v feminilno delovanje. Medtem ko se Grossman in druge (2005) v raziskavi osredotočajo na mladino, se je

E. Kane (2006) v raziskavi o odzivih staršev na otrokovo spolno nekonformnost osredotočila na intervjuje z 42 starši spolno nekonformnih otrok v njihovem vrtčevskem obdobju (starih od tri do pet let). Avtorica v zvezi z razliko v pripisani kategoriji spola in odsotnosti negativne reakcije staršev ugotavlja podobno kot Grossman in druge (2005): medtem ko popolnoma negativni odzivi na deključino spolno nenormativnost popolnoma umanjajo oziroma so prepleteni s pozitivnimi odzivi (so v najslabšem primeru torej kvečjemu 'ambivalentni'), je pri dečkih situacija skorajda obrnjena; prevladujejo namreč negativni odzivi, ki so v delu prepleteni s pozitivnimi odzivi, v manjšini primerov, tj. v primeru šestih staršev od skupno 31, ki imajo spolno nekonformnega dečka, pa obstajajo zgolj negativni odzivi, ki so malenkost pogostejši pri očetih kot pri materah. Taki pritiski pri spolno nenormativnih otrocih na neki točki najpogosteje privedejo do njihovih poskusov spolne konformnosti, kot je opaziti tudi v Metkinem primeru: oseba se skuša podrediti spolno zaznamovanim zahtevam in pričakovanjem, v katere je neposredno 'urjena', ne pa tudi zares in povsem 'izurjena'. Glede na to, da gre za življenjsko obdobje otroštva (vključno s poznim otroštvom), ki je označeno z večjo stopnjo odvisnosti od pomembnih drugih, je nevdržnost takšnih pritiskov posledica tega, kar razberemo tudi iz dela Metkine pripovedi («ne morem se boriti s celim svetom»), tega, da takšni pritiski glede na specifične življenjskega obdobja in z njimi povezane nedostopnosti alternativnih resursov in odnosov zares predstavljajo ves svet, ki izstavlja tip računice, v kateri se spolna nekonformnost plačuje, ne pa tudi odplača, z izključenostjo, zavrntivijo in nasiljem (Gagné in Tewksbury, 1998).

Takšno podreditev tako lahko razberemo pri Metki (osebni intervju, 2017, 25. september) (gl. zgornji primer), katere spolna identiteta navkljub podreditvi obligacijam 'biti na določen način', ki spremljajo oziroma so inherentni del same družbene kategorizacije, klasifikacije, pridobiva status zanjo doksičnega, samoumevnega, ne glede na svet, označen z 'družbeno usodnostjo' spola, pripisanega ob rojstvu:

Ne vem, kot trans ženska se že ful časa identificiram, v bistvu sploh ne vem, kdaj sem se prvič začela, ker je meni to tako samoumevno bilo, da sem že kot mala se nisem identificirala s svojim pripisanim spolom, kar je šlo ful na živce mojim staršem, res totalno. Ampak ne, jaz sem se vedno imela za punco in še danes se imam, tako da mislim, da ... Ta identiteta je že od nekdaj moja in bo po moje skoz z mano in to je to.

Spolna nenormativnost, ki jo pomembni drugi – predvsem starši – dovoljujejo predvsem pogojno, tj. dokler je lahko obravnavana, razumljena kot faza, ki bo ob resnejših družbenih igrah, ki jih označuje vstopanje v druge institucije (vrtec ali osnovna šola) in interakcije z drugimi avtoritetami, nosilkami pedagoških praks in 'urjenja', ima tako vnaprej uokvirjen rok

trajanja, ki ga lahko vzporejamo tudi z začetki in intenzifikacijo telesnih sprememb, ki izdajajo predvsem osebe, ki jim je bil pri rojstvu pripisan ženski spol. Če so pred tem v okviru spolne nenormativnosti – dovoljene, *ker* razumljene kot faze – lahko delale spol na relativno razbremenjen način, vključno s prestopanjem mej med tem, kar je sicer označeno kot deško oziroma dekliško, jim telesne spremembe, ki so še posebej obremenjene z družbeno usmerjenimi 'branji', dojemajni, tovrstna delovanja otežijo oziroma preprečujejo:

Ful mi je bilo zoprno to, da me je moje telo začelo segregirati. Na eni točki ne zgledam več kot moj brat in potem – zdaj se kao ne smem več družiti z njim oziroma imava kar naenkrat drugačen odnos. Ali pa s prijatelji in bratranci, s katerimi smo bili prej zmeraj dobri prijatelji, potem pa so postali odnosi na drug način. Kot kao da je pričakovano, da imaš druge interese. Kar pa se ni spremenilo zame (Veronika, osebni intervju, 2018, 5. april).

Tovrstne telesne spremembe in njihove družbene pomene, ki jasno vzpostavljajo meje družbeno dovoljenega, ustreznega, celo spodobnega, je moč brati kot izrazitejšo somatizacijo družbenih relacij moči: telesne spremembe so v svoji materialnosti, na ozadju prevladujočih shem percepcij in klasifikacij, vizij sveta in njihovih divizij, tiste, s pomočjo katerih se same klasifikacije naturalizirajo (Bourdieu, 2010b). Na njihovem ozadju so biološke razlike videti, »kot da se nahajajo tudi v osnovi družbenih razlik« (prav tam, str. 29), čeprav služijo vzpostavljanju slednjih skozi procese t. i. 'usmerjenega branja', ki izpostavlja razlike za ceno podobnosti (prav tam). V primerjavi z razmeroma spolno nevtralnimi otroškimi telesom tovrstne telesne spremembe v okviru dominantnih shem percepcij in klasifikacij nudijo več (telesne, naturalizirane) podlage za 'usmerjena branja' (izpostavljanja razlik, zanemarjanja podobnosti), ki na tej podlagi intenzivneje in izraziteje krepijo meje med družbenimi divizijami (kategorij moškega in ženskega spola). Kar se mestoma izpostavlja v tovrstnih podreditvah spolno zaznamovanim in vsiljenim zahtevam ter pričakovanjem glede 'ustreznega' delovanja, glede na spol, pripisan ob rojstvu, je tudi 'nerodnost', 'neveščost', nemožnost gladkega, tekočega izpolnjevanja, uresničevanja tovrstnih zahtev, kar pretanjeno ubesedi tudi Metka (osebni intervju, 2017, 25. september): »/K/ako si kot punca, ki si fant, ki igra fanta, ampak hoče biti punca. Mislim, totalno čudno izpade in ne znaš, ne znaš se vključiti v to fantovsko družbo.« Jaka (osebni intervju, 2018, 26. december), ki mu je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, tako opiše obdobje, v katerem se je podredil zunanjim pritiskom, pedagoškim praksam, čeravno – glede na vztrajajoče kategorizacije v smislu medvrstniškega nasilja – taka podreditev, kot kaže spodnji primer, ne dosega pričakovane 'naravnosti' in domačnosti. Na ozadju tega Jaka kljub trudu ni prepoznan kot ženska, torej v skladu z ob rojstvu pripisano spolno kategorijo, temveč kvečjemu kot transspolna ženska, kot oseba, ki ji je bil ob rojstvu pripisan *moški* spol in ki se identificira kot ženska, kar ponazarja oznaka 'Salome', ki so mu jo dodelile vrstnice:

In sem se potem, to je bil 9. razred osnovne šole, in sem se celo poletje, med poletjem sem bil – sem se tako ... oblačil, roza majčke pa malo daljše lase. Ker je bilo lih uno obdobje, ko so bile moderne une skejterske frizure in sem že itak imel malo daljše in potem sem si jih samo še malo pustil. Ne vem, tako zaporedje je bilo. Ampak kljub temu, kar se je zgodilo, so mi deklice iz paralelke rekly Salome.

Jakovi poskusi po delanju spola na zahtevan način tako skorajda paradoksnol potrdijo njegovo 'praktično reidentifikacijo',<sup>153</sup> čeprav je rabo tovrstnih oznak – npr. Salome – treba obravnavati kot še dodatno instanco discipliniranja, pedagoških praks, pozivov k redu (Bourdieu, 2010b), ki jih izvajajo vrstnice in katerih namen je kontinuirano opozarjanje na še vedno 'nezadostno' podreditev binarnim zahtevam delanja spola oziroma spolni kategorizaciji, določeni z institucionalnim obredom pripisa spola ob rojstvu, in 'neustrezno' praktično delovanje. Pripovedi o tovrstni nevedščosti delanja spola, ki se od njih pričakuje, spominjajo na nerodno telesno hexis, značilno za telo izven svojega ritma, o kateri beremo v Bourdieuevi analizi Bearnal (2008c, str. 85), v kateri telesno hexis konceptualizira kot »družbeni *signum*«, torej kot označevalca pripadnosti kategoriji oziroma kategorijam.<sup>154</sup> Medtem ko je pri bearnskih samskih moških težava telesne hexis, da pogoji njenega formiranja niso tudi pogoji njenega udejanjanja (upoštevajoč družbene spremembe, ki rekonfigurirajo poročni trg), se zdi, da je pri spolno nenormativnih, zdaj spolno nebinarnih osebah težava to, da so dispozicije oblikovane v liniji njihove spolne nenormativnosti, delanja spola na nenormativen način, podzavestno priučen in inkorporiran skozi mimetičnost – ki ni imitacija (Bourdieu, 2005) –, medtem ko njihove pozicije, vzpostavljene na osnovi temeljne kategorizacije (po spolu, pripisanem ob rojstvu), zahtevajo drugi tip realizacije (v skladu s pripisano kategorijo spola). Skratka, zdi se, da se neskladje vzpostavlja tako na ravni dispozicij kot tudi pozicij, s to razliko, da se bearnska moška telesna hexis skozi družbene spremembe znajde v drugačnih pogojih udejanjanja, medtem ko so pri spolno nenormativnih, zdaj spolno nebinarnih osebah dispozicije sicer formirane v enakih pogojih udejanjanja, le da na način, ki ne pritiče sami družbeni poziciji. Ti poskusi podrejanja, poskusi delanja spola na način, kot se pričakuje od spolno nenormativnih mlajših oseb glede na njihov spol, ki jim je bil pripisan ob rojstvu, na drugi strani lahko vodijo tudi v t. i.

---

<sup>153</sup> Pri Jaki – enako kot pri drugih intervjuvanih osebah – v obdobjih spolne nenormativnosti, tj. v obdobju otroštva oziroma zgodnjega najstništva, ne moremo zares govoriti o njihovi transspolni identiteti, zato z zadržkom uporabljamo izraz »praktična reidentifikacija«, ki se naj razume kot tip delanja spola, ki je tako oddaljen od pričakovanega in zahtevanega, da ne omogoča prepoznave v skladu s spolom, pripisanim ob rojstvu.

<sup>154</sup> Kot še posebej izstopajoč primer 'trdovratnega' značaja telesne hexis, ki se je ni moč otresti po volji, Bourdieu (2008c) navaja kategorijo kmečkega razreda: bearnski kmet se kljub modernizaciji lastnega kmečkega delovanja (vpenjanja v spremenjene pogoje produkcije), ne more otresti sedimentov telesne hexis, formirane v pogojih, ki predhodijo tovrstni modernizaciji: »/M/oderniziral je svojo kmetijo, poseduje dobro zemljo. Ampak nikoli ni bil sposoben ustrezno plesati. Vedno stoji in opazuje druge, tako kot pred nekaj večeri, do druge ure zjutraj« (prav tam, str. 85).

hipersamodiscipliniranje, razvidno skozi skorajda pretirano feminizirano oziroma maskulinizirano delanje spola oziroma samokorigiranje delovanja, ki bi sicer v svoji 'naravnosti' (v smislu samoumevnosti, gladkosti) teklo v 'napačno', spolno nenormativno smer:

Ja, sem šla v eno ful hiperfeminilno izražanje [smeh]. In takrat ... mi je ful jasno, da je to bilo neresnično, ker je bilo ful tak občutek, kot da je to maska in da je bilo ... res gledaš, kako drugi ljudje izražajo feminilnost, in to potem probaš kopirati, ampak na tak potenciran način [smeh].« Potem s časom – zmeraj je bilo zraven tudi ful enega odpora in zamera do neke nedoločene entitete – /.../ Po moje na tisti točki sploh še nisem bila zmožna razumeti, kaj doživljam, tudi to, da je bila to jeza ali pa nelagodje, samo tam je bilo konstantno in se je nalagalo. Dokler ni prišlo do vrha (Veronika, osebni intervju, 2018, 5. april).

Kot v povezavi z obredi prehoda in instituiranjem simbolne moči zapiše Bourdieu (1991, str. 125), večja svoboda pri preigravanju, tudi izigravanju pravil delovanja, ki jih Bourdieu sicer obravnava v povezavi z distinkcijami okusa in kulturnega kapitala oziroma kulturne identitete, je možna in brez posledic dostopna in dosegljiva tistim, katerih siceršnji položaj je razmeroma varen oziroma stabilen, torej akterkam, ki so prepričane o svoji identiteti: »Oseba, ki je prepričana o svoji kulturni identiteti, se lahko igra s pravili kulturne igre; lahko prizna, da ji je vseč Čajkovski ali Gershwin, in obenem drzno pove, da ji je vseč tudi Charles Aznavour ali 'B' filmi.« Za akterke, ki te gotovosti nimajo in se skozi konstantne trke s pravili spolno zaznamovane igre od neke točke naprej podredijo pravilom igre, obligacijam, katerim so zavezane na ozadju institucionalnega in zato avtoriziranega pripisa spola, ostaja na voljo bodisi jasno razvidna nerodnost, neveščost, kratka nedomačnost v igri, ki naj jo igrajo, ali pa hiperdisciplina, ki – podobno kot neveščost – nakazuje na to, da ta kategorija na ozadju dominantnih shem percepcij in klasifikacij ter tega, kar slednje prinašajo, ni njim zares domača. V njej tako ali drugače ne morejo (s)plavati z občutkom »ribe v vodi«, ki je občutek, dan tistim, katerih habitus je formiran v okolju, v katerem je tudi realiziran, in v skladu s pripisanimi družbenimi kategorijami (Bourdieu in Wacquant 1992, str. 127). V teh primerih spolne nenormativnosti se kaže, da so dispozicije, formirane skozi mimetične procese (Bourdieu 2005), spolno zaznamovane na način, ki ni skladen z zahtevami okolja oziroma z zahtevami spola, pripisanega ob rojstvu.

Spolna nenormativnost v otroštvu se pri nekaterih intervjuvanih osebah spenja s t. i. naracijo »že od nekdanj«, naracijo, ki v retrospektivi vzpostavlja občutek drugačnosti od vrstnic, pri nekaterih pa se retrospektivno spenja tudi z zgodovino transspolnih binarnih identifikacij, ki jih vsaj v določeni meri lahko zasledimo pri Jaki, Alexu, Mladenu, Lexu in Metki. Medtem ko sta se tako Jaka kot Lex že v otroštvu neznanim vrstnicam predstavljala z imenom, spolno zaznamovanim kot moškim, čeravno jima je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, za Alex in



Mladena velja, da občutki nelagodja s pripisanim spolom in preizpraševanje o morebitni transspolni (re)identifikaciji nastopijo kasneje, četudi ne nujno v eksplicitni obliki. Alex (osebni intervju, 2018, 15. april),<sup>155</sup> ki mu je bil ob rojstvu pripisan moški spol, tako med pripovedovanjem o svoji spolni identiteti kvir omenja tudi preteklo binarno 'identifikacijo' z žensko, ki je zaradi izrazitih pritiskov spolnega, pa tudi seksualnega discipliniranja (torej v spolno kategorijo, pripisano ob rojstvu, in v heteroseksualnost) nikoli ni zares živel, temveč bolj 'inkorporiral' kot del svoje zgodovine, ki ga spremlja, predvsem v intimi, medtem ko njegovo družbeno reprezentacijo spola uokvirja delanje 'moškega spola', ki je tudi družbeno pričakovano in zahtevano od njega: »/.../ na prvem sloju družbenega konteksta, ja, mogoče sem moški, ampak zadaj, na enem drugem sloju, v svoji intimi, imam pa tudi svojo žensko preteklost, imam to žensko še zmeraj v sebi.«

Medtem ko Alex svojo zgodovino nelagodij s spolom, pripisanim ob rojstvu, in praktičnih reidentifikacij v smeri ženske kljub moškemu spolu, ki mu je bil pripisan ob rojstvu, omenja bolj posredno, pri Mladenu (intervju, 2018) zasledimo neposredno prisotnost tovrstnih premislekov, ki se izpeljejo v podobno linijo kot pri K. Bornstein (1995), ki smo jo obravnavale zgoraj:

*/.../ vsekakor se jaz ne spomnim, da bi razvil moško spolno identiteto takrat, ko naj bi jo razvijali, razvijale. Torej, šel sem čez puberteto s krizo spolne identitete, ki se potem po puberteti začela s tem iskanjem. Torej, imel sem obdobje, ko sem, ki je bilo sicer krajše, v smislu eno leto, ko sem se bolj spraševal o svoji transspolnosti, in to obdobje se je nekako zaključilo s to neko željo, torej da se ... da sprejemam svoje telo in z njim delujem. /.../ Tako da ja, jaz po moje nikoli nisem hotel biti moški, zdaj pa nekako poskušam s tem, da biti moški, s tem da to na nek način reclaimam (Mladen, osebni intervju, 2018, 11. januar).<sup>156</sup>*

Pedagoške prakse skozi različne nosilke so tako občutene kot nepravne, neustrezne, neskladne s tem, kako spolno nebinarne intervjuvane osebe občutijo spol, v relaciji s tistim, ki jim je bil pripisan ob rojstvu: med njima, čeravno še ne moremo govoriti o njihovih identifikacijah kot spolno nebinarne osebe, obstaja neko neskladje, ki poraja intenzifikacijo praks urjenja teles akterk. Tovrstne prakse so v teh primerih, ki so tesno prepleteni z zgodovino spolne nenormativnosti v otroštvu, pa tudi z bolj posrednimi in neposrednimi praktičnimi premisleki o lastni potencialni transspolnosti, ki še ni poimenovana kot taka (kot npr. pri Metki in Alex), občutene kot nasilne, kot takega značaja, ki stremi k preoblikovanju takratnih načinov spolno zaznamovanega – nenormativnega – delovanja. Na drugi strani je za nekatere druge spolno nebinarne intervjuvane osebe značilno, da te pedagoške prakse v otroštvu in najstništvu, torej

---

<sup>155</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

<sup>156</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

pred njihovo neposredno identifikacijo kot spolno nebinarne osebe, dojemajo kot samoumevne, kot zanje ustrezne, pri čemer se ta prepoznavna ustreznosti poraja predvsem skozi pripisano legitimnost tovrstnih praks in zahtev, čeravno slednje še vedno ne nujno proizvajajo zelene učinke (tekoče, gladko delanje spola v skladu s spolom, pripisanim ob rojstvu). Za razliko od spolno nevtralne vzgoje, ki jo obravnavamo na začetku tega podpoglavja in ki razpira horizont bolj spolno razbremenjenega delovanja, je za te tipe pedagoških praks značilno, da so linije spolno zaznamovanega delovanja jasno izrisane v binarni matrici, z distinkcijami med 'moškim' in 'ženskim' delovanjem. Za takšne pozive k spolnemu (binarnemu) redu je torej značilno, da so jih te osebe v grobem prepoznavale kot takšne, torej kot pritiske k 'biti na določen' način, in čeprav so se jim do določene točke v trajektoriju tudi upirale, so na neki točki, ob njihovi akumulaciji in intenzifikaciji, tudi popustile in se trudile delati spol v skladu z družbenimi zahtevami glede na njim pripisano spolno kategorijo, ki pa jim kljub neposrednim, celo nasilnim praksam discipliniranja ne postane zares domača. Na drugi strani pa se te prakse – kljub nelagodju, ki ga povzročajo – prepoznavajo kot samoumevne; kot pritiski, pozivi k redu so prepoznane šele naknadno, skozi retrospektivno naracijo, in s pomočjo alternativnih resursov, s katerimi akterka med življenjskim trajektorijem prihaja v stik. Četudi so v delu prepoznani kot pritiski, prevlada občutek, da drugega možnega načina delovanja kot tega, h kateremu se teži, sploh ni. Prostor možnega je skrčen samo na to možnost, ki 'možno' pretvarja v 'neizbežno', 'nujno':

Se mi zdi, da jih sploh nisem doživljal kot pritiske. Ker se mi je zdelo samoumevno. Da se to pač pričakuje od mene and I have to deliver. In nisem razmišljal nič izven tega, sploh. Saj veliko stvari nisem znal tako preceniti v bistvu, na tak način. To je ful grozno, ful je grozno, ko skapiraš, da pač so ljudje hoteli od tebe nekaj, kar jim ti nikoli nisi mogel dati, sploh, in da so to potem pričakovali od tebe in so potem bili razočarani, because you didn't deliver (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

O podobnem vpogledu v 'pedagoške prakse' kot prakse discipliniranja pripoveduje tudi Oli (osebni intervju, 2017, 12. oktober):

Takrat se mogoče nisem toliko zavedala kot potem, ko sem se začela oblačiti tako, kot mi res paše – sem potem videla, kaj sem si delala, za res brezveze, in takrat, ko sem, ne vem, kako bi rekla, ker me je pač družba, je predvidevala, da se identificiram z ženskim spolom, sem se tudi oblačila tako. In so bile res neke tipične stvari, ki jih zdaj sploh ne bi pogledala, recimo.

Spolna nenormativnost in različni načini izpeljevanja te normativnosti, ki se v grobem tako ali drugače izpeljejo v poskuse ali nerodnega ali pa hiperintenzivnega podrejanja in delanja spola na zahtevani način, pa niso relevantni le za formiranje spolne identitete in za spoprijem s cisnormativno vizijo sveta, vključno z njeno binarno divizijo na moški in ženski spol, temveč

tudi za spoprijem s heteroseksualizirano dokso. Za intervjuvane spolno nebinarne osebe je namreč značilno, da je preboj cisnormativne in heteroseksualizirane dokse najprej izpeljan po osi seksualnosti, ravno redefiniranje seksualne identitete v neheteroseksualno, ne pa nujno tudi že nebinarno, pa je tudi nekaj, kar spolno nebinarnim osebam omogoča lažji spoprijem tudi s cisnormativnostjo in spolno specifičnimi pričakovanji 'biti na določen način', saj ne le da olajša samospoprijem s spolno nenormativnostjo, temveč slednjo v relaciji z okoljem postavi v okvir seksualne nenormativnosti, ne pa že tudi transspolnosti:

A: Hkrati pa ti je, kar se tiče spolnega izraza, kot razberem iz tvoje zgodbe, vseeno omogočilo neko večjo svobodo pri spolnem izrazu?

D: To definitivno. Je bil tudi nek cover up zato, da pač nisem cis. Samo po drugi strani pa me je to motilo, da je bilo kar logično (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Spolna nenormativnost je s strani okolice tako neredko dojeta kot znak seksualne nenormativnosti, kar pri določenih spolno nebinarnih osebah deluje kot olajšanje, pri drugih neheteroseksualnih osebah pa lahko deluje kot dodatno breme, ki intenzivira potrebo po regulaciji delanja spola na normativen način zato, da se oseba skozi delanje spola ne razkrije kot seksualno nenormativna. V tem kontekstu Oli (osebni intervju, 2017, 12. oktober), ki je v relaciji s spolom še v procesu preizpraševanja, v katerem se nagiba k identiteti bispolnosti ali kvirspolnosti, v seksualnosti pa se identificira kot panseksualna, pripoveduje o svojem »strejt obdobju«, v katerem je izrazito pazila ter regulirala spolno zaznamovane prakse in delovanja, še posebej spolni izraz, zato da se ni skozi delanje spola spontano razkrila kot neheteroseksualna, na kar v tistem obdobju še ni bila pripravljena:

Ko pa je prišla srednja šola, ko se bolj pričakuje, da boš ti fantom vseč kot punca in ... takrat sem imela tisto, jaz temu pravim strejt obdobje, v katerem se ful nisem udobno počutila. Ful ne. So bile vedno neke oblekice zraven pa vse in sem bila samo uno – zakaj, zakaj? Samo to je pač tudi prišlo s tem, ker sem skrivala, ker me je bilo strah, da če se bom začela spet kazati navzven v tem, v čemer se udobno počutim, ja, tomboyish, da bom kar nekaj razkrila oziroma da bodo ljudje začeli sumiti, da se bo začelo govoriti – mala mesta, male vasi, se razve, in me je bilo strah tega. /.../ Lih zaradi tega, ker sem tako hotela skriti to svojo spolno usmerjenost, da sem še bolj pazila, kaj, kako se obnašam, s kom se družim, kam hodimo ven.

Oli v svoji pripovedi nakaže na celoten kompleksni preplet spola in seksualnosti, razviden skozi »ko se bolj pričakuje, da boš ti fantom vseč kot punca«. Ta preplet lahko razdelimo na dve zgolj analitsko ločeni ravni delanja spola in heteroseksualizacije: spol je v svoji binarni strukturi, v svojem jedru že heteroseksualiziran, ravno na ozadju tega pa se odmiki od normativnega delanja spola primarno in najprej dojeti kot odmiki od heteroseksualnosti. Na drugi strani je za seksualno nebinarne *in* spolno binarne oziroma cispolne osebe značilno, da preboj heteroseksualizirane dokse v delu pomeni tudi že preboj cisnormativne dokse oziroma upiranje

spolno specifičnim zahtevam po 'biti na določen način', in to vsaj v liniji neizogibnosti delanja spola na zahtevan način. O tem pripoveduje tudi Nikolina (osebni intervju, 2017, 5. september), cispolno nenormativna ženska, ki se zdaj v seksualnosti identificira kot nestrejt oziroma kvir, pred tem pa se je identificirala kot lezbijka:

Oziroma tako se mi zdi, da prej, preden sem se identificirala kot lezbijka, je bil moj spolni izraz povezan s tem, z mojim spolom, torej ker sem se dojemala kot strejt žensko, sem imela občutek, da moram to izraziti na tak način, in z make upom in z oblekami, s krili, tako konvencionalno, in zdaj opažam, da tudi če v vsakodnevem življenju nisem več tako feminilna v svojem spolnem izrazu, ko sem, je izključno zato, ker mi sede. Ker se v tistem trenutku počutim bolj feminilno kot sicer in nikoli v bistvu ne padem več v to, da moram se obleči tako ali pa namazati tako, ampak mi v tistem trenutku pač paše, in to je v bistvu ful velika razlika, prej je bil uno, logično, ni bilo povezano s tem, kako se jaz počutim.

Kot je razvidno iz njene pripovedi, jo njena reidentifikacija v lezbijko pomembno razbremeni neizogibnosti feminiziranega družbenega obstoja na podlagi njej ob rojstvu pripisanega ženskega spola. Čeprav to še ne pomeni nujno tudi realizacije v nefeminizirana delovanja, je pomembna razlika tovrstnega preboja ravno v razširjanju *prostora neizogibnega*, zdaj rekonfiguriranega v *prostor možnega*. Pri tem velja omeniti, da tovrstno razširjanje v prostor možnega v kontekstu spola ob preboju poprej heteroseksualizirane dokse ni inherentno sami reidentifikaciji, temveč je – kot kaže tudi pripoved Sandre (osebni intervju, 2017, 2. oktober),<sup>157</sup> ki je pred reidentifikacijo v neheteroseksualno osebo občutila precej odpora do feminilnega – povezano (tudi ali pa celo primarno) z resursi, institucionalnim in praktičnim znanjem, do katerega lahko oseba dostopa v okviru LGBTIQ+ skupnosti, pa tudi aktivizma: »/.../ zato ker sem bila v takšni družbi, kjer je to bilo čisto drugače definirano, drugače gledano na to in pač to okolje je dosti pomenilo, ogromno, zato ker enostavno, če ljudje drugače gledajo na isto stvar, se ta stvar spremeni /.../.« Bistveni del Sandrine pripovedi, »če ljudje drugače gledajo na isto stvar, se ta stvar spremeni«, izjemno veliko pove o moči konstituiranja skozi dominantne sheme percepcij in klasifikacij, ki feminilno konstituirajo kot manjvredno, manj legitimno, obenem pa izvajajo pritiske in prakse discipliniranja v ta tip manjvrednosti, manj legitimnosti. Z dostopom do alternativnih odnosov, skupnosti oziroma socialne mreže, ki deluje v okviru heretičnih shem, kjer je feminilnost enako legitimen tip praks kot drugi spolno zaznamovani, pa tudi spola razbremenjeni tipi, poleg tega pa za nobeno akterko ni niti obvezujoč, niti zavezujoč, niti prepleten s kategorijo ženskega spola, temveč potencialno dostopen in dosegljiv vsem, ne glede na ob rojstvu pripisano spolno kategorijo, se sama feminilnost rekonstituira. Pri tem pa velja opozoriti tudi, da mestoma seksualno reidentifikacijo spremlja enako rigidna

---

<sup>157</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

strukturiranost prostora možnega v relaciji s spolom, kar je razvidno iz primera Virginie (osebni intervju, 2017, 13. september), ki se identificira kot transfeminilna biseksualna oseba. V preteklosti se je identificirala tudi kot gej, pri čemer je ob vstopu na gejevsko sceno in v gejevsko skupnost doživljal precejšnje trke med strukturo same gejevske scene, ki valorizira hegemono moškost, lastno, takrat še feminizirano moškostjo in telesom, ki ne dosega dominantnih telesnih standardov:

Zelo dolgo časa se v bistvu nisem počutila vredno in sprejeto na gejevski sceni, v bistvu se še danes ne, ampak to nima več takšne povezave s telesom. Ker pač moje telo ni, ne ustreza nekim standardom belega, gladkega, izklesanega telesa, ki črpa svoje ideale iz stare Grčije, in sem v bistvu bila ravno zaradi tega velikokrat odrinjena ali pa mi je bilo rečeno, da pač nekomu nisem kul ali pa sem dobila občutek, da nisem zaželena, ker nimam telesa, ki se pričakuje od mene. /.../ To sem imel v mislih, ker ogromnokrat, ne ogromnokrat, ampak ena taka sintagma, ki jo ti na žalost tudi poznaš, da ne samo preko spletnih aplikacij, ampak tudi v pogovorih imaš izjave, ki letijo s strani cis gejev, 'če bi hotel biti z žensko, bi, jaz hočem pravega tipa', v smislu te izjave ali pa zakaj lalaš, saj nisi ženska in podobne stvari.

V tem kontekstu Adam in Green (2014) na bourdieujevskem ozadju vzpostavljata že zgoraj obravnavani koncept seksualnih polj, ki se sicer učinkoviteje mislijo kot družbeni prostori z osmi seksualne kategorizacije, ki so prepletene z drugimi družbenimi kategorizacijami in katerih element je tudi hierarhija po osi (seksualne) zaželenosti, kamor kot njene konstitutivne elemente uvrščata družbene kategorije, kot so starost, rasa, etnična pripadnost, pa tudi zaželenosti telesa, pri katerih kot pomenljiva izstopata predvsem telesna teža in mišičasto telo. Tem kategorijam v tipologiji in hierarhiji gejevske seksualnosti dodajata še t. i. variacije v spolno zaznamovanih afektih, tj. to, kar se kaže oziroma je percipirano kot feminilno, v nasprotju s tem, kar je percipirano kot 'heteroseksualno' (v liniji normativne moškosti). Na ozadju tega se vzpostavlja specifičen tip pozitivno ovrednotene in v gejevski subkulturi dominantne moškosti – moškosti, kot jo delajo (beli) moški »srednjega razreda, atletske, mišičaste, afektivno maskulini« (prav tam, str. 140), ki jo lahko beremo tudi kot moškost, označeno s strahom pred feminizacijo (Bourdieu, 2010b, str. 111) oziroma pred tem, kar potencialna feminizacija predstavlja za »izbranost in potemtakem tudi vrednost nekega družbenega položaja in v nekem smislu tudi za spolno identiteto tistih, ki ga zasedajo«. Čeprav bi na ozadju tega telo lahko obravnavale kot tip (telesnega oziroma korporealnega) kapitala, je telo, ki deluje *kot* vir kapitala, najpogosteje produkt razredne privilegiranosti, zaradi česar ga je bolj smiselno obravnavati v relaciji z »univerzumom razrednih teles«, vzpostavljenim skozi logiko reproduciranja »univerzuma družbene strukture« (Bourdieu 2010a, str. 191, podobno tudi v

2010b, str. 74).<sup>158</sup> Primer Virginie nakazuje na delovanje zgoraj omenjenih hierarhij znotraj gejevske subkulture, notranje hierarhizirane tudi po oseh telesne strukturiranosti, vključno s spolnim izrazom, in v kateri telo deluje kot »edina otipljiva manifestacija 'osebe'«, kot ekspresija notranjosti, v kateri se fizična fizionomija spenja z 'moralno' oziroma družbeno (prav tam, str. 191). V primeru Virginie to, kar se zdi 'naravno', destabilizirata predvsem dva elementa strukturiranosti njenega telesa in telesnega delovanja, tj. feminilnost, ki ne pritiče njej pripisani kategoriji (moškega) spola, in nedoseganje ideala mišičastega telesa, specifično spetega z normativnostjo tega, kar se percipira kot 'moško' telo'. Kljub zgoraj omenjenemu Sandrinemu odnosu do lastne feminilnosti v relaciji z osvobajanjem spola od obligacij spolne kategorije preko seksualne reidentifikacije, te ne gre romantizirati, temveč jo moramo obravnavati sočasno v ambivalentnostih: kot kaže primer Virginie, seksualna reidentifikacija mestoma implicira tudi reprodukcijo vpetosti v enake obligacije delanja spola (seksualni nenormativnosti navkljub).

Za preboje heteroseksualizirane dokse kot take, izvzemši njihovo relacijo s spolno nenormativnostjo, velja, da lahko v grobem razločimo dva tipa občutenja prisilne heteroseksualnosti oziroma heteroseksualiziranosti: medtem ko za prvi tip velja, da teže heteroseksualizacije ne občuti pretirano ali pa na nelagodni način, za drugega velja, da jo občuti kot precejšnje breme, ki neredko vodi v poskuse korigiranja in samodiscipliniranja. Primer prvega tipa lahko ponazorimo z Emperatrizz (osebni intervju, 2017, 8. november), cisspolno biseksualno žensko, ki odsotnost pritiskov in praks, ki bi stremele k njeni heteroseksualnosti, razlaga s prisotnostjo pop kulture, ki daje vidnost neheteroseksualnim praksam, obenem pa tudi z njeno distanciranostjo, manjšo stopnjo investiranosti v družinske odnose: »Jaz mislim, da je imela vezo ta kultura, ki je bila tako zelo odprta. Je pa res, da recimo, ne vem, nisem bila tako povezana, nikoli, z družino in nikoli te normativnosti nisem na tak način doživljala. V smislu, od mene se pričakuje, tako živimo, tako je treba, ampak sem bila pač bolj prepuščana enemu svetu, ki sem ga sama ustvarjala. Tako, v tem smislu.« Ob popularni kulturi, ki jo izpostavlja Emperatrizz (prav tam), je, po njeni pripovedi sodeč, manko praks heteroseksualizacije, tj. tistih praks, ki so utemeljene v predpostavki samoumevnosti heteroseksualnosti, moč razložiti z ohlapnostjo odnosa med njo in staršema, ki, kot izpostavlja sama, potemtakem ne delujeta kot agensa socializacije v konvencionalnem smislu. Podobno zasledimo tudi v Nikinem primeru (osebni intervju, 2017, 13. november), le da Nika na tem mestu odsotnost praks prisilne

---

<sup>158</sup> Četudi Bourdieu v omenjenem delu (2010a, str. 204) uporabi izraz »telesni kapital« (*body capital*), ga uporablja na ozadju razrednih razmerij. Na podoben preplet opozarjata tudi B. Skeggs (2002) v analizi feminilnosti delavskega razreda in L. Dolezal (2015) v fenomenološko usmerjeni analizi živeti izkušenj utelešenega subjekta ter pomena medtelesnosti in afektivnega v relaciji z identiteto in subjektivnostjo.

heteroseksualnosti oziroma heteroseksualizacije razlaga s strukturiranostjo njene ožje družbe, sestavljene iz različnih ljudi, in do neheteroseksualnosti naklonjene širše okolice, vključno s srednjo šolo in z večjim mestom, v katerem je živel: »V srednji šoli, recimo, da se mi je to zgodilo, kjer sem se gibala v blazno odprti družbi, kjer smo se pogovarjali o tem, imela sem prijatelje geje, lezbijke, heteroseksualce, čisto različni ljudje smo bili v tej širši družbi srednje šole. Tudi cel vaje na srednji šoli je bil precej naklonjen temu, to je to 'večje mesto', I guess.«

Na drugi strani Jana (osebni intervju, 2018, 18. april),<sup>159</sup> biseksualna cispolna ženska, pripoveduje o mehkejši različici drugega tipa občutenja pripisane, samoumevne oziroma prisilne heteroseksualnosti, na ozadju katere čustva do oseb istega spola najprej ne zmore prepoznavati kot neheteroseksualno privlačnost, temveč kot 'občudovanje', ki je razbremenjeno konotacij privlačnosti: »Pa tudi v srednji šoli, toliko kot so mi bile vseč kake učiteljice, ta klasična zgodba učiteljic, ki jih zelo občuduješ. /.../ Ampak ne, jaz sem njo samo občudovala na zelo heteroseksualen način, zato ker je bila ful pametna. To je to.« Tovrstna napačna branja, misrekognicije privlačnosti lahko razumemo kot posledico heteroseksualizirane dokse, ki ne omogoča prostora za tovrstna občutja, prepoznana kot taka. Slednje v primeru občutenja pluriseksualne privlačnosti (občutenja seksualne privlačnosti do oseb različnih spolov) lahko pomeni, da se privlačnost do oseb istega ali podobnega spola napačno prepozna kot občudovanje, prijateljska naklonjenost in podobno, kar – ravno zaradi pluriseksualnosti, ki lahko vključuje tudi privlačnost do moških – potencialno tudi preprečuje preboj heteroseksualiziranosti, o čemer pripoveduje tudi Kiki (osebni intervju, 2018, 4. junij), ki se šele od nedavnega identificira kot seksualno nebinarna, nestrejt, in sicer na ozadju izkušnje in realizacije zaljubljenosti v osebo istega spola, ki jo je doživela pri svojih skoraj 30 letih:

Kar je bil pomemben element najinega odnosa od samega začetka, so bili ti neki sex jokes, ki so se kar množili in množili in množili, ampak sploh zaradi tega, ker je bilo veliko preko dopisovanja po telefonu, je to bilo komot brano kot malo več tega pogumna, pa ta boli te kurac, pa saj se samo zajebavam. /.../ Jaz sama sebi nisem upala priznati, da se ne zajebavam. Da v tem ni bil ... da je bilo nekaj sexual za tem sex jokes. In ja, skoz ti teasingi, ki jih danes znam razbrati kot take, takrat pa jih v delu tudi nisem hotela, kar mi je bilo enkrat tudi povedano s strani te osebe.

Samoumevnost heteroseksualnosti se vzpostavlja na ozadju implicitnih, pa tudi eksplicitnih pozivov k (heteroseksualnemu) redu, torej na podoben način, kot ugotavljamo zgoraj v povezavi s spolom oziroma cisnormativnostjo. Djuro (osebni intervju, 2017, 10. november)

---

<sup>159</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

tako pripoveduje o svojih izkušnjah s tovrstnimi praksami discipliniranja v heteroseksualnost, na ozadju katerih se slednja vzpostavlja kot pričakovana, celo kot neizogibna:

Mislim, že od malega, saj ni to, meni je moja mama rekla pri, ne vem, dvanajstih, da sem jaz pa najbolj zrel od vseh nas treh [otrok] in da se bom jaz najprej ustalil in poročil in imel otroke. Pri desetih. Who does that? Pa ne vem, skoz, kdaj bom pa kdaj kakšnega pripeljala, pa te fore. Pa tudi to, da itak bom imel otroke, da je to samoumevno, da bom jaz moji mami dal vnuke, pa te fore.

Na takem ozadju se vzpostavlja kot samoumevna ne le heteroseksualnost akterke kot taka, temveč tudi celoten potek življenjskega trajektorija, vključujoč predpostavko starševanja, kjer se otrok akterke pojmuje kot dar (v obliki vnuka) akterkinim staršem. Na podobno samoumevnost heteroseksualnosti, ki lahko vodi v napačna branja in interpretacije občutenja seksualne privlačnosti, v svoji pripovedi opozarja tudi Saša (osebni intervju, 2018 22. januar), le da s pomembno razliko, ki jo lahko označimo kot »čakajoč na«. Namreč, Saša, ki sicer seksualne privlačnosti ne občuti, a se ne identificira kot aseksualna, temveč kot lezbijka, pripoveduje o tem, kako si je odsotnost seksualne privlačnosti do moških, torej do pričakovane družbene skupine, v delu razlagala z določeno mero samopatologizacije, ki uokvirja odsotnost občutka seksualne privlačnosti, pa tudi s tem, da bo 'to' še prišlo, na ozadju heteroseksualizirane dokse pa se ji je odsotnost občutka seksualne privlačnosti do žensk zdela 'normalna' in samoumevna:

In je tako, mislim, da je velik del tega, da pač nisem čutila spolne privlačnosti. In potem, kadar so mi bili všeč fantje, sem bila tako – ok, to je čudno, ampak to bo še prišlo, kaj takega, v tem smislu. Zdelo se mi je – mislila sem, da je nekaj narobe z mano, ampak nisem pomislila, da to pomeni, da nisem strejt. Pa nisem čutila do drugih ljudi spolne privlačnosti, ampak zaradi tega sploh nisem pomislila, da so mi lahko všeč, dokler nisem res ful močnih čustev začutila.

Odsotnost občutka seksualne privlačnosti na splošni ravni v povezavi z občutenjem heteroseksualnosti lahko pomembno uokvirja prakse, delovanja akterke, ki v fazi 'čakajoč na' in pred reidentifikacijo v aseksualno ali neheteroseksualno identiteto, vodi tudi v prakse prisiljevanja in siljenja v seksualne prakse različnega značaja (od poljubljanja do spolnega odnosa), o čemer pripoveduje Veronika (osebni intervju, 2018, 3. maj), ki se identificira kot aseksualna in spolno nebinarna oseba:

Ja, se mi zdi, da je takrat – sem o tem na ta način razmišljala, ja, saj, ko bom našla pravo osebo, mi bo kul, mi bo ok. Potem je bilo ... potem sem poskusila – mogoče je ta prava oseba, ampak ni bilo kul. Tudi, ok, saj to se je dogajalo na partyjih, kjer si itak malo pijan, tako da takoj mi ni bilo, mi je bilo 'I guess, ok', očitno takrat nisem razmišljala o tem, ali mi je ok ali ne. Čisto racionalno – moram probati zato, da vem. In potem – spomnim se potem naslednjega dneva, ko je bila prav ... kaj se mi je lihkar zgodilo? Ko mi je bilo slabo. Fizično mi je bilo slabo, prav sem se počutila 'nočem tega telesa zdaj imeti'. Tisto je bilo kar ... zelo močno. /.../ Vem,



da še ful časa potem mi je bilo ful neprijetno, ko sem razmišljala o tem. Zdaj mi ni več toliko, ker vem, kaj se dogaja in kaj sem si naredila.

Takšne izkušnje prisilne samoheteroseksualizacije, ki ni neodvisna od dominantnih shem percepcij in klasifikacij, inkorporiranih tudi v akterke, niso redke. Kar opazamo pri spolu in spolni nenormativnosti, tj. procese in prakse samodiscipliniranja, samokorigiranja, kar se tiče delanja spola na nenormativen način, lahko opazimo tudi v seksualnosti, kjer je na ozadju dominantnih shem percepcij in klasifikacij, prevzetih s strani akterke, torej v njenih shemah samopercepcije in samoklasifikacije, prostor možnega zožen na prostor neizogibnega, torej heteroseksualnega. Krčenje prostora možnega na neizogibno je v delu razvidno že skozi zgoraj omenjene primere, dodamo pa lahko še naslednjo Izakovo pripoved, ki kaže na to, kako se v ta prostor neizogibnega (neizogibno heteroseksualnega) inkorporirajo tudi vsa nelagodja, ki jih akterka ob tem občuti: nelagodja, ki izvirajo iz odsotnega občutka (hetero)seksualne in/ali (hetero)romantične privlačnosti ter praks prisilne samoheteroseksualizacije, se inkorporirajo kot njihovi sestavni in samoumevni deli:

Ja, to sem jaz ful zanikal sam pri sebi, ful sem potlačil, da pač pred tem, v najstniških letih, da mi niso všeč moški, sem ful potlačil, ful si nisem upal raziskovati tega, sploh. Ker je v bistvu pripeljalo do tega, da sem bil ful nesrečen, in sem v bistvu si izmišljeval neke zaljubljenosti v moške, čeprav sem hkrati vedel, da to pač ne, ne morem, in sem se tudi silil v neke zmenke s tipi, ampak ni bilo to to. Po eni strani sem pa tudi mislil, da mogoče to tako je [smeh], mogoče vsi to tako čutijo (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Podobne prakse, ki jih lahko poimenujemo prakse prisilne samoheteroseksualizacije, odvijajoče se v okviru dominantnih objektivnih shem, inkorporiranih kot subjektivnih, lahko zasledimo tudi pri Nikolini (osebni intervju, 2017, 5. september), ki, podobno kot prej Saša, pripoveduje o fazi 'čakajoč na', v kateri se sčasoma s pomočjo bližnje okolice, predvsem matere, tako akumulira, da preide v podobne prakse prisilne samoheteroseksualizacije, kot jih obravnavamo zgoraj:

Tako da, ja, potem se je ... iz tega je pa pač sledilo vse to, da se začneš na neki podzavestni točki spraševati, kaj je narobe s tabo, zakaj ti ni ta fant, ki ti ga je mama izpostavila na ulici, zakaj ti ni všeč, zakaj ti nisi všeč nobenemu fantu. /.../ Da sem poskušala, sem v bistvu razmišljala oziroma opazovala, če mi je nekdo všeč, tako, no, dost žalostne situacije, v bistvu nisem nikoli imela spolnega odnosa z nobenim moškim. Ampak najbolj taka očitna, očitni fail je bil en malo starejši moški, s katerim sem se parkrat dobila. In sva se en večer tudi poljubila in mi je potem on sam rekel, da naj razmislim o temu, če so mi moški res privlačni, ker on misli, da mi niso. In to je bil v bistvu tak moj zadnji poskus, ker sem potem hitro ugotovila, da ima prav. Ampak ja, to je ful ful neprijetno. Neprijetne izkušnje so, no. Dost invazivne, dost, tako se mi zdi, na nek način malo ponižujoče. /.../ V tem smislu, da se siliš v to neko intimnost z nekom, ki ti ni, do katerega ti ni, do osebe, s katero ne želiš biti intimna.

### 5.3 Razprava

Na ozadju subjektivnih razumevanj nebinarnih spolnih in seksualnih identitet je opazno, da se jih v grobem opomenja v relaciji z dominantnimi shemami klasifikacij in percepcij. Tako v primerih konstituiranja spolne identitete kontinuirano sledimo referencam na moško in žensko, maskulino in feminilno, čeravno se ta razmerja (med maskulinim, feminilnim in spolom) v glavnem vzpostavljajo tako, da dominantne sheme rekonfigurirajo s tem, ko na subjektivni ravni spol bolj ali manj učinkovito razbremenijo obligacij delanja spola na njemu družbeno ustrezen, legitimen, pričakovan način. Pri seksualnosti na drugi strani spol ('objekta' privlačnosti) mestoma še vedno ostaja pomemben dejavnik konstituiranja seksualne identitete, z izjemo panseksualnosti, ki se prevladujoče konstituira kot občutenje seksualne in/ali romantične privlačnosti ne glede na spol druge osebe. Nebinarne seksualne identitete se pogosto vzpostavljajo v tenzijah in ambivalencah med odprtostjo do raznolikih izkušenj z osebami različnih spolov, četudi je ta raznolikost v delu le projicirana v prihodnost kot morebiti realizirana izkušnja. Kot je razvidno iz pripovedi intervjuvanih oseb, se ta 'morebitnost' v relaciji z odprtostjo samega identitetnega označevalca preigrava na različne načine: 1) ob težnji k odprtosti oziroma razpiranju horizonta se ta potencialnost v delu vzpostavlja kot *neverjetnost* (npr. seksualne izkušnje s cispolnimi moškimi), ki je kljub svojemu značaju inkorporirana kot del seksualne identitete, vzpostavljene v odprtosti *ne glede na spol*, 2) vzporedno s siceršnjo težnjo k odprtosti za izkušnje z osebami različnih spolov se neverjetnost, zdaj intenzivneje označena (tudi) z nezaželenostjo izkušenj z določeno skupno ljudi (s cispolnimi moškimi), inkorporira v zaprt značaj partikularne identitete oziroma v njeno rekonfiguriranje (npr. lezbijka kot identiteta, ki implicira občutenje privlačnosti do žensk in spolno nebinarnih oseb in ki kot nosilka identitete implicira ne le žensko, temveč tudi nebinarno osebo), 3) mestoma pa se ta tip pogojne odprtosti, kot jo zaznavamo v drugi točki, odraža v ohlapnem identitetnem označevalcu, ki kljub zaprtosti za izkušnje z določeno skupino ljudi ohranja svojo ohlapnost na ravni samega označevalca.

Skozi anticipacijo prihodnosti, razbremenjene zgolj (heteroseksualnega) možnega, se horizont pričakovanega, verjetnega, četudi manj ali celo neverjetnega, raztegne do te mere, da dopušča možnosti tudi manj zamisljivega, deloma verjetno tudi zaradi tega, ker je poprej izrazito zamejen prostor možnega že bil presežen. Če Bourdieu habitus ob osredotočanju na njegovo težnjo k poustvarjanju (domačih, udomačenih) pogojev formiranja v grobem opredeli kot »prisotnost preteklosti v sedanjosti, ki omogoči prisotnost sedanjosti v prihajajočem« (2002, str. 210), je zdaj prihodnost, ravno zato, ker sedanjost ni več preteklost, zamaknjena. Ta zamik

se poraja v diskrepanci med (heteroseksualiziranimi in cisnormativnimi) pričakovanji na eni ter izkušnjami na drugi strani (prav tam). Medtem ko je opomenjanje seksualne identitete bolj označeno z anticipacijo prihodnosti, ki ni več oživljanje preteklega, oziroma s projekcijo v prihodnost, ki naj bo zaradi grobe razbremenjenosti s heteroseksualizirano dokso čim bolj odprtega značaja, v kontekstu opomenjanja nebinarnih spolnih identitet v ospredje vstopa predvsem dinamika opomenjanja teh identitet na ozadju percipiranja spola kot edinstvenega, unikatnega, neulovljivega, in na ozadju izbire oziroma svobode, ki smo ju na podlagi pripovedi intervjuvanih oseb v grobem razčlenile na dve načeli, tj. svoboda za in svoboda od.

Dominantnost enega ali drugega načela ima lahko pomembno vlogo pri samem 'delanju' nebinarne spolne identitete: medtem ko je za svobodo *za* značilen lahkotnejši odnos do spolno normativnih zahtev, do spenjanja kategorije spola s praktično realizacijo te kategorije skozi prakse oziroma delovanja akterke, je za svobodo *od* tovrstnih oblic kategorije značilno, da je vzpostavljanje prostora možnega širšega značaja deležno umanjkanja tovrstne svobode *za*, povzete s »ker lahko« trenutki ter držo akterke, ki postane bolj razvidna, ko jo vzporejamo z občutenjem spola, pripisanega ob rojstvu, oziroma z akterkinimi izkušnjami s praksami discipliniranja in sankcioniranja. Medtem ko je načelo *svobode za* označeno z držo »ker lahko«, ki je vsaj v delu tudi drža primarnega družbenega okolja, kot nakazujejo izseki pripovedi o udeležnosti v spolno nevtralnejši vzgoji, lahko načelo *svobode od* povzamemo z »ne moreš« in/ali »ne smeš« držo primarnega okolja. Ta drža zahteva partikularno udejanjanje kategorije spola, pripisanega akterki: terja *biti na določen način*, slednje pa v določeni meri in vsaj do določenega življenjskega obdobja tudi izterja, tudi z neposrednimi in prisiljujočimi, če že ne nasilnimi zahtevami. Kar vzpostavlja dominantnost enega ali drugega načela konstituiranja nebinarne spolne identitete, je tako deloma primarna drža okolja do avtonomije 'biti' od zahtev, utemeljenih na pripisanih kategorijah, tj. 'biti na določen način': v prvem primeru je sama igra, v katero vstopi akterka, že bolj razprtega značaja, ki omogoča širši prostor možnega *in* domačega oziroma tega, kar je možno udomačiti [*domiciled*] (Bourdieu, 2002, str. 135), s tem ko oblikuje dispozicije, ki omogočajo razpon občutka domačnosti tudi v tistih delovanjih, ki sicer konvencionalno niso element praktičnega realiziranja kategorije; v drugem primeru so te dispozicije, oblikovane v primarnem okolju, strožjega značaja, kar se tiče odpetosti praktične realizacije od pripisane kategorije. Slednje se odraža v mnogoterih klicih k redu, ki so toliko bolj eksplicitni, kolikor bolj je izražena spolna nenormativnost akterke. Tovrstni klici k redu, ki targetirajo in naslavljajo akterkine dispozicije, vzmeti delovanja, težijo k zamejevanju in stabiliziranju skozi prakse že transgresiranega možnega, uokvirjenega z oblicami kategorije

(Bourdieu, 2002). Takšno zamejevanje prostorov možnega pa ni le specifična kategorija spola, temveč je tudi del občutenja seksualnosti akterke, z izrazito zamejenim prostorom tega 'možnega' na heteroseksualnost. Slednja je tista, ki je skozi implicitne, pa tudi eksplicitne prakse, ki so prisotne v primarnem okolju, vzpostavljena kot samoumevna oziroma edina možna, tudi do te mere, da je ta vzpostavljena samoumevnost, doksičnost heteroseksualnosti zmožna inkorporirati nelagodja, produkte neujemanja med obligacijami pripisane kategorije in še-ne-izrekljivo praktično distanciranostjo od pripisane kategorije kot njej pripadajoči, inherentni del, kot tisti »lahko« [*can-be*] (prav tam, str. 217), ki ga proizvaja habitus, tj. 'lahko', ki je obenem tudi »naj bi bilo« [*ought to be*] (prav tam, str. 218), in ki nakazuje meje možnega družbenega življenja in ki skozi ta 'lahko' in 'naj bi bilo' (dosegljivo, dostopno, želeno, izvedljivo za akterko) usmerja tudi sheme (samo)percepcij in (samo)vrednotenja tistega, kar v tem (p)ostaja 'nemožno' in 'naj ne bi bilo'. Ravno v tem se razkriva pomen obremenjenosti (primarnega) habitusa, njegovih dispozicij v relaciji s pripisanimi kategorijami oziroma družbeno pozicioniranostjo: akterka na svet in v svetu aplicira tiste sheme percepcij in klasifikacij, ki so konstituirane s tem istim svetom (prav tam, str. 149).

Če smo se v tem poglavju osredotočale na subjektivno razumevanje nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, skupaj z občutenjem prisilnosti in samoumevnosti tako heteroseksualnosti kot tudi cispolnosti in praks, ki heteroseksualnost in cispolnost vzpostavljajo kot taki, se v naslednjem poglavju na ozadju tega lotevamo vprašanja prelamljanja s samoumevnostjo enega in/ali drugega, ki obenem pomeni tudi prelamljanje z (v telo inkorporirano) investiranoostjo v 'lahko' in 'naj bi bilo', z ljubeznijo, ki prikriva in prekriva sicer arbitrarno nujnost družbene usode, tj. z *amor fati* (Bourdieu, 2010b).

## 7 PRESEGANJE *AMOR FATI*: PROCESI SAMOPREPOZNAVANJA IN SOMATIZACIJA DRUŽBENIH KATEGORIJ

*»That is also the function of all magical boundaries: /.../ to stop those who are inside, on the right side of the line, from leaving, demeaning or down-grading themselves« (Bourdieu, 1991, str. 122).*

Družbeno kategoriziranje, ki poteka skozi družbena poimenovanja in dejanja instituiranja, vodi načelo 'postani to, kar si'. Ta v sebi združuje dve načeli, tj. to, kar mora biti (to, kar naj bo), in to, kar naj bi bilo. Skoznje se akterki pripiše esenca, »fatum«, ki je, kot opozarja Bourdieu (1991, str. 122), enako usodna za akterke, ne glede na označenost družbene usode s pozitivnostjo ali negativnostjo (tj. posvetitvijo ali stigmatiziranostjo), v smislu tega, da se tako v prvem kot v drugem primeru zapirajo možnosti za biti (in s tem delovati kot) karkoli drugega, pri čemer tega 'zapiranja' ne gre razumeti kot 'zanikanje' raznolikih možnosti, temveč kot njihovo golo odsotnost. Medtem ko zanikanje že implicira obstoj družbenih kategorij, ki so v svojem obstoju sicer naknadno zanikane (kot legitimne, možne ipd.), je za 'zaprtost' značilna neobstoječost, ki je proizvod doksičnega soglasja k obstoječemu družbenemu redu (Bourdieu 2014, str. 184), delujočem po načelu »doksa je odgovor 'da' na vprašanje, ki ga nisem zastavil« oziroma po načelu ontološke podrejenosti, soudeležnosti, izhajajoče iz skladnosti med objektivnimi in subjektivnimi shemami percepcij in klasificiranja. Ta usodnost, ki je arbitrarnega značaja, neprepoznanega kot takega, je tista, ki na ozadju oblikovanja dispozicij poraja investiranosti v z družbeno kategorizacijo in družbenimi pozicioniranjmi dodeljeno usodo, doživeto kot '*tako je*' (Bourdieu, 2002) in prevzeto kot samoumevno na ozadju »družbenega poimenovanja in vcepljanja, ob koncu katerega se družbena identiteta, osnovana z eno od tistih 'skrivnostnih mej', ki jo poznajo in priznavajo vsi, iz katerih sestoji družba, vpiše v biološko naravo in postane habitus, utelešen družbeni zakon« (Bourdieu, 2010b, str. 59). Pri tem Bourdieu (200, str. 166) kot primarno okolje vzpostavljanja investiranosti v igro, ki se kaže kot nujna, neizbežna in naravna, izpostavlja (družbeno umeščeno) primarno družinsko okolje, ki je mesto »kompleksnih procesov socializacije seksualnega in seksualizacije družbenega«, kar v delu ob empiričnih podatkih razgrinjamo že v prejšnjem poglavju.

To investiranost v družinskem okolju poganja želja, iskanje rekognicije (Bourdieu, 2000), prepoznave tega, kdo akterka je, tudi na ozadju njenega 'uspešnega', tj. z oblicami skladnega praktičnega delovanja, ta želja, iskanje rekognicije pa skozi samo iskanje pravzaprav že oblikuje dispozicije, ki pritečejo poziciji. Za učinkovitost takšnega formiranja na ozadju

investiranosti v *illusio*, ki se kot taka razkriva zgolj za zunanjo opazovalko, ki ni vpeta v igro, ki jo opazuje (prav tam, str. 151), je ključnega pomena afektivna dimenzija oziroma emocionalnost. Na njenem ozadju se je akterka pogosto pripravljena žrtvovati, celo zanikati (*renunciation*) (prav tam, 167) v zameno za »rekognicijo, pozornost in občudovanje« (prav tam, str. 167). Kot nakazuje prejšnje poglavje, je takšno samozanikanje, samožrtvovanje (v podreditvi obligacijam biti na določen način) mestoma izpogajano v zameno za odsotnost nasilnih praks discipliniranja. Potopitev v družino v smislu zvestobe družini, odsotnosti distanciranosti, ki sicer ni neizogibna in ki jo Bourdieu (prav tam) sicer enoznačno opredeljuje kot 'srečno' [*happy immersion*] ne glede na učinke, ki jih ta potopitev poraja, tj. »ekstremna oblika samoizpolnitve ali absolutna oblika alienacije«, je na ozadju njenih zahtev in pričakovanj na eni strani ter odrekanja in 'samožrtvovanja', ki ga slednje (tudi) (iz)terjajo, tako lahko tudi že vir destabilizacije *amor fati*, ljubezni do družbene usode (Bourdieu, 2010b), ki je toliko močnejša, kolikor bolj jo spremlja t. i. *amour propre*, izoblikovana na ozadju rekognicij oziroma potrditev s strani (pomembnih) drugih, ki v neki meri delujejo tudi kot figuracije avtoritete, ki presega njih same, avtoritete, ki je »brezimna, neosebna, neskončno težja za zadovoljitev ter kruta brez konca in kraja« (Bourdieu 2000, str. 166–167), in kolikor intenzivnejša je skladnost med dispozicijami družinskega okolja ter primarnim družbenim okoljem kot takim.

Bistveni element, ki ga razgrinja ta sestavek o investiranosti v igro, ki se intenzivno vzpostavlja v primarnem družbenem, še posebej v družinskem okolju, je pomen, ki ga Bourdieu (2000, str. 167) pripisuje afektom v procesih konstituiranja habitusa, dispozicij, shem percepcij in klasificiranj, načinov delovanja, načinov čutenja in telesne hexis: »Otrok inkorporira družbeno v obliki afektov, družbeno obarvanih in odobrenih [*qualified*] /.../,« pri formiranju in odobravanju katerih pomembno vlogo odigravajo starševske odredbe, priporočila in obsodbe. Strukturiranost primarnega družbenega okolja, vključno z družinskim, je tista, ki prispeva k oblikovanju dispozicij v njihovi mehkejši ali strožji različici, ki ju spremljajo tudi različni afekti ali pa vsaj različno intenzivni afekti, zabeleženi in 'pokopani' v telesu »v obliki občutkov krivde, fobij ali, z eno besedo, strasti« (prav tam, 167), skratka v 'telesnih emocijah', kot so sram, skromnost, tesnoba, krivda, ki kljub med življenjskim trajektorijem potencialno transformiranim, zamaknjenim dispozicijam deloma še vedno delujejo kot 'vzmeti' delovanja akterke, četudi v »notranjem konfliktu in samo-kategorizaciji«, ki do neke mere ohranjata »nasilje cenzur, inherentnih družbenim strukturam« (prav tam, str. 170). Formiranje dispozicij v skladu s pozicijo oziroma pripisanimi družbenimi kategorijami ne nujno omogoča tekoče

izpeljave procesa identificiranja z 'usodnim', z danim oz. predpostavljenim, in to kljub afektivni vpetosti v igro. Formiranje dispozicij glede na pozicije tako ne nujno tečejo brez »konflikta ali tragedije«, saj sistem ni nikoli povsem razbremenjen kontradikcij med dispozicijami in strukturami, a te negladke, zalomljene 'identifikacije' s pripisanim, celo disidentifikacije so tiste, ki proizvajajo bolj ali manj intenziven konflikt, ki ga Bourdieu na podlagi bearnske študije poimenuje konflikt med »sentimentom in obligacijo« (2008c, str. 146). Razmerje med kategorijo in pozicijo na eni ter pozicioniranji na drugi strani tako ni mehničnega oziroma objektivno neizogibnega značaja (Bourdieu, 2000): čeravno je doksična relacija s svetom proizvod srečanja dveh zgodovin – zgodovine telesa in zgodovine 'stvari', tj. zgodovine, kot je objektivirana v strukturah in mehanizmih, apropiacije telesa s strani zgodovine in obenem apropiiranja zgodovine s telesi, so boji in tenzije neizogibni deli konstituiranja družbenega sveta (Bourdieu, 2000, str. 151–152). Kot ugotavljamo že zgoraj, je telo skupaj s telesnimi emocijami oziroma afekti tisto, ki je primarno naslovljeno z objektivnimi strukturami (Bourdieu, 2000). Na podlagi tega lahko sklepamo, da so tako telo kot tudi afekti tiste dimenzije, v katerih se ob rekonfiguriranju dispozicij in repositioniranju akterke – ob njenem distanciranju in zanikanju pripisanih, samoumevnih, torej 'nujnih' kategorij ter z njimi povezanih obligacij kot zanjo 'usodnih' – ki so najbolj intenzivno izpostavljeni prelomom. Še več, ti prelomi tečejo najprej in najbolj ravno skozi afekte, v katerih so vpisane objektivne strukture; ključno pri tem je, da akterkino zanikanje in preseganje pripisanih kategorij ne pomeni že oziroma tudi nevtralizacije obligacij partikularne kategorizacije oziroma, povedano drugače, ne pomeni tudi tega, da se kategorija z njenimi potegi in silnicami odreče sami heretičarki.

Povedano drugače, oblikovanje dispozicij, kot je uokvirjeno z objektivnimi strukturami primarnega družbenega okolja, pušča sledove, tudi ob naknadnih, sekundarnih zamikih in rekonfiguracijah, in te sledi, ki so tudi afektivnega značaja, kažejo na to, da afekti in emocije niso zares nekaj, kar pritiče zgolj individuumu, na podoben način kot akterka nikoli ni zares subjekt svojih delovanj: »N/ič ni bolj resnega kot emocija, ki se dotakne globin našega organskega bitja« (Bourdieu, 2000, str. 138), ravno zato, ker smo izpostavljene svetu (*disposed because we are exposed*) (prav tam, str. 140), v relaciji s katerim akterka skozi *collusio*, hipno strinjanje na ravni kolektivnega, prevzema to, kar kolektivno daje skupaj z njihovimi zakoni in vezmi ter *esprit du corps*, zvestobo, navezanost »socializiranega telesa na socialno telo« (prav tam, str. 145). Ko se akterka v svojem iskanju rekognicije s strani družbenih drugih najde v pogledu druge, v pogledu, ki izhaja iz istih shem percepcij in klasifikacij, katerih konstitutivna

dimenzija so tudi afekti, se – v primeru 'odstopanja' od pripisane kategorije in njenih obligacij – uzre v pogledu obsodbe: »N/jeno bitje je bitje-kot-zaznano, obsojeno na to, da je definirano, kot 'zares' je v percepciji drugih« (prav tam, str. 166). Še več, za ta učinek uzrtja sebe v pogledu druge sama prisotnost druge ni nujna, ravno zaradi že inkorporiranih shem, dispozicij: akterka se uzre v namišljenem in kljub namišljenosti enako afektivno obteženem pogledu druge ali v anticipaciji tega pogleda, ki razkriva vso težo obsodbe 'biti to, kar naj ne bi bilo'.

To, kar zapiše Bourdieu v povezavi s prevzemanjem shem percepcij in klasifikacij skupaj z njihovo afektivno obarvanostjo, ki se krepi in intenzivira ob sankcijah v njihovih različnih oblikah, S. Ahmed (2004) pojmuje s konceptom afektivnih ekonomij, pri čemer afekt obravnava ne le v vlogi 'manifestiranja' mesta kategorije v družbeni hierarhiji, temveč tudi v vlogi krepitve mej med kategorijami, svetovi in telesi: bistveni poudarek afektivnih ekonomij je to, kar zasledimo tudi v Bourdiejevi obravnavi afekta v konstituiranju habitusa, tj. to, da afekt ne 'biva' v partikularni akterki, temveč je rezultat ekonomije – kroženja, ki na eni strani združuje akterke navznoter, v kolektivne entitete (npr. 'združuje nas ljubezen do domovine'), na drugi strani pa diferencira navzven ('skupaj sovražimo tiste, ki ne ljubijo naše domovine, in to sovraštvo nas združuje') (Ahmed, 2004, str. 118). Afekt ni *psihološka* dispozicija akterke, temveč učinek specifične zgodovine, učinek zgodovine razmerij moči, ki kontinuirano oživlja afektivne zaznamovanosti in asociiranosti subjekta z afekti: »Negro, žival, slabo, zlobno, grdo« (prav tam, str. 127), razkrivajoč učinek 'lepljivosti' določenih afektov z določenimi kategorijami, afektov, ki so konstitutivni za samo kategorizacijo (strah pred 'teroristkami' – strašljive teroristke, gnus pred lezbijkami – nagnusne lezbijke itd.) (prav tam): »Za nekatera telesa se domneva, da so izvor slabih občutkov [*feeling*], kolikor motijo obljubo sreče. /.../ Obstaja politični boj v tem, kako pripisujemo dobre in slabe občutke« (Ahmed, 2010, str. 39).

Kar izpostavlja S. Ahmed in kar v *Pascalian meditations* (2000, str. 150) izpostavi tudi Bourdieu, je relativno spajanje občutka domačnosti, produkta relativne skladnosti dispozicij in pozicij oziroma kategorij in pozicioniranosti. Ko Bourdieu (prav tam) obravnava paradokse 'distribucije sreče' in želja akterk, izpostavlja želje kot konstituirane na presečišču njihovih dosegljivosti oziroma objektivno uokvirjenega potenciala njihove realizacije (v grobem, v glavnini se želi to, kar je že anticipirano, konstituirano kot dosegljivo za akterko v danih pogojih družbene pozicije). Paradoks distribucije sreče je, na kratko, v tem, da se želje izpolnjujejo v tistih družbenih okoljih, ki »habitusu omogočajo njegovo realizacijo« (prav tam, str. 150). Povedano z besedami S. Ahmed (2010, str. 41): »O/bljuba sreče tako življenje usmerja bolj v ene kot v druge smeri. Naša pričakovanja prihajajo od drugod,« tj. pričakovanja tega, kar



obljublja srečo, so družbeno oblikovana in zapolnjena z določenimi objekti, investiranimi z obljubo, potencialom sreče in h katerim se naj – ravno z obljubo uresničitve sreče – stremi ali, kot zapiše Ahmed (2006, str. 85), ko obravnava srečo v povezavi s heteroseksualnostjo oziroma heteronormativnostjo: »/O/d subjekta se zahteva, da teži k določenim objektom, in ne k drugim,« in ravno v akterkinem poseganju po nekih drugih objektih, ki niso ti, ki so družbeno konstituirani kot prinašajoči srečo, se slednjo dojema kot neizogibno nesrečne, pri čemer pa pravzaprav velja, da je »nesrečni kvir [je] ustvarjen kot nesrečen s strani sveta, ki kvir osebe percipira kot nesrečne«.

Konstituiranost kvira<sup>160</sup> kot nesrečnega lahko bourdieujevsko povežemo z doksičnimi, pa tudi ortodoksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, ki vzpostavljajo heteroseksualnost (pa tudi cisspolnost) kot tisto, kar obljublja in prinaša srečo, ki je sreča tipa 'tako je', ko je slednji skladen s 'tako naj bi bilo'. Potencialnost sreče, ki je pripisana določenemu tipu življenjskega – heteroseksualnega in cispolnega – trajektorija, pa ni inherentna samemu tipu seksualnega in spolnega življenja, temveč je konstituirana v relaciji s samimi družbenimi kategorijami, razmerji med njimi in objektivnimi strukturami, inkorporiranimi in realiziranimi v subjektivnih. Ob inkorporaciji afektivno obarvanih shem percepcij in klasifikacij se zanikanja in zamikanja pripisanih kategorij ter odmiki od s srečo označenega (normativnega) trajektorija ter spopadi heretičark z (orto)doksijo odvijajo v relaciji s sodbami in obsodbami družbenega okolja, tudi v njihovi inkorporirani obliki. V nadaljevanju nas na ozadju tega zanima, kako se akterke z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami spoprimejo s procesi samoprepoznavanja, s prepoznavanjem sebe v tem, kar 'naj ne bi bilo'; zanima nas njihov identitetni trajektorij, katerega izhodiščne točke so v samoumevnosti pripisana in predpisana heteroseksualnost ter pripisana in predpisana cisspolnost.

### **5.1 Procesi samoprepoznavanja kot spolno in/ali seksualno nebinarne osebe in trki z 'naj bi bilo'**

Obstoječe raziskave se v manjši meri osredotočajo na procese samoprepoznavanja kot seksualno in/ali spolno nenormativne osebe; v grobem lahko povzamemo, da so med pogostejšimi temami, ki so v ospredju raziskovalnega dela, razkrivanje in izkušnje z nasiljem, pa tudi izkušnje afirmiranja identitet v različnih tipih odnosih. Tema samoprepoznavanja –

---

<sup>160</sup> S. Ahmed (2006) se s kvikom referira predvsem na ne-heteroseksualne osebe.

skupaj s subjektivnimi resursi, ki omogočijo 'reidentifikacijo' oziroma, po Eribonu (2013), resubjektivacijo kot procesa – pa je redko vzpostavljena kot neposredni objekt raziskovanja. Neredko se raziskave formiranja nenormativne (seksualne oziroma spolne) identitete osredotočajo na t. i. 'razvojne mejnike' oziroma prelomnice, ki jih podrobneje popiše tudi Kuhar (2001), zasledimo pa jih lahko tudi pri npr. Savin-Williams in L. Diamond (2000), ki se osredotočata na spolne razlike v formiranju seksualne identitete z vidika 'mejnikov' (identifikacija, prve seksualne izkušnje ipd.), ne pa tudi z vidika afektivnih obremenjenosti ali procesov samoprepoznavanja nasploh. Zdi se torej, da se raziskave pogosto osredotočajo na neposredne relacijske dimenzije 'življenja' neke identitete (npr. razkrivanje v različnih odnosih), redkeje pa pozornost usmerjajo na vse tiste procese, ki temu predhodijo (Klein, Holtby, Cook in Travers, 2015). K. Klein in druge (prav tam) v raziskavi, v kateri je sodelovalo 15 mladih LGBTQ oseb, starih med 16 in 25 let, ugotavljajo, da je 'samorazkritje' najprej pogosto označeno s samozanikanjem, samoprepričevanjem v to, da niso kvir oziroma trans.<sup>161</sup> Kot kaže raziskava avtoric K. Klein idr. (prav tam), se ta faza kljub večinoma kratkotrajnemu značaju najprej razrešuje 'interno', tudi brez kakršnega koli dostopa do pozitivnih informacij in reprezentacij LGBTIQ+ oseb, šele po določenem obdobju pa se osebe odločajo za razkrivanje. Prevladujoč fokus raziskav o LGBTIQ+ identitetah tako skorajda predpostavlja že razmeroma oblikovano spolno in/ali seksualno identiteto.

Kar se tiče raziskovanja, ki upošteva tudi samorazkrivanje oziroma samoprepoznavanje kot seksualno in/ali spolno nenormativne osebe, lahko obravnavo afektivne zaznamovanosti samoprepoznavanja zasledimo tudi v kvalitativni raziskavi, ki se osredotoča na razkrivanje aseksualnih oseb (Robbins, Graff Low in Query, 2016) in v kateri ugotavljajo, da je prepoznanje sebe v določeni identitetni oznaki – v tem primeru aseksualnosti – bistvenega pomena za opomenjanje in osmišljanje lastnega občutenja seksualnosti (odsotnosti seksualne privlačnosti), ki je sicer prevladujoče podvržena samopatologizaciji (prav tam). Slednje nakazuje na to, da prevzemanje določene identitete (lahko) deluje tudi olajševalno v relaciji z akterko, saj jo razbremeni bremena samopatologizacije, osmišljanja odsotnosti seksualne privlačnosti kot posledice seksualne motnje in podobno. Samoprepoznavanje v nenormativni seksualnosti (aseksualnosti) tako ni nujno (ali zgolj) negativno afektivno obremenjeno: izsledki te raziskave nakazujejo, da sama identitetna oznaka deluje razbremenjujoče v primerjavi s celotnim

---

<sup>161</sup> Na podlagi prejšnjega poglavja lahko vidimo obseg in intenzivnost tega samoprepričevanja, ki se izpeljuje tudi v konkretne prakse samodiscipliniranja in prisiljevanja v heteroseksualno oziroma heteroseksualizirano in/ali cisnormativno delovanje.

procesom pred tem, ki je v primeru aseksualnosti pomembno označen s samopatologizacijo v relaciji z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, ki heteroseksualnost, utemeljeno v raznospolni privlačnosti, vzpostavljajo kot naravno, edino legitimno, če ne celo možno in katere bistveni element je občutenje privlačnosti do tega, kar se v istih shemah kaže kot 'nasprotni spol'. Če omenjeno raziskavo uporabimo kot uvod v naslednje podpoglavje, lahko izpostavimo, da procese samoprepoznavanja akterke v 'naj ne bi bilo' v marginaliziranih in delegitimiziranih seksualnih in spolnih identitetah v določeni meri spremljajo negativne afektivne obremenitve (samopatologizacija, sram, krivda, strah, tesnoba ipd.), predpostavljamo pa lahko tudi, da v nekaterih primerih, ki jih lahko obravnavamo tudi kot primere, v katerih prevladuje načelo svobode za, ti procesi samoprepoznavanja potekajo razmeroma gladko, kar se mestoma kaže tudi skozi intervjuje z nekaterimi seksualno nebinarnimi akterkami.

V primerjavi z aseksualnostjo, ki jo pomembno označuje tudi specifika precejšnje družbene nevidnosti, nepoznavanja identitetne oznake, za določene druge seksualne identitete, vključno z biseksualnostjo, velja, da so v siceršnjih družbenih diskurzih pogosteje in intenzivneje prisotne, čeprav na načine, ki jih delegitimizirajo. Na podlagi teoretskega dela lahko tudi sklenemo, da so – glede na družbeno prevladujoč seksualni binarizem – identitete geja in lezbijke tiste, ki uživajo največ vidnosti v primerjavi z drugimi raznolikimi seksualnimi identitetami, kar lahko pomembno uokvirja identitetni trajektorij oseb, ki sprva posežejo po družbeno najbolj vidnih identitetnih oznakah, tj. po lezbični in gejevski identiteti. V nadaljevanju se najprej osredotočamo na trajektorije seksualnih identitet s poudarkom na afektivnih dimenzijah samoprepoznavanja kot neheteroseksualnih oseb, nadaljujemo z nebinarnimi spolnimi identitetami, pri čemer se – v skladu z zgoraj postavljeno tezo o pomenu afektov in telesa v tovrstnih prelomih – osredotočamo tudi na telo, in sicer tako na ravni spolne disforije kot tudi na ravni potencialnih, vsaj anticipiranih, mestoma pa tudi realiziranih nelagodij na ozadju nedomačnosti s specifično medtelesno strukturiranostjo seksualnosti. Na tem mestu lahko v povezavi z afektivno obremenjenostjo oziroma relativno razbremenjenostjo v grobem identificiramo dve poglavitnejši liniji, med katerima je ena bolj gladkega značaja in tovrstne afektivne obremenjenosti, ki jo obravnavamo v prejšnjem podpoglavju, ne izkazuje, druga pa je s tega vidika oteženega, obremenjenega značaja, pri čemer je značilno tudi to, da je to nelagodje, kot se razkriva skozi afekte (strah, sram itd.), predvsem relacijskega značaja, medtem ko sama identitetna oznaka kljub temu deluje kot dejavnik olajšanja, saj omogoča samoprepoznanje v nekem kolektivu oziroma družbeni skupini, ki v najslabšem primeru pomeni zgolj to, da akterka s tovrstnimi občutenji glede svoje spolne in/ali seksualne identitete

ni sama. O intenzivnih afektih v procesu samoprepoznavanja, konstituiranega z več koraki (naprej in nazaj), ki ga zaznamujejo tudi prakse samozanikanja, pripoveduje Oli (osebni intervju, 2017, 12. oktober):

Ja, ful je bilo strahu. In ful jokanja in ful – v smislu, kaj se dogaja z mano, pač, ni normalno. /.../ Ful je bilo strahu, ampak sem, ful dolgo sem zadržala zase, vedela je ena oseba, ki me je popolnoma sprejela in sem tudi z njo lahko govorila o tem. /.../ Ful me je motilo po eni strani, da nisem mogla več ljudem povedati oziroma da si nisem upala več ljudem povedati. Ful sem bila jezna, ker je bilo, ker je imelo tako negativen prizvok, da si nisem upala povedati. Ne vem, večkrat sem se potem tudi, sem si kar zanikala, da je to res oziroma da pač – ziher ni, ziher je obdobje ali karkoli. Nisem hotela biti to, no, zaradi okolja.

Oli namreč v obdobju srednje šole prepoznava svojo neheteroseksualnost, a razmisleke o njej, pa tudi potencialne praktične realizacije, skupaj z njenimi praktičnimi posledicami, odmisli z vstopom v raznospolno razmerje (s heteroseksualnim moškim): pluriseksualen značaj njene identitete omogoča, da med trajanjem raznospolnega razmerja s heteroseksualnim moškim drugih komponent svoje seksualnosti ne misli oziroma, še več, to ji omogoča, da jih na ozadju samopatologizacije (»pač, ni normalno«) zanika. Taki zamiki in odlogi resubjektivacije so v primeru pluriseksualnih identitet pogosteje prisotni, sploh če je družbena skupina moških zajeta v spekter privlačnosti, ki ga občuti akterka, in na podlagi česar lahko kontinuirano ohranja prakse raznospolne seksualnosti, tj. tiste (heteroseksualizirane) prakse, ki so družbeno zahtevane. Podobno tako izpostavlja tudi Sandra (osebni intervju, 2017, 2. oktober):

Ker prej jaz na primer, tudi če bi se slučajno v osnovni ali pa na začetku srednje slučajno zaljubila v kakšno punco, jaz verjetno, ne vem, če bi si upala. Zato, mogoče sem tudi malo potlačila, saj ne vem. /.../ Sicer nisem o temu nikoli dosti razmišljala, ampak to je verjetno tudi zaradi tega, ker sem dosti zgodaj vstopila v heteroseksualno razmerje in sem bila ful dolgo v njemu in se s tem potem nisem obremenjevala. Ampak čisto čisto na začetku pa sem, se sicer nisem prav opredelila, ker itak nisem znala nič o temu, da bi sploh lahko ubesedila, sem se pa pač zavedala, da ... Oziroma ne, v bistvu bi lahko rekla, da sem nekako vedela, da nisem striktno zainteresirana samo za en spol.

V nasprotju s pluriseksualnostjo, ki vključuje heteroseksualizirane komponente privlačnosti, je za druge raznolike seksualno nebinarne identitete značilno, da tega tipa privlačnosti ne vključujejo, kar pomembno uokviri proces samoprepoznavanja, izraziteje označenega z odsotnostjo pričakovane forme privlačnosti do cispolnih moških (v primeru akterk, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol) oziroma do cispolnih žensk (v primeru akterjev, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol). Slednje lahko ponazorimo s primerom Izaka in Nikoline, za katera je značilno to, da odsotnost družbeno zahtevane forme skušata prikrivati s praksami samodiscipliniranja v heteroseksualiziranost in z zanikanjem neheteroseksualnosti:

Ja, to sem jaz ful zanikal sam pri sebi, ful sem potlačil, da pač pred tem, v najstniških letih, da mi niso všeč moški, sem ful potlačil, ful si nisem upal raziskovati tega, sploh. Ker je v bistvu

pripeljalo do tega, da sem bil ful nesrečen in sem v bistvu si izmišljeval neke zaljubljenosti v moške, čeprav sem hkrati vedel, da to pač ne, ne morem (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Za Nikolino (osebni intervju, 2017, 5. september) je na drugi strani značilno, da procesa samoprepoznavanja ne otežuje manko alternativnih shem, vednosti o alternativnih oziroma nenormativnih identitetah. Tega procesa ne otežuje dejstvo relativne nevidnosti neheteroseksualnih identitet, njihovega neobstoja kot 'možnosti' oziroma doksičnost heteroseksualnosti, ki ne prepozna in ne dopušča obstoja drugih možnosti. Slednje so namreč v njenem primeru vzpostavljene kot že-obstoječe, in sicer na ravni prisotnosti neheteroseksualnih identitet med članicami njene širše družine, a temu obstoju v okviru širše družine se Nikolina v teh identitetah (še) ne zmore prepoznati. Čeprav so neheteroseksualne identitete skozi svojo prisotnost v primarnem družbenem okolju dane kot 'možnosti', so kot take dane predvsem za druge, ne pa tudi za akterko samo. Prisotnost alternativnih identitet v primarnem družbenem okolju tako akterke še ne nujno razbremeni prisilne samoumevnosti heteroseksualnosti:

Sem vedela, da obstajajo druge identitete, sem se zavedela, da so, poznala sem konec koncev ljudi, imela sem jih v družini, ampak ni bila to opcija zame, očitno. Jaz si to tako razlagam. Pač to sovpadе potem tudi z mojimi drugimi karakteristikami osebnosti in tudi življenjsko situacijo takrat, po mojem. Ker sem bila pač vedno ekstra pridna, nikoli nisem hotela sekirati mame, tako sem takrat razmišljala, nikoli sekirati mame, biti najboljša, kar se da, zato ker smo imeli v družini dost drugih težav in se mi zdi, da je to potem dosti vplivalo na to, kako sebe doživljam, in si niti nisem dala opcije, da bi raziskovala na kakršen koli način, ne samo pri seksualni identiteti, ampak tako na splošno, z žuranjem, s popivanjem. Jaz sem vse to na nek način zbrisala, zato da sem bila najboljša možna opcija, da sem bila najboljša možna verzija hčerke, in se mi zdi, da to sovpadе tudi s tem, da nisem nikoli razmišljala o sebi, da nisem strejt, ker takrat sem to videla kot edino možno opcijo, zato da bom perfektna.

Kot obravnavamo v prejšnjem podpoglavju, je življenjski trajektorij akterke tako jasno izrisan v heteroseksualni liniji kot tisti, ki prinaša srečo (oziroma vsaj njeno obljubo, potencial) ne le akterki, temveč tudi njenim bližnjim, da se kakršni koli odmiki od tega obravnavajo kot neizogibno (samo)razočaranje, če ne celo izdajstvo pričakovane perfektnosti, pojmovane kot skladnosti s pripisanimi kategorijami in obligacijami delovanja, in razvidne skozi tiho, a kljub tišini prevzeto in inkorporirano svarilo »nikoli sekirati mame«, ki je obenem že zahteva in pritisk po delovanju partikularnega – heteroseksualnega – tipa. V Nikolininem primeru se teža te pričakovane perfektnosti, ki je perfektnost 'biti to, kar si' oziroma 'biti to, kar naj bi bila', tj. to, kar ti je samoumevno pripisano, spne z »biti najboljša možna verzija hčerke«, tj. biti heteroseksualna hčerka. Nikolinin primer že nakazuje, da so afektivne obremenjenosti, če so prisotne, izrazito relacijskega značaja in so kot take tesno spete z odnosi s pomembnimi drugimi, ki so tudi tisti, ki v določenih življenjskih obdobjih, označenih z večjo mero odvisnosti,

v največji meri s svojimi aspiracijami, anticipacijami in klici k redu, mehkejšimi, pa tudi ostrejšimi pozivi k normativnemu delovanju, uokvirjajo prostore možnega, s tem pa tudi prostore nemožnega. Slednje je v mehkejši, a zato nič manj učinkoviti različici razvidno tudi v primeru Nuše (osebni intervju, 2017, 4. december), cisspolne biseksualne ženske, ki kljub razmeroma liberalnemu značaju družinskega življenja in njegovih vrednot, ki se utrjujejo tudi v Nušinih neredkih obiskih glavnega mesta v času otroštva in najstništva, učinkovito inkorporira mehka svarila z videzom dobronamernosti v imenu 'dobrobiti' otroka, v življenju katerega se nenormativnost vzpostavlja kot 'neželeno kompliciranje':

In ne vem, ne glede na to, koliko so mi bili starši super, na tej ravni nimam občutka, mislim, nikoli niso rekli nič takega, ampak sem tudi od njih dobila občutek, da – nekaj v smislu – vse je kul, če si gej ali karkoli pač hočeš, ampak veš, to ti bo ful zakompliciralo življenje, kar je grozna stvar. Tako da ni, da so rekli, ampak enostavno je bil tak občutek.<sup>162</sup>

Podobna, tudi ostrejša, intenzivnejša zamejevanja v heteroseksualni trajektorij opisujejo nekatere druge seksualno nebinarne osebe, ki so se – četudi na ozadju zanikanja in še neizrečenega – praktično prepoznavale zunaj kategorije heteroseksualnosti. Djuro (osebni intervju, 2017, 10. november) tako opisuje ambivalenco samoprepoznavanja kot neheteroseksualne osebe, konstituirano iz 'tuljenja' in joka na eni strani ter občutka sreče, ki spremlja to, da si heteronormativnosti navkljub »pusti« distanciranje od pripisanih kategorij oziroma se z njimi ne omejuje:

Mislim, da sem tulil. Ja, itak, da sem tulil. Ful sem se jokal, ker pač ni to lih ... ni ti lih cilj v življenju biti najbolj nenormativen, kar je možno, ever, na svetu. Ker ni udobno. Ker veš, kaj potegne zraven. Ampak ja, mislim, hkrati pa sem bil ful srečen. Pa spet, ker sem si pustil, sem se nehal omejevati. Sem poskusil stvari na novo in videl, kaj mi je ok, kaj mi ni.

Ta moment »pustiti si« zares nakazuje težo heteroseksualizirane dokse, ki akterko vpenja z več kot le samoumevnostjo: 'pustiti si' je namreč že sekundarnega značaja, je trenutek, ki sledi vsaj začetnim 'tipanjem' in začetnemu, četudi zgolj 'praktičnemu', še ne poimenovanemu in izrečenemu prepoznanju sebe kot ne (povsem) heteroseksualne ali prepoznanju neustreznosti pripisane kategorije heteroseksualnosti. 'Pustiti si' pomeni, da je obstoj nečesa drugega že tako ali drugače zaznan, tudi če se to prepoznanje še ne akumulira v jasni in neposredni identifikaciji sebe kot neheteroseksualne osebe, pomeni pa izpeljavo te zaznave v različne tipe praktičnega delovanja (»sem poskusil stvari na novo«), ki ravno zaradi afektivne vpetosti v heteroseksualizirano samoumevnost skorajda potrebujejo 'dovoljenje' same akterke, da si dovoli narediti ta korak stran od pripisane kategorije heteroseksualnosti. Trenutek, ki

---

<sup>162</sup> Prevod iz hrvaščine v slovenščino je avtoričin in preverjen pri intervjuvani osebi.

manifestira podobno kot 'pustiti si', lahko neposredno razberemo tudi pri Jani (osebni intervju, 2018, 18. april), ki si po prepoznavanju sebe kot aseksualne osebe ter tudi na ozadju alternativnih shem percepcij in klasifikacij, praktične vednosti, do katere dostopa v okviru LGBTIQ+ skupnosti, dostop v katero ji prvotno omogoči ravno aseksualna identiteta, »dovoli« doživljati privlačnost do istega spola:

Kar mislim, da mi je koristilo zato, ker si moraš dovoliti privlačnost do istega spola, in potem se mi je, potem sem se prvič zaljubila v punco do točke, ko se nisem mogla več pretvarjati, da to pa so heteroseksualna čustva. /.../ Ne vem, zdaj se mi dostikrat zgodi, da govorim z osebami, ki rečejo 'mene ženske spolno privlačijo, rada seksam z ženskami, ne morem pa si predstavljati, da bi se zaljubila v žensko ali da bi živela z žensko'. Valda, da si ne moreš, ker si odraščala v taki družbi in zato, ker so to čustva, ki si jih moraš dovoliti doživljati.

'Dovoliti si', 'pustiti si' ni nujno nekaj, kar se izteče gladko, temveč nekaj, kar ravno zaradi afektivnih obremenjenosti za akterko lahko deluje precej destruktivno. Alex (osebni intervju, 2018, 23. april), ki mu je bil ob rojstvu pripisan moški spol, v seksualnosti pa se identificira kot aseksualna in androseksualna oseba, spodaj pripoveduje o svojih prvih izkušnjah intimnosti, ki niso z osebami, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol. Te izkušnje so tako izrazito preobremenjene z afekti, ki akterja vpenjajo v to, kar je družbeno zaželeno, zahtevano, 'normalno', skratka, v to, »kar bi moral biti«, da rezultirajo v »katapultu sramu in krivde« ter v Alexovi nezmožnosti biti nekaj drugega kot to, kar bi moral biti, tj. biti to, kar naj ne bi bilo:

Ja, zaradi tega je v bistvu tudi propadlo. Ker jaz, ko gledam za nazaj, res sva se našla na enem tako globokem nivoju in sva potem drug drugega ful ranila, lih zaradi tega, ker si nisva znala nuditi tega, kar sva si hotela nuditi – ker sva skozi samo drug drugega zavirala, ker so bile tudi ene želje in vzgibi, ki sva si jih hotela izraziti, od poljuba do dotika, do mogoče različnih pogovorov, ampak ker sva drug drugega in vsak zase, samega sebe, tako omejevala s tem, kar bi morala biti, je na koncu to stalo tudi tega razmerja. In tudi potem, ko sva bila takrat, tik preden sem šel, skupaj, je za oba to en tak katapult sramu in krivde, da je bilo 'ne, ne, ne, tega pa si ne smeva dovoliti', ne sploh, kaj je to bilo, kaj to ni bilo – samo 'ne smeva midva to biti'. V bistvu spet ta ponotranjena homofobija, ki sva jo imela oba do zelo velike mere.

'Šok' ob samoprepoznavanju kot neheteroseksualne osebe opisuje tudi Sara (osebni intervju, 2018, 28. februar), ki se je do t. i. praktične realizacije neheteroseksualnosti skozi zaljubljenost v osebo, ki se identificira kot transspolna, ob rojstvu pa mu je bil pripisan ženski spol, prepoznavala kot heteroseksualna. Pri tem izpostavi pomen in težo odraščanja v heteronormativni družini, ki druge možnosti kot heteroseksualnost sploh ni prepoznavala in priznavala, kar še dodatno skrči prostor možnega, zdaj reduciranega le na »to je«, ki v svoji singularnosti nosi izrazit poziv k »to naj bi bilo«, čeprav ravno zaradi redukcije seksualnega na eno samo možnost (heteroseksualnost) poziv »to naj bi bilo« ni nikoli neposredno izpostavljen, kar prispeva k 'šoku' in večjim zagatam v samoprepoznavanju, katerega pomemben moment je tudi 'priznanje' (sebi), da nisi to, kar bi morala biti:

Takrat vem, da je bil tudi šok zame, ampak se mi zdi, da sem bila po tistem, že zdaj, da sem še včasih malo zmedena – ne da ne bi nikoli mislila, da se ne morem jaz drugače opredeljevati, ker sem itak bila v neki heteronormativni družini in nikoli ni bilo niti možnosti, da bi drugače razmišljal, ker te skoz vprašajo, če imaš kakega fanta ali podobno. Nikoli nisem niti razmišljala na tak način in, ja, potem, ko je prišlo do tega, sem ugotovila, da verjetno nisem strejt. /.../ In se še zdaj spomnim tega trenutka, ko sva šla na kavo, kak teden po tistem, ko sva zamutila, in vem, da je moral vleči ven iz mene, da sem mu povedala, da mi je všeč, ker pač nisem mogla (Sara, osebni intervju, 2018, 28. februar).

Tovrstne zagate ob 'praktičnih realizacijah' svoje neheteroseksualnosti so v delu prisotne pri tistih akterkah, ki so se pred tem prepoznavale kot heteroseksualne, v nekem obdobju pa so izkusile zaljubljenost ali seksualno in/ali romantično privlačnost do oseb, ki heteroseksualni matrici ne ustrezajo. Primer tega razberemo že zgoraj, zasledimo pa ga tudi pri Kiki (osebni intervju, 2018, 4. junij), ki je ob zgodovini heteroseksualnih razmerij razmeroma gladko izpeljala prepoznanje sebe kot neheteroseksualne osebe, čeravno ne brez (anticipacije) nelagodij, ki pa so – kot izkazuje spodnji citat – predvsem relacijskega značaja, tj. nanašajoč se na razkrivanje drugim oziroma primarni družini:

Mislím, se mi zdi, da je šlo čez zelo gladko to spoznanje. Čeprav ne pa zares čisto brez nekega momenta dogodka. /.../ Jaz sem pri tem imela sama pri sebi strah, da zares tega ne bom zmogla speljati, recimo da, ne vem, ne bom zmogla se outirati doma. In so bili zato na delu, se mi zdi, neki specifični mehanizmi, ki so projicirali neresnost, nezavezujočnost te privlačnosti, ki je bila zaznana /.../ hkrati pa ni šlo ... brez teh nekih mehanizmov, ki so, se mi zdi, stremeli k poenostavljanju situacije, življenja. Bolj simple je se ne iti tega, sploh, se mi zdi, če res privlačnost ni vezana na spol in imaš res zgodovino heteroseksualnih razmerij – se mi zdi, da je skoz v ozadju ležalo to. Spusti, pa bo prišel kak tip, pa bo potem ... da bi to lahko ... potem pa ja, potem pa so bila ta spoznanja, ja, fuck, ona je meni všeč, me privlači, se jo hočem dotakniti.

Relacijskost kot značilnost nelagodja lahko sicer – glede na zgornje teoretske obravnave – pripišemo tudi drugim oblikam nelagodij, za katera se ravno tako zdi, da pritičejo le individualni akterki, čeprav so relacijsko vzpostavljena skozi interakcije na ozadju dominantnih shem percepcij in klasifikacij. V delu so ta nelagodja izrazitejšega značaja, kot smo videle do sedaj, tudi do te mere, da akterke, kot eksplicitno pripoveduje Oli (osebni intervju, 2017, 12. oktober), »niso želele biti to«: »Ful sem bila jezna, ker je bilo, ker je imelo tako negativen prizvok, da si nisem upala povedati. Ne vem, večkrat sem se potem tudi, sem si kar zanikala, da je to res oziroma da pač – ziher ni, ziher je obdobje ali karkoli. Nisem hotela biti to, no, zaradi okolja.«

Kljub neizogibno relacijskemu značaju tega nelagodja oziroma afektivne obremenjenosti lahko slednjo na analitski ravni grobo ločimo na afektivno obremenjenost, ki je primarno vezana na samo akterko (npr. Alex, Oli, Djuro), in afektivno obremenjenost, ki je primarno vezana na družbene vezi akterke z drugimi (npr. Kiki, tudi Oli), pri čemer tovrstna afektivna obremenjenost ne pomeni nujno afektivne obremenjenosti samoprepoznanja kot takega, temveč



njegovih praktičnih posledic («nisem hotela biti to, no, zaradi okolja«, npr. morebitne negativne odzive drugih na razkritje akterke). Za nekatere druge akterke je v tem smislu značilno, da je proces samoprepoznavanja izpeljan brez kakršnih koli afektivnih obremenjenosti s sramom, krivdo, strahom itd., razmisleki – tudi afektivno obarvani (v smislu skrbi oziroma zaskrbljenosti) – pa so šele na drugem mestu:

Mogoče bi primerjala to s tem, ko sem ugotovila, da nisem strejt, kar je bilo par let pred tem [prevzemanjem identitete spolno nebinarne osebe], ko je bilo tako – večinska moja reakcija je bila yesss, končno, hvala bogu! Ampak je bilo hkrati pa nekaj malega tudi strahu pred tem, kako zdaj to pomeni, kako bodo ljudje to sprejeli in take stvari« (Saša, osebni intervju, 2018, 22. januar).

Podobno velja tudi za Lex (osebni intervju, 2018, 27. maj), ki pripoveduje o svojem eksperimentiranju, ki je samo po sebi afektivno razbremenjeno v tem smislu, da Lex sama pri sebi nima nobenih negativnih afektov, kot so sram, občutki krivde, izdajstva in podobno; še več, svoje eksperimentiranje doživlja kot nekaj, kar je 'kul' in 'ok', se pa afektivna obremenjenost pojavi v povezavi z razkrivanjem v okolju, ki je konservativnega značaja:

Takrat je bilo meni tako ... moja spolna usmerjenost – a sem bi, a sem lezbijka, ni mi bilo jasno. Jaz sem samo vedela, da so mi vseč tudi punce in mi je bilo to kul, ful mi je bilo kul eksperimentirati na tem področju, in to je bilo to za takrat. /.../ Ampak ni – moje eksperimentiranje je šlo v obe smeri, ni bilo samo s puncami, ampak, ne vem, meni je bilo to čisto ... ni mi bilo bad, mi je bilo ok. Ful mi je bilo kul, čeprav okolici povedati ni šlo, ker so bili ful ... konservativni.

Podobno zasledimo na primer pri Emi, ki je v obdobju srednje šole prepoznavala družbeno diskriminiranost in stigmatiziranost neheteroseksualnih oseb ter se obenem z olajšanjem eksplicitno neprepoznavala v teh družbenih kategorijah, v poznih dvajsetih pa izkusila zaljubljenost v osebo istega spola. Proces samoprepoznavanja, ki je bil razmeroma gladek, lahko v njenem primeru neposredno povežemo z njenimi že zamaknjenimi shemami percepcij in klasifikacij, ki so liberalnejšega značaja, kar se odraža tudi v njenem političnem delovanju. Proces samoprepoznavanja kot neheteroseksualne osebe v tem primeru deluje kot 'test resničnosti' v povezavi z njenimi političnimi vrednotami:

Tako da kar se tega tiče – je pa bilo moje drugo razmišljanje to, ker je bilo par sosošolcev, ki so že dobili malo to stigmo, ki se jih je že malo označevalo za geje, in vem, da je moje razmišljanje o tem bilo, o moj bog, to pa je fak, to pa je jeba, samo to bi mi še manjkalo, da bi na povrh vsega bila še lezbijka. A veš, ker imaš kot najstnik ful enih zadev, ampak res tako – se spomnim zdaj nazaj, da sem se parkrat ujela, sama sebe, fju, hvala bogu, vsaj to, tega res ne rabim v lajfu imeti, ker res ne vem, kaj bi potem sama s sabo. /.../ Zame je bilo vedno: »A, ljubica! Če si prej pridigala, zdaj pa moraš izživeti to, kar si prej pridigala, če si pa zdaj ti v tej situaciji, zdaj pa požri ta knedl, pa gremo, ajd, gremo zdaj!« In dejansko je bil pri meni ta moj politični background s temi vrednotami – jaz sem to morala potem biti brez kakršne koli dileme

in dvoma korektna do tega, kar sem prej nekaj politično zastopala, tako da ni bil to problem (Ema, osebni intervju, 2018, 24. februar).<sup>163</sup>

Afektivno razbremenjenost procesa samoprepoznavanja v smislu »nestresno, netravmatično« na drugi strani lahko zasledimo pri Niki (osebni intervju, 2017, 13. november), ki jo že zgoraj obravnavamo kot primer predhodno zamaknjenih shem percepcij in klasifikacij v povezavi z njeno spolno nenormativnostjo v otroštvu, spodbujeno s strani staršev, in izstopajočimi značilnostmi primarnega družbenega (vrstniškega, srednješolskega) okolja v večjem mestu, ki je jasno naklonjeno seksualni nenormativnosti:

Tako da nisem niti – seveda mi je bilo jasno, da je to družbeno diskriminirano kot načeloma vse, kar ne spada v čisto kategorijo, ne samo to, ampak predvsem heteroseksualnost. In zato so me zanimale tudi te teme in sem tudi o tem brala, ampak čisto na osebni nivoju me ni, ni me to nekaj tako pretresalo, da bi bila zdaj 'o fuck, a sem jaz zdaj res to, kaj sem, kaj nisem', nisem imela tega, te težnje, da se moram zdaj popredalčkat.

Na drugi strani lahko izpostavimo tudi specifične težave, ki nastajajo ob poimenovanju odsotnega, tj. odsotnosti občutenja seksualne in/ali romantične privlačnosti, kar je značilnost aseksualnosti, ki heteroseksualno matrico prestopa ne v liniji spola objekta privlačnosti, temveč (hetero)seksualiziranosti kot take, ki predpostavlja seksualno privlačnost kot nekaj inherentnega akterki. Aseksualnost tako destabilizira heteroseksualizirano dokso v elementu samoumevne prisotnosti seksualne privlačnosti, za katero se predpostavlja, da se sicer lahko pojavlja kvečjemu v različnih stopnjah in intenzivnostih, v vsakem primeru pa naj bi bila del akterke in njenega življenja, v delu pa destabilizacijo heteroseksualizirane dokse lahko lociramo tudi v odstopanju od življenjskega trajektorija, katerega sestavni del naj bi bilo intimnopartnersko razmerje z otroki, tj. ustvarjanje svoje primarne družine. V samoprepoznavanju kot aseksualne osebe se lahko naslonimo na Lauro (osebni intervju, 2018, 23. marec), ki šele preko pogovorov s prijateljicami ugotovi, da je seksualna privlačnost nekaj, kar druge čutijo; prek tega in ob pomoči virtualne skupnosti se prepozna kot aseksualna oseba, pri čemer je ta proces samoprepoznavanja izrazito obremenjen s heteroseksualiziranimi pričakovanji o ustvarjanju svoje družine:

In potem mi je [prijateljica] začela razlagati o spolni privlačnosti in sem bila vauu, jaz imam 21 let in jaz prvič slišim za te zadeve, zdaj končno razumem vse stvari, ki so mi jih razlagale prijateljice zadnjih 10 let. In sem ugotovila, da je to tisto, kar mene loči od njih. /.../ Torej, jaz si ne želim seksa, si ne želim partnerja ali nekega klasičnega partnerstva, ki vodi v seks in otroke – če se bom odločila za svoj notranji mir, bom izgubila ljubezen drugih. Me drugi, tukaj gre predvsem za starše, ne bodo več imeli radi, ker ne bom več pridna punčka, od katere se to pričakuje. Če pa bom naredila to, kar si oni želijo, torej bom šla v to, da si poiščem fanta, seksava, imava otroke, živiva življenje, ki se od mene pričakuje, oprostite, ampak to pomeni

---

<sup>163</sup> Zvočni posnetki intervjujev in prepisi intervjujev z intervjuvano osebo so shranjeni pri avtorici.

zame notranjo smrt. Jaz izgubim sebe. Če nimam pravice odločati o tem delu intimnosti, meni se zdi to ful intimna zadeva, spolnost, potem nima smisla, da jaz sploh še živim. Potem lahko grem kar zdaj samomor narediti oziroma kot mrtva živim dalje in to vlogo izpolnujem.

Kot zapiše S. Ahmed (2006, str. 86), ki jo obravnavamo zgoraj v povezavi z afektivnimi investiranostmi in družbenimi komponentami afektivnih ekonomij, je heteroseksualnost vzpostavljena in idealizirana kot »družbeno darilo, celo darilo življenja« otroku, ki maussovsko terja odplačilo – je torej darilo, ki ne pride brez obligacij; »darilo, ko je podarjeno, terja povračilo« (prav tam, str. 85). Darilo življenja lahko na tem mestu razumemo v dvojnem pomenu, tj. 1) darilo življenja, ki ga je 'vredno živeti' in ki je heteroseksualno življenje, pa tudi kot darilo življenja v smislu 'dedovanja' starševanja – oboje je po S. Ahmed (prav tam) obligatornega značaja tudi v tem smislu, da heteroseksualnost kot darilo zahteva (seksualno) usmerjenost stran od določenih objektov (ki niso akterki 'nasprotnega' spola) in da vzpostavlja nove linije 'dedovanja'. Obligatori značaj tega jasno izpostavi tudi Laura, ki – podobno kot prej Nikolina – razgrinja afektivne obligacije v relaciji s starši: 'biti pridna punčka' (tj. narediti to, kar se pričakuje) in poplačati darilo s ceno 'notranje smrti'. Podobno afektivno obremenjenost z družbeno pričakovanim, zahtevanim v kontekstu aseksualnosti izpostavlja tudi Alex (osebni intervju, 2018, 23. april):

Ker je v bistvu tak aspekt – tako kot recimo en človek, ki se mogoče počuti geja, bo preko te družbene, sploh zahodne variante šel v to, da bo poskusil samega sebe prepričati in izživeti in prečrtati to identiteto, zaradi tega, da bo strejt, tako sem jaz bil za aseksualnost 'ne, ne, ne, jaz bom v bistvu šel čez sebe, prečrtal to zgodbo in poskusil vreči samega sebe v nekaj, kar sem mislil, da moram biti'.

V povezavi s trajektorijem identitet oziroma s prevzemanjem različnih identitetnih oznak je opazno, da se seksualno nebinarne identitete najpogosteje konsolidirajo – četudi v svoji ohlapnosti in anticipirani ali vsaj inkorporirani fluidnosti – v drugem ali tretjem koraku, torej po 1) tihem prevzemanju pripisane in v samoumevnosti utemeljene heteroseksualne identitete ter 2) po vmesnem identificiranju z nenormativno, a seksualno binarno identiteto, kar lahko v delu zagotovo pojasnimo s tem, da so gejevske in lezbične identitete – poleg heteroseksualne – med bolj vidnimi. Pri tem nekatere akterke izpostavljajo tudi to, da so sicer bile seznanjene z identiteto biseksualnosti, a je v določeni meri niso prevzemale zaradi njene obremenjenosti s stereotipi in pritiski k 'čistim' kategorizacijam. O tem pripoveduje tudi Lex, sicer spolno nebinarna oseba, ki se danes v kontekstu seksualnosti identificira kot panseksualna oseba, v preteklosti pa je kljub zgodovini izkušenj s cispolnimi moškimi prevzel tudi identiteto lezbijke, in sicer ravno zaradi pritiskov k jasnim, 'enoznačnim' kategorizacijam:

Potem je to nekako šlo – potem se mi je zdelo, da ... biseksualnost je v družbi ful narobe razumljena, v širši družbi, in je spet bil ta pressure, daj se definiraj, ali si to ali ono, pa sem bil ... ok, potem bom pa kao lezbijka, čeprav mi je bilo to ful neudobno in se je v bistvu začelo to spreminjati z mojo nebinarnostjo, ker je bilo tako – ja, zdaj pa res ne morem biti več lezbijka, če se že moram definirati. In ker mi je ta nebinarnost in na meni in na drugih ljudeh ful všeč, je potem edino, kar to vključuje, panseksualnost (Lex, osebni intervju, 2018, 27. maj).

V primeru Lex je ravno samoprepoznavanje v spolni nebinarnosti tisto, kar zamakne njeno seksualno identiteto, in sicer na ozadju konvencionalnega razumevanja lezbične identitete, ki predpostavlja žensko, ki jo privlačijo ženske. V kontekstu tovrstnega zamikanja v identitetnem trajektoriju na presečišču spolne nebinarnosti, ki deluje zamikajoče tudi v smeri seksualne nebinarnosti, se razgrne celotna kompleksnost samoprepoznavanja in identitetnega trajektorija, uokvirjenega na eni strani med spolom, pripisanim ob rojstvu, spolno identiteto, seksualnostjo (oziroma seksualno in/ali romantično privlačnostjo) ter pogledom Drugih oziroma prepoznanjem s strani družbenega okolja. Slednje je jasno vidno v Metkinem primeru (osebni intervju, 2017, 25. september); Metka se identificira kot transspolna ženska in aspolna oseba, v kontekstu seksualnosti pa kot aseksualna in kvir oseba: na presečišču vseh teh dimenzij Metkina seksualna identiteta – ravno zaradi teže družbeno pripisanih kategorij – v nekem smislu niha med heteroseksualno in gejevsko identiteto, čeprav ne ena ne druga za Metko nista ustrezni:

Predvsem, ja, čeprav na neki točki sem se tudi sama prevpraševala, ali sem jaz mogoče strejt, ker če si, ne vem, ker sem trans ženska in so mi potem v enem času bili samo tipi všeč, sem bila strejt? Ampak danes ne bi rekla, da sem imela strejt obdobje. Bolj, ne vem ... definitivno ne bi rekla, da je bilo zdaj to strejt, ker hkrati se potem prevprašuješ, veš, kot kaj pa te drugi vidijo, in odgovor je kot gej. In potem, veš, prevprašuješ, ne samo da si strejt, ampak tudi da si gej, kar oboje ni aplicirano zame, ampak vseeno.

Podobna medidentitetna prehajanja, a izven prepleta in zamikanj skozi spolno nebinarnost omenja tudi Jana (osebni intervju, 2018, 18. april), ki se je pred biseksualno identiteto identificirala kot aseksualna oseba, kar ji je tudi omogočilo vstop v LGBTIQ+ skupnost, znotraj katere se je nato s pomočjo za skupnost partikularne vednosti ter shem percepcij in klasifikacij, ki so v njej prisotne, samoprepoznala kot biseksualka:

/.../ ampak sem se najprej začela identificirati kot aseksualka, kar se mi zdi, da je tudi kar tradicionalna bi zgodba – ne nujno kot aseksualka, ampak da se kot nekaj drugega identificiraš in potem prideš do biseksualnosti. Kar je v resnici bilo kar koristno, ker sem po eni strani začela ful brati o spolnosti in razmerjih in analizirati stvari in vzela svoje privlačnosti in identitete pod drobnogled in po drugi strani me je to nekako skozi stranska vrata pripeljalo v LGBT skupnost.

Za manjšino intervjuvanih oseb je značilen tudi drugačen tip identitetnega trajektorija: namesto začetnih identificiranj v seksualnem binarizmu (heteroseksualnost, gejevska oziroma lezbična identiteta) so v določenih primerih prve identifikacije v seksualno nenormativnem s seksualno

nebinarnostjo, npr. z biseksualnostjo, kar velja za primer Jake (osebni intervju, 2017, 26. december), spolno nebinarne osebe, ki se danes v kontekstu seksualnega identificira kot lezbijka oziroma kvir, v preteklosti pa se je najprej identificiral kot biseksualna oseba, čeprav privlačnosti do moških ni občutil; pri tem je identitetna oznaka biseksualnosti v nekem smislu označevala in sporočala 'vmesnost', ki je, če heteroseksualnost in gejevstvo oziroma lezbičnost mislimo na ravni kontinuuma, bliže heteroseksualnosti v primerjavi z gejevstvom oziroma lezbičnostjo. Ravno zaradi te vmesnosti (tj. biseksualnost kot 'skoraj' heteroseksualnost, komajda seksualna nenormativnost) je delovala kot manj nelegitimna, manj ogrožajoča za primarno okolje, pa tudi za Jako samega:

Ja, ampak se nisem, nisem tega priznal sebi, sem si kao – ja, jaz imam, samo ful kul je. Tako sem si to razlagal, ampak potem pa ja, v srednji šoli, prvi letnik pa sem spoznal ta nov svet, Metelkova. In sem pač oh ok, jaz sem to. Mislim, najprej sem bil bi. /.../ Ker je bilo, ne vem, se mi zdi, da je bilo še malo prehuda ta beseda lezbijka. Pa tudi za, ne vem, mojo družbo in prijateljice je bilo to malo bolj, mogoče malo manj intimidating ali nekaj. Takrat se je tudi marsikdo tako identificiral, pa ni bilo nič kaj ....

Na drugi strani se težnja po enoznačnosti kategorij vzpostavlja tudi na ozadju trenutnih razmerij, ki zamikajo samo seksualno identiteto akterke. Djuro (osebni intervju, 2017, 10. november), ki trenutno v kontekstu seksualnosti ne uporablja nobenega identitetnega označevalca, tako pripoveduje, da se je najprej sicer identificiral kot biseksualna oseba, vzporedno z realizacijo (takrat) istospolnega razmerja z žensko pa se je njegova seksualna identiteta zamaknila v lezbično: »In sem imel uno prvotno obdobje, se mi je zdelo, da sem bi, in pač itak zaradi vsega pomanjkanja in vedenja in izkušenj, ki sem jih imel, sem bil potem v zvezi s punco, pa sem rekel, da sem zdaj pa očitno lezbijka, če sem v zvezi s punco, logično – not.« Pri tem velja omeniti tudi nekatere izkušnje tistih akterk, ki iz predpostavljene in njim pripisane (ter predpisane) heteroseksualnosti neposredno izpeljejo reidentifikacijo v seksualno nebinarnost. V delu to velja za tiste akterke, pri katerih je prva intimna in/ali seksualna izkušnja s spolno nebinarnimi osebami: prepoznavanje spolne identitete partnerke\_ja jim pravzaprav vnaprej zapre tiste identitete, ki jih konvencionalno lahko razumemo kot seksualno binarne (lezbična, gejevska identiteta). Slednje je razvidno iz Sandrinega primera (osebni intervju, 2017, 2. oktober) in njene izkušnje zaljubljenosti v spolno nebinarno osebo, ki ji je bil ob rojstvu pripisan ženski spol. Na ozadju prepoznavanja spolne identitete osebe, ki jo privlači, ter na ozadju prepoznavanja lastne seksualne odprtosti in privlačnosti do različnih tipov strukturiranosti telesa se Sandra iz heteroseksualne reidentificira v panseksualno osebo:

In mislim, ne vem, ta oseba je bila trans maskulina, tako da so bile torej neke te povezave s to maskuliniteto, tako da si še nisem tako izključno potrdila, da zdaj pa pač, ne vem, kako bi

rekla, nisem pač, samo zato, ker mi je bil všeč nek trans fant, še ne pomeni, da nisem strejt. /.../ Ja, res je, da gre za transmaskulino osebo, se pa tudi identificira kot nebinarna, tako da to je ena stvar. Druga stvar je, da sem v bistvu ... pač pri spolnosti ugotovila, da mi je pač, da mi kakršnekoli genitalije so v redu in mi je to odprlo še nekako dosti več ljudi.

Na podoben način reidentifikacijo iz heteroseksualnosti neposredno v seksualno nebinarnost – v biseksualnost – opisuje Jagoda (osebni intervju, 2018, 15. marec):

Potem sem imela tudi en eksperiment, ko smo imeli neko flašo resnice in sem se lupčkala z eno punco in mi pač ni ful dogajalo in potem sem iz tega zaključila – aha, ženske mi niso všeč [smeh]. /.../ Potem pa sem se zaljubila v eno prijateljico in sem bila tako – ooo, well, here we are!, in nisem sicer nič naredila v zvezi s tem zaradi situacije, zaradi tega, ker sem bila dosti zihher, da je ona strejt, in je ona takrat tudi imela enega fanta in sem bila tako, ok, let's leave that alone.

Zgoraj smo s pomočjo pripovedi Metke in Lex že razgrinjale kompleksnost prepleta samoprepoznavanja na presečišču spolne in seksualne nebinarnosti, v nadaljevanju pa se primarno osredotočamo na samoprepoznavanje kot spolno nebinarne osebe. V primerjavi s seksualno nebinarnostjo so tovrstni procesi samoprepoznavanja bolj zaznamovani z naracijami tipa »že od nekdanj« ('sem čutila, da sem drugačena' ipd.), pri čemer so v teh naracijah pogosteje prisotni tudi zgodnejši praktični premisleki o lastni transspolnosti v binarnih okvirih. Akterke z zgodovino teh premislekov o lastni trans binarni identifikaciji pripovedujejo tudi o raznolikih mikropraksah, s katerimi so se prezentirale v spolu, različnem od tistega, ki jim je bil pripisan ob rojstvu (npr. otroško predstavljanje z 'moškim' imenom ob spoznavanju novih ljudi, kar smo že obravnavale v primeru Jake in Lex), v večjem delu pa so tovrstni premisleki ostajali zamejeni v razmišljanja akterke same ali v specifične prakse. Te prakse lahko razumemo in obravnavamo kot začetna tipanja udobnosti, domačnosti akterke v tistih tipih delovanja, ki pritičejo drugi kategoriji spola, kot jim je bila pripisana ob rojstvu. Kot pripoveduje Djuro (osebni intervju, 2017, 10. november), so tovrstna praktična delovanja označena z ambivalentnimi občutki prijetnosti, udobnosti, celo domačnosti v tem, »kako sem jaz«, in na drugi strani »tujosti«:

Ampak ja, jaz sem ena teh klišejskih zgodb – ko gledam svoje slike iz otroštva, jaz ne vem, kako nista pogruntala. In potem sem pač – pri šestnajstih, se mi zdi – jaz sem takrat pisal in sem napisal eno kratko prozo z moškimi zaimki oziroma sem pisal v prvi osebi in sem igral kao moško vlogo in mi je bilo zelo udobno. /.../ Ampak filing, ko sem pisal tisto, pa je bil ful nice, ful prijeten – tuj, ampak hkrati ful domač. Pa prav – v bistvu sem opisoval eno sceno in neko samorefleksijo o tisti sceni in se spomnim, da sem lahko prav začutil ta filing, kako sem jaz in kako se počutim v sebi.

To ambivalenco domačnosti in tujosti v praksah, ki ne pritičejo kategoriji, pripisani ob rojstvu, lahko obravnavamo kot izhajajočo iz obligacij kategorije ženskega spola, inkorporiranih v samoumevno, habitualizirano delovanje akterke; iz obligacij, ki so kljub inkorporiranosti na bourdieuevski predzavestni ravni doživete kot neustrezne, neprimerne, za akterko nepravne,

obenem pa je ravno njihov inkorporirani značaj tisti, ki od te kategorije (ženskega spola) odstopajoče prakse označuje s tujostjo, čeravno so v praktičnih manifestacijah in v občutkih, ki jih porajajo, doživete kot akterki vsaj bolj 'prave', ustrezne, z njo skladne. Afektivne obremenjenosti tovrstnih delovanj in te ambivalentne razpetosti med domačnostjo in tujostjo, vzpostavljenih na ozadju obligacij kategorije in delovanj, ki se od teh obligacij distancirajo, jim uhajajo, lahko še jasneje razgrnemo na ozadju izkušenj nekaterih akterk, ki so s strani okolice mestoma napačno prepoznane v spolu, ki ni enak spolu, pripisanemu ob rojstvu, čeprav je pripisani spol tisti, ki ga do takrat prevzemajo zase. Izak (osebni intervju, 2017, 5. september), ki mu je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, tako pripoveduje o svojih izkušnjah občutenja in doživljanja naslavljanja v moški spol, ki ga je takrat, ker je predhodilo njegovi transspolni identiteti, še doživljal kot napačno:

Ja, malo je bilo nelagodja, tudi, ampak se mi zdi, da ne zato, ker bi me to ful zmotilo, pač takrat sem mislil, da me je zmotilo, ampak če zdaj pomislim za nazaj, po mojem zato, ker se je s tem takrat misgenderjem dotaknilo to neke teme, ki je nisem raziskal pri sebi, in je bilo, kakor, kot da bi se dotaknili nekega problema oziroma stvari, da me je malo dreznilo. Ja, in pač ful, ful sem bil tako, ful nisem vedel, kako se počutit ob tem, res pač ... Po eni strani je bilo tudi ful, ne vem, neke sramote, ker se je to zgodilo tako, večinoma, ko sem bil še z nekom skupaj, in sem potem ful padel v neko, am, neko kao šokirano stanje in 'kaj pa je to zdaj'. In po mojem se nisem niti zares dovolil začutit tistega momenta. /.../ Ma včasih sem popravil, včasih sem se samo začel smejat, ni bilo neke enotne reakcije, samo se mi je zdelo, da sem popravljaj predvsem zato, da ne bi zares izpadlo tako, kakor da mi je to kul, čeprav zares mi tudi ni bilo kul, ampak pač ful je bilo kompleksno.

Kot lahko razberemo iz njegove pripovedi, so te izkušnje bile doživete z nelagodjem, ki je bilo vsaj dvojnega značaja: 1) najprej zato, ker je tudi Izaku samemu izpostavilo nekaj, česar si sam še ni upal raziskovati, česar se sam še ni upal dotakniti, 2) v nekem delu pa tudi zaradi neizogibne izpostavljenosti pogledom drugih, pred katerimi je čutil, da mora izkazovati 'lojalnost' pripisani kategoriji in ponovno utrditi samoumevnost slednje z reakcijami šoka »kaj pa je to zdaj«, ki so z njegove strani izkazovale nelagodje z doživetim 'napačnim' prepoznanjem po spolu, v jedru pa tudi domnevno neutemeljenost tovrstnega napačnega prepoznanja v stilu 'saj vse vemo, da sem ženska'. O podobnih izkušnjah šoka, izrazitejšega nelagodja pripoveduje tudi Lex (osebni intervju, 2018, 27. maj), ki se obligacijam »punca si, to ostani« v delu kontinuirano upira preko nenormativnega spolnega izraza (ki same kategorije pripisanega spola sicer ne neposredno izzivajo in transgresirajo, jo pa 'delajo' na nekonvencionalen, nenormativen način), na ozadju katerega je neredko tudi napačno prepoznana kot fant oziroma moški kljub njegovi investiranosti v delanje spola na način, ki je skladen z družbeno 'sodbo', zajeto v zahtevi »punca si, to ostani«. Slednje neposredno formulira zahtevo po dvojem, in sicer 1) v esencijalizaciji 'punca *si*' izraža zahtevo po prevzemanju spola, pripisanega ob rojstvu, kot

esence, kot naravnega, kot nekaj, kar enostavno je, 2) v drugem delu pa na ozadju esencializiranosti vnaprej zapira možnosti za karkoli drugega, »to ostani«: ker (in ko) je spol vzpostavljen kot esenca, je biti tega spola edina možna izpeljava, ki jo na ozadju spolne nenormativnosti Lex velja eksplicitno utrjevati z namenom zagotavljanja realizacije same kategorije (*p-ostati* to, kar je bilo pripisano):

Zdaj, če se malo vrnem v preteklost, v otroštvo, meni je bilo takrat nekako vcepljeno 'punca si, to ostani', potem pa sem šla na to foro, ja, ampak saj punce se lahko tudi oblačimo fantovsko, whatever. In potem vem, da v srednji šoli, na prehodu na faks, mi je bilo ful neprijetno, ko pridem in vidim tam same, res so bile večinoma tako normativne punce. Imeli smo dva sošolca ali enega. Ful mi je bilo tako ... meni se je zdelo, da ne pašem med njih, ker izstopam po svojem videzu, čeprav so bila moja oblačila že na faksu zelo unisex. Mene so zamenjevali za fanta še z dolgimi lasmi in mi je bilo tako – what?? In mi je to takrat v bistvu ful travmo povzročalo – fuck, ne! Ne, zakaj me zamenjuješ za fanta, če se trudim ustrezati normam, da sem punca? In me je v bistvu ful prizadelo.

Kot je razvidno iz pripovedi Lex (osebni intervju, 2018, 28. maj), so te izkušnje doživete kot travmatične – predvsem zaradi njene\_njegove investiranosti v delanje spola na kategoriji ustrezen način. Te izkušnje takrat napačnega prepoznanja po osi spola (kot fanta) izkazujejo neuspešnost njenega\_njegovega delanja spola na družbeno pričakovan, zahtevan način, neizpolnjevanje družbenih obligacij, ki pritičejo klicu »punca si, to ostani«, in to kljub trudu, ki ga Lex vlaga v zagotavljanje prepoznanja s strani okolice kot punce oziroma ženske oziroma skladnosti s pripisano spolno kategorijo. Tako Lex kot Djuro imata zgodovino spolne nenormativnosti v otroštvu, ki je bila različno intenzivno in eksplicitno zamejena. Podobno zgodovino izpričujejo tudi pripovedi nekaterih drugih spolno nebinarnih akterk, pri katerih se v preteklosti pojavljajo tudi neposredni premisleki o transspolnosti v binarnih okvirih (npr. pri Mladenu, Jaki in Alex). Mladen (osebni intervju, 2018, 11. januar), ki mu je bil ob rojstvu pripisan moški spol, v tem kontekstu pripoveduje o obdobju svojega preizpraševanja transspolnosti (v smislu njegove spolne identitete ženske), ki ga spremljajo tesnoba in strah, povzeta z »oh fuck, oh fuck«, ki implicira in izkazuje praktično in afektivno obarvano zavedanje tega, kaj je tisto, kar se v tovrstni (trans)spolni identiteti transgresira oziroma k čemu se posega in kakšne so družbene sankcioniranosti slednjega – to sta tesnoba in strah poseganja izven prostora možnega po nečem tako nemožnem, nezamisljivem, da se kaže in percipira kot 'izvenplanetarno':

Ampak takrat sem jaz dejansko si mislil v smislu, ja, jaz se družim z ženskami, jaz se počutim kot ženska, mene spolno privlačijo moški, torej ta neka heteronormativna matrica me je obdajala in tako sem jaz si mislil, jaz bom, jaz sem pač ženska. In potem sem potem, ne ful intenzivno, ampak eno leto redno o tem razmišljal. Seveda z anksioznostjo, ker to je bilo tako, oh fuck, oh fuck, v tem smislu. Z malokom sem o tem govoril, to je dejstvo. Tudi takrat pri dvainvajsetih. Z ljudmi, s katerimi sem se družil, pa je bila tako, [družboslovna fakulteta], ni



bila pač to neka ... ampak kje, samo spol, pa govor o spolu je še dandanes, takrat pa je bil, pa je to tako ena omega, neka stvar, ki se ne preizprašuje, ne odpira, takrat pa sploh ne. /.../ V glavnem, ta trans je bil zaradi tega meni čisto out of the planet.

Podobno afektivno obremenjenost poseganja tega tipa, ki neizogibno prestopa meje možnega (vzpostavljene na ozadju pripisanih družbenih kategorij), ko posega po zunajplanetarnem, po nečem, o čemer akterka lahko predvsem 'sanja', zasledimo tudi pri Jaki (osebni intervju, 2017, 26. december), ki mu je bil ob rojstvu pripisan ženski spol in pri katerem želja po ne biti to, kar je bilo družbeno usojeno, prevzame njegove večere, uzurpirane z željami in predstavami, 'kako bi bilo, če ...':

Mi je bilo zelo, v bistvu sem dobesedno ... vsak svoj večer, preden sem zaspal, vedno, cel lajf, do ne vem katerega leta, sem si predstavljal, kako bi bilo, če bi bil tip in kaj če bi .. če bi imel željo, da kaj spremenim, bi to spremenil, in kak bi bil potem moj lajf potem boljši. Pač, ker recimo vsak dan sem o tem razmišljal, vsak fucking dan. Vsak dan. To je bilo vse, o čemer sem sploh razmišljal. Se mi zdi, da tudi to je ful neke moje kapacitete zavzelo, ki bi jo pač lahko usmeril tudi v nekaj drugega usmeril, se posvetil, namesto tej čisto neki prvotni stvari.

Ta 'če' v Jakovi pripovedi je že samoprepoznanje kot *ne*-ženska (tj. je že *ne* temu, kar mu je bilo pripisano in predpisano). 'Če' obenem razkriva, da 'dobro življenje', življenje, ki ga je vredno (in bolje) živeti (Ahmed, 2006; Butler, 2012), ni v tisti formi življenja, ki jo zahteva družba na ozadju svojih 'morfoloških' procesov, podeljevanja forme (*morphing*) – partikularnega spola – oblikam (materialnosti telesa), ki že deluje formativno (v relaciji z akterko, z vzpostavljanjem partikularne spolno zaznamovane habitualiziranosti), pri čemer vse mnogotere oblike niso tudi že družbeno prepoznane kot (partikularne) forme (*morphes*), kar družbene morfološke težnje razkriva kot več kot le 'podeljevanje forme', so tudi že oblikovanje in vzpostavljanje tistih oblik, ki štejejo kot forme (Weiss, 1999, str. 72).<sup>164</sup> Ravno ta morfologija, s katero G. Weiss (prav tam) obravnava podeljevanje forme oblikam, je v Jakovem primeru (osebni intervju, 2017, 26. december) tudi tista, na ozadju katere se 'biti moški' – nekaj drugega, kot je družbeno predpisano – zdi nedosegljivo, nerealizirajoče, upoštevajoč telesne spremembe, značilne za najstniško obdobje, ki telo z njegovimi atributi – obliko – približajo družbeno pričakovani formi, česar se sicer podrobneje lotevamo v naslednjih podpoglavjih:

Ja, ko bi se lahko dejansko v celoti razvil, tudi višji bi bil, ker ne vem, moj oče je zelo zelo visok in sem bil prepričan, da bom visok kot moj oče, preden se je to ustavilo. In če bi bil fant, bi, ne vem, pa saj je ful ena banalnost, pa zdaj mogoče me ne bi, ampak vem, da bi me včasih to zelo zmotilo. /.../ Ja, v bistvu to leto je zame kot neka taka meglica v mojem življenju. Samo zato, ker so takrat fantje mutirali in jaz ne – pa sem tudi mislil, da bom mutiral. Pa sem tudi to

---

<sup>164</sup> To, kar G. Weiss (1991, str. 72) poimenuje morfologija, lahko razumemo kot »diskurz o oblikah ali verjetno celo kot diskurz o oblikovanju – o tem, kako se formirajo oblike«, pri čemer se neizogibno postavlja tudi vprašanje, »katere oblike štejejo kot forme«.

čutil, vse, ampak potem ni bilo, in ker sem se tako vizualno transformiral, me je to ful – nisem se mogel s tem ukvarjati. In potem je šlo to naprej.

Teža družbene kategorije ob rojstvu pripisanega spola in njena usodnost, neprepoznana kot arbitrarna, skupaj s pripadajočimi mejami možnega, zamisljivega ter mejami nemožnega, nezamisljivega, poraja konflikte in ambivalence, osnovane na eni strani v habitualiziranosti in inkorporiranosti pričakovanj, ki spremljajo in oblikujejo, pa tudi zaustavljajo procese samoprepoznanja v trkih s predzavestnim, praktičnim čutom za 'biti nekaj drugega'. Samoprepoznanje je mestoma tako razpeto med družbeno predpisanim in praktično, (še)-ne-eksplicirano vednostjo akterke, ki je v konfliktnem, celo antagonističnem razmerju s predpisanim, da samoprepoznanje – podobno kot magnetna igla – nenehno niha in preskakuje med prevlado družbeno predpisanega na eni in občutenjem akterke na drugi strani, med prevzemanjem in pripoznanjem družbeno predpisanega ter upiranjem slednjemu, tudi do te mere, da je to, kar je predpisano, na koncu v večjem delu tudi izterjano, ko se dolg cisonormativnemu in heteronormativnemu plača z »biti nič«, ki je po akterki ekvivalentno s »to, kar naj bi bilo«:

Na drugi strani pa, ko je [brat] imel malo boljši dan, pa nisem bil več pička ali pa punčka, sem pa bil potem največji peder, in tudi če sem fant, sem kar eno izprijeno bitje. Tako da je bilo zelo veliko seksizma in mačizma in homofobije zraven, tako da v bistvu je bil pri meni največji kontrast in konflikt to, da na koncu nisem smel biti več nič, zaradi tega ker če sem bil punca, kar sem se nekako počutil, ni šlo skozi, ker je bilo to omadeževano, ker sem imel moško telo, na koncu dneva pa sem potem bil tako – ne, ne, saj imam moško telo, saj sem fant, saj sem fantek, ampak se ne počutim kot fantek, tako da tudi ne vem, kaj sem (Alex, osebni intervju, 2018, 15. april).

Na drugi strani je za nekatere izmed teh pripovedi, ki vključujejo »že od nekdaj« dimenzije, značilno, da se nenormativno delanje spola in kasneje spolna identiteta vzpostavljata v takšni samoumevnosti, ki sicer pritiče skladnosti med družbenimi kategorijami in pozicioniranji akterke. Ta tip samoumevnosti se mestoma sicer pojavlja tudi v pripovedih, ki smo jih že obravnavale zgoraj, četudi le v časovno zamejenih obdobjih (npr. predšolsko obdobje, ki dovoljuje spolno nenormativnost). Kljub trkom z okoljem in njegovo strukturiranostjo se spolne identitete nekaterih vzpostavljajo kot tako samoumevne, da o procesu samoprepoznanja kot prelomu s pripisano in predpostavljeno kategorijo spola, pripisanega ob rojstvu, težje govorimo. Na tem mestu se lahko naslonimo na Metkino pripoved (osebni intervju, 2017, 25. september), v kateri opisuje, kako ji je bila spolna identiteta (ženske) samoumevna in domača do te mere, da nekega trenutka ali obdobja samoprepoznavanja sploh ni bilo, v nasprotju s seksualnostjo oziroma spolnostjo, kateri je namenjala več pozornosti:

Mislím, da najprej sploh nisem raziskala svojega spola, ker je bilo tako prisotno, da sem v bistvu raje raziskovala svojo spolnost. /.../ Ja, pri spolu mi je bilo totalno jasno. Ja, tako da ne vem, sploh ne vem, kdaj sem prvič bila seznanjena s transspolnostjo, ne vem. Ampak po moje sem že enkrat, ker se spomnim, da sem enkrat gledala nekaj na televiziji in je bila ena štorija, zdaj pa ne vem, ali je bila tista oseba dejansko transspolna ali je bila ena izmed možnih interspolnih oseb, ker je bilo v smislu, da je ta oseba živela, ne vem, ful časa kot moški in potem kar nekega dne je začela dobivati prsa in v bistvu res obstaja neka populacija z nekimi temi recesivnimi geni, karkoli, ki vplivajo na spremembe na spolnih karakteristikah. Ampak ja, takrat sem bila tako, o moj bog, to je totalno jaz! Like I want that, in my life! Medtem ko ... Zdaj se hočem spomniti, kdaj sem prvič spoznala to, transspolnost, ampak se prav ne morem spomniti.

Pri akterkah se neredko kot pomemben element v procesih samoprepoznavanja omenjajo tudi t. i. 'kriteriji legitimne transspolnosti', ki v transspolni skupnosti vzpostavljajo neke standarde tega, kaj pomeni biti transspolna oseba oziroma kakšne naj bi bile konstitutivne dimenzije transspolnosti. Ti kriteriji, ki so – podobno kot družbene norme v relaciji s spoli kot takimi – arbitrarni, lahko pomembno upočasnijo proces samoprepoznavanja kot transspolne osebe, še posebej če akterka vzpostavljeni transspolni matrici ne ustreza v celoti. Pri tem se najpogosteje kot pomembni 'kriteriji' izpostavljajo občutki spolne disforije oziroma nelagodja s spolom, pripisanim ob rojstvu, in s telesom, ki je spolno zaznamovano na način, ki ni družbeno skladen s spolno identiteto akterke, pa tudi nekateri drugi kriteriji, vključno z izpeljavo potrditve spola oziroma tranzicije, ter spolnim izrazom oziroma kriteriji 'delanja' (trans)spola, vključno s spolno nebinarnostjo. Ti kriteriji tega, kar se vzpostavlja kot legitimna transspolnost, so v naslednjih poglavjih sicer obravnavani še podrobneje, saj se kaže, da so bolj kot element ali dejavnik, ki uokvirja samoprepoznavanje, intenzivneje prisotni pri vprašanju rekognicije in misrekognicije s strani LGBTIQ+ skupnosti. V nasprotju s seksualno identiteto, pri kateri so ti 'vstopni kriteriji' v partikularno identiteto razmeroma ohlapni in vključujejo seksualne fantazije, zaljubljenost, ne nujno realizirano privlačnost ipd., se ti kriteriji pri (trans)spolnih identitetah izrisujejo jasneje in ostreje, v obeh primerih – tako pri seksualni kot pri spolni identiteti – pa obstajajo tudi specifični kriteriji, ki – še zlasti pri seksualni nebinarnosti – zahtevajo 'validiranje' oziroma legitimizacijo identitete skozi njene praktične realizacije, npr. pri biseksualnosti in napačnem prepoznavanju slednje ob vzpostavitvi monogamnega istospolnega razmerja, ki se neredko bere kot 'dokaz monoseksualnosti' (torej lezbičnosti oziroma gejevstva akterke), čemur bomo več prostora namenile v nadaljevanju v poglavju o rekogniciji in misrekogniciji. Na tem mestu se vseeno lahko naslonimo na Sašo (osebni intervju, 2018, 22. januar), ki ji je bil ob rojstvu pripisan ženski spol in katere proces samoprepoznavanja je bil kompleksen zaradi njene spolne fluidnosti, prehajanja med žensko in aspolno identiteto. Ravno

zaradi fluidnosti, ki vključuje tudi identiteto ženske, je njeno samoprepoznavanje zaznamovano s preizpraševanji »zadostnosti« njene transspolne identitete:

*.../ in v bistvu mi je to [spolna fluidnost] več problemov delalo to, ker sem se počutila ali da nisem dovolj trans ali pa da, ne vem ... kot da – zdaj sem, to je to, kar sem, in to, kar je bilo prej, ni bilo prav. .../ Ampak, ja, mislim, da sem najprej videla ljudi na internetu, ki so bili nebinarne osebe, in sem bila tako – vau, ful zanimivo, ampak nisem sploh pomislila, da bi to bilo zame aplikativno. Nekaj časa. Potem pa pač, ja, zato ker se nisem nikoli počutila tako – zelo neprijetno v tem ženskem spolu. In po moje, da sem pričakovala, da če se ne, potem ne morem biti trans. Tako da je trajalo nekaj časa, da sem to videla. .../ Kaj pa vem, potem sem vedno več brala o tem in – ne spomnim se točno trenutka, ko sem se začela spraševati, če je to tudi nekaj, kar jaz čutim, ampak vem, da sem rabila potem ful dolgo časa, da sem se odločila ... to je čuden izraz za to, ampak mislim, da sem se na neki točki morala prav odločiti – ja, lahko je to moja identiteta, lahko sem jaz trans.*

Podobno lahko zasledimo tudi pri Jagodi (osebni intervju, 2018, 15. marec), ko pripoveduje o svojem procesu samoprepoznanja, ki ga je pomembno zamikal in upočasnjeval še en konstitutivni element partikularnega tipa transspolnosti, vzpostavljenega kot legitimnega, tj. element 'trpeče transspolne akterke' oziroma trpljenje in bolečina (zaradi in v družbeno pripisani kategoriji spola) kot tista, ki dajeta legitimnost, težo naraciji o transspolnosti. V tem oziru bolečina in trpljenje skupaj delujeta kot resnica, ki utemeljuje in, še več, tudi realizira transspolnost:

*Tako da šele potem, ko sem res dojela, da je čisto ok, da pač smem – si smem to privoščiti, da lahko jaz uporabljam ta izraz [transspolnosti] zase, tako, se mi je tudi malo zdelo, da si lahko te identitete privzameš nase, samo če ful trpiš v tej svoji pripisani, v svoji trenutni, in jaz nisem oziroma sem, na kakršne koli načine že sem dilala s svojimi pripisanimi identitetami in še zmeraj se mi zdi, da bi čisto ... ne da bi ful uživala, bi pa komot živela, še zmeraj, v teh ostalih identitetah. Ni tako, da ... mogoče bi me malo matralo, ampak bi že nekako, sploh zaradi tega, ker ta izraz ženska mi ni tako tuj. Itak živim pod tem naslovom že cel lajf, vem, kako se obnašati v tem, tudi če to ni ... kakor če ti nekdo da nekaj za obleči, pa lahko daš nase in te ne zebe, samo ti pa ne ustreza čisto. Nekaj v tem stilu.*

Ravno zaradi odsotnosti večjega nelagodja s spolom, pripisanim ob rojstvu, kot izpostavlja Jagoda (prav tam), bi lahko živela tudi v pripisani kategoriji ženske – kar jo od slednje primarno distancira, je, kot ugotavljamo že zgoraj, možnost izbire, vzpostavljene ob prevladujočnosti načela svobode *za*, ki se realizira ob odsotnosti večjih trkov, ob že razprti paleti možnosti, med katerimi akterka izbira, »ker lahko«, v nasprotju z načelom svobode od –, ki si skozi te trke, konflikte in antagonistična razmerja s pripisanimi kategorijami, zaznanimi kot 'tuje', čeravno domače ali udomačene, to razprtost šele vzpostavlja. Za zgoraj obravnavane naracije je tako značilno, da je občutek tujosti domač, v smislu tega, 1) da »že od nekdanj« čutijo nepravost njim pripisane kategorije spola in da 2) se skozi obseg, pogostost in intenzivnost različnih praks discipliniranja, 'pedagoških praks', pozivov oziroma klicev k redu ta občutek tujosti tudi

skorajda normalizira v tem, da se domačnost kot ena izmed temeljnih značilnosti vsakdanjega življenja vzpostavlja kot njim in zanje tuja. Na drugi strani se v teh nazadnje omenjenih naracijah, ki se bolj spenjajo tudi s preizpraševanji o lastni legitimni transspolnosti na podlagi v transspolni skupnosti arbitrarno vzpostavljenih kriterijev transspolnosti, kaže, da so jim te izbire kot možnosti, h katerim pristopajo na način ekvivalentnih ali bolj in manj udobnih, a enako družbeno razbremenjenih izbir, razmeroma domače.

V tem kontekstu prevladujočega načela svobode za –, že razgrnjenih možnosti, ki presegajo doksično vzpostavljene in dane, velja izpostaviti tudi, da procesi samoprepoznavanja niso nujno afektivno obremenjeni na način, kot ga lahko razbiramo v zgornjih pripovedih, ki se pogosteje spenjajo z zgodovino transspolnih binarnih identifikacij oziroma s premisleki, povezanimi z njimi. Podobno kot velja za Jagodo, velja tudi za nekatere druge akterke, za katere se zdi, da jih združuje predvsem to, da se reidentifikacij v kontekstu spola oziroma spolne nebinarnosti lotevajo potem, ko spoznavajo in so že domače v širšem horizontu možnega, bodisi zaradi strukture primarnega družbenega oziroma družinskega okolja bodisi zaradi okrepljenih in pomembnih interakcij v sekundarnih okoljih, kot so LGBTIQ+ skupnost oz. njene posamične podskupine, skupaj z njenimi vsaj v delu nenormativnimi shemami percepcij in klasifikacij, kot je v delu razvidno iz prejšnjega podpoglavja. Za te akterke je tako značilno, da proces samoprepoznavanja steče razmeroma gladko ter brez afektivnih in drugih prelomov:

Pa ne, v bistvu ne, jaz nisem imela nobene točke, ko bi se meni nekaj razsvetlilo in bi ugotovila, da sem pa zdaj nekaj, kar sem mislila prej, da nisem. Ampak je v bistvu to čisto postopoma se ubesedovalo, moje občutenje. Ali pa sem ga znala nekako konceptualizirati, no, preko tega, da sem pač tudi videla, kako drugi razmišljajo o tem. Ni bilo tudi nobenega, nobenega strahu ali pa travme, joj, zdaj pa nisem – ker v bistvu to – mislim, jaz sem to tako na splošno začela dojemati, pa saj v bistvu je vsak svoj spol, če zdaj poenostavim. Ni bilo zdaj »jaz sem pa zdaj drugačna« od drugih, ker sem pa zdaj tak spol kot 95 procentov ostalih ni, ni bilo tega. Ampak se je počasi zrcalila slika, aha, na tak način pa se meni zdi, da stoji svet, tako da ni bilo nič tako blazno prelomnega ali kaj takega (Nika, osebni intervju, 2017, 13. november).

V relaciji z identitetnimi trajektoriji je smiselno izpostaviti to, kar je do neke mere sicer že posredno razvidno, tj. da lahko v grobem govorimo o dveh tipih identitetnega trajektorija, pri čemer za 1) velja, da se akterke s spolno nebinarnimi identitetami identificirajo kot take po zgodovini izrazitejše spolne nenormativnosti v zgodnejših življenjskih obdobjih, ki jih v velikem delu spremlja tudi praktično preizpraševanje lastne transspolnosti v takrat še binarnih okvirih, ki pa ostaja nerealizirana zaradi prelomov na ozadju 'forme' telesa, ki je po telesnih spremembah takšnega značaja, da je pričakovano skladnost med 'formo', ki pritiče partikularni kategoriji spola (moškega ali ženskega), in materialnostjo telesa težje doseči; za 2) pa, da se akterke, v delu tudi z zgodovino spolne nenormativnosti oziroma nenormativnega spolnega

izraza, iz cispolne identitete (identificiranja s spolom, ki jim je bil pripisan ob rojstvu) neposredno prepoznajo v spolno nebinarni identiteti, proces samoprepoznavanja pa po tem oscilira okoli iskanja najbolj ustrezne specifične spolno nebinarne identitete ali več njih, ki skupaj in vsaka zase vsaj v delu izražajo kompleksnost spolne identitete akterke. Slednje lahko ponazorimo s pripovedjo Aidan (osebni intervju, 2017, 17. oktober):

Ja, v bistvu kar se tiče spolne identitete, nimam neke zelo, v bistvu ne vem, ne umeščam se v neke, bi rekla mogoče, da so mi – po eni strani mi je blizu termin androginitet, androgina identiteta, po eni strani mi je blizu gender kvir, ampak nobena od teh stvari pa dejansko ni tista, ki bi pač, da bi rekla, ja, zdaj pa se čisto najdem v eni definiciji, ker itak se te definicije zelo razlikujejo. Tako da mogoče te; po eni strani mogoče tudi z nekega vidika demi, ampak ... ni pa nobena izmed njih ni prevladujoča ali pa da bi jo videla kot izključno tisto, s katero bi se samo identificirala.

Na podoben način se s pomeni partikularnih identitetnih označevalcev spoprijema tudi Oli (osebni intervju, 2017, 12. oktober), ki je trenutno še v procesu preizpraševanja (*questioning*), oscilira pa med naslednjimi identitetami:

Am, prišla sem do – ki mi je še zdaj nekako najbolj, kjer sem se najbolj našla – je bilo bigender. In sicer kot cis ... pač ... v smislu, kako bi rekla ... če sem prav razumela takrat, da če se identificiraš kot bigender, da prevzameš nekako dva spola, v katerih se ti udobno počutiš. In zase sem opazila, da se ful identificiram s cis ženskim spolom in cis moškim spolom. /.../ Ne ustreza mi trans identiteta, nisem pa še toliko raziskovala ali nebinarno ali, nekako se vedno bolj najdem tudi v kvir, ker je ful tako odprt, meni osebno to pomeni nekaj ful odprtega in pri spolni usmerjenosti in pri spolni identiteti in mi ful daje tak nek dober občutek.

To osciliranje med več partikularnimi spolno nebinarnimi identitetami, tudi s pomočjo raznolikih virov, vključno z internetnimi, se v določeni meri – vsaj trenutno in četudi fluidno – usidra v rabi krovnega izraza spolne nebinarnosti kot identitetne oznake, kar je razvidno skozi Djurovo pripoved (osebni intervju, 2017, 10. november):

Najprej sem itak rabil vedeti zase, na nek način, in sem potem guglal te stvari in gledal definicije pa svašta, samo nikoli – nisem našel besede, ki bi lahko prst položil gor, ah, to je pa to. Pač, če že, mogoče za pet minut, pa potem meeh. Od, ne vem, gender fluid do ne vem česa vse, iskreno, milijon stvari sem prebral, pregledal, ne, nič ni bilo, kar bi lahko rekel – razen da pač se dam pod umbrella term, ker pač nisem cis. /.../ Se mi zdi, da nekaj časa sem si ful želel, da se ne bi rabil definirat, ampak sem v resnici čutil to potrebo. Potem sem probal samo ne razmišljati o tem [smeh] in potem sčasoma mi je res dejansko bilo ok.

Neustreznost posamičnih partikularnih spolno nebinarnih identitet, ki se množijo in obenem specificirajo, s čimer se tudi oži njihov domet, ki je že zaradi vse bolj izpostavljene edinstvenosti spola krajši – kako se nenazadnje kategorizira edinstvenost? –, izpostavlja tudi Jagoda (osebni intervju, 2018, 15. marec), ki vzporedno s tem in zanjo specifično izpostavlja tudi pomen 'pravilnega odgovora' na vprašanje identitete, ki ji ga ravno zaradi širšega razpona oziroma krovnosti nudi identiteta spolne nebinarnosti:

Bližje [identiteta spolne nebinarnosti] mi je zaradi tega, ker se dlje časa identificiram s tem, ker sem bolj razmišljala o tem, večkrat sem šla skozi ta cikel – a sem jaz res to, a sem ali nisem, a lahko to ali ne smem tega, in sem se nekako ne sprijaznila z njo, ampak bolj udomačila v tem. /.../ Ne maram govoriti tako, da je za zmeraj, ampak ja, nebinarnost mi je bližje tudi zaradi tega, ker je bolj kroven izraz in se mi zdi, da ne morem zajebati, no, v tem stilu. /.../ Se mi zdi, da je čisto možno, da obstaja nek bolj specifičen izraz, ki mi bolj ustreza, pa ga mogoče še nisem našla, pa mogoče ga tudi ne bom, ne čutim take potrebe po tem v tem času ali pa mogoče nikoli ne bom ... ampak ja, nebinarnost mi je kul, ker je ... kul, ker je pravilen.

Ta zapis kaže, da se 'pravilnost' odgovora skorajda paradokсно išče skozi identiteto, ki naj akterko spremlja čim dlje, tj. skozi identiteto, ki se jo vzpostavi enkrat in se je kasneje, ob raznolikih življenjskih izkušnjah, ne zamika – ti zamiki bi namreč pričali o 'napačnosti' prejšnjih 'odgovorov' oziroma identitet, zaradi česar se identiteta formira tako, da je sposobna inkorporirati vse te raznolike in potencialne, tudi anticipirane izkušnje. Tako akterka »ne more zajebati«, pri čemer se ta poteza razkrije kot skorajda paradokсна, ko jo mislimo in obravnavamo na ozadju fluidnosti in tendence k čim širše razprtemu prostoru možnega, ki je čim manj vnaprej zamejen z nemožnim, še-ne-neizkušenim. Kljub temu da akterka že izpelje reidentifikacijo (z distanciranjem od njej pripisanih kategorij spola in seksualnosti), se v teh primerih teži k temu, da je ta reidentifikacija oziroma, eribonovsko, resubjektivacija, enkrat za vselej, karkoli drugega pa se percipira kot neresnično, lažno oziroma zgolj vmesno. Kontinuiteta in stabilnost identitete, njena dozdevna 'nepovratnost', ki se jo išče, ko se jo išče kot 'pravilen odgovor', pravzaprav trči v to, da je govor o identitetah »za zmeraj« nekaj, čemur se skuša izogibati, tudi na ozadju tega, da so se te (pripisane) identitete na neki točki že izkazale kot lažne v relaciji »za zmeraj«.

V kontekstu identitetnih trajektorij zraven omenjenih poglavitnih značilnostih velja omeniti tudi vlogo, ki jo odigra seksualna nenormativnost, ki mestoma olajša težo in breme spolne nenormativnosti, saj je slednja v percepciji in pogledu Drugih reducirana na 'zgolj' seksualno nenormativnost (npr. maskulina lezbijka), obenem pa akterki omogoči vstop v LGBTIQ+ skupnost oziroma LGBTIQ+ podskupine, v kateri so vzpostavljene vsaj v delu nenormativne sheme percepcij in klasifikacij ter vsaj delno že zamaknjena praktična vednost, preko katere se svet, kar se tiče spola in seksualnosti, doživlja heretično v relaciji z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, katerih konstitutivni element sta tudi spolni in seksualni binarizem:

Tudi to, ker sem se res počutil nelagodno kot lezbijka, že takrat. In potem sploh nisem vedel, ali je to sploh res, a sem to res jaz ali, mislim, kaj je zdaj. /.../ Ker vseeno dojemam razkrivanje enako kot takrat, ko sem bila lezbijka, ko sem se razkril kot lezbijka, to dojemam kot pot do – do tega, da sem trans in je vse zelo povezano s tem, ker je ta tudi zelo veliko sprememb prišlo z razkritjem kot trans oseba (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Zgoraj, v obravnavi pomena seksualne nenormativnosti v relaciji s spolnim izrazom ugotavljamo, da lahko za slednjega ob vzporedni seksualni nenormativnosti veljajo ohlapnejši 'standardi' kot sicer; še več, normativno (maskulino ali feminilno) delanje spola je ob seksualni nenormativnosti (gejevski ali lezbični identiteti) lahko percipirano celo kot prevarantsko, kar se sicer pogosto očita transspolnim osebam, prepoznanim v njihovi spolni identiteti in naknadno 'razkritim' v liniji spola, pripisanega ob rojstvu (Bettcher, 2012, 2014a), v neki meri pa lahko apliciramo tudi na spolno normativne in obenem seksualno nenormativne osebe (npr. feminilna lezbijka, ki je vzpostavljena kot 'zavajajoča' v relaciji z erotizacijo in seksualizacijo s strani cispolnega heteroseksualnega moškega). Podobno kot ugotavljamo tudi zgoraj, tj. da seksualna nenormativnost ne neizogibno deluje kot osvobajajoča v relaciji s spolno normativnostjo, lahko sklenemo tudi na tem mestu, v povezavi s samoprepoznavanjem kot spolno nebinarne osebe: čeprav večina spolno nebinarnih oseb vsaj posredno seksualno nenormativnost izpostavlja kot pomembno točko preloma, relevantno tudi za spolno nebinarnost, slednje mestoma deluje tudi kot dejavnik, ki samoprepoznavanje v spolni nebinarnosti otežuje, kar izpostavi Virginia (osebni intervju, 2017, 13. september):

Uh ... Pred tem sem to doživljal, v bistvu, kako se naj izrazim, prej sem vse to povezoval predvsem s homoseksualnostjo, predvsem s to feminizirano gejevsko moškostjo, če se tako izrazim. Aha, ok, to je pač nekaj, kar je na nek način nekonvencionalno, nenormativno udejanjanje neke moškosti, ampak je ravno zaradi tega tudi odrinjena na rob. In ker se sama zelo identificiram z ženskostjo, mi je bilo to, aha, torej moram biti jaz nekje v tem bazenčku, ampak je to s strani večinske družbe odrinjeno na rob, je to verjetno neka podskupina nenormativne moške spolne identitete. V tem okviru sem v bistvu se nekaj časa iskal.

Če smo se do sedaj osredotočale na afektivno obremenjenost samoprepoznavanja v tem, 'kar naj ne bi bilo', tj. v seksualni in spolni nebinarnosti, se v naslednjem podpoglavju osredotočamo na spoprijemanje s tem, kako se te družbene zahteve po biti in delati pripisani spol in predpostavljeno (hetero)seksualnost, vzpostavljene na ozadju samoumevnosti »to je« in okrepljene in podprte s »to naj bi bilo«, presegajo na ravni telesne inkorporiranosti oziroma sedimentiranosti, habitualiziranosti. Pri tem sledimo bourdiejevski obravnavi telesa kot tistega, ki je primarno targetirano s partikularnimi tipi 'telesnega treniranja', discipliniranja (Bourdieu, 2000). Primarno se bomo osredotočale na spolno nebinarnost, saj so obligacije delanja spola na družbeno pričakovane, normativne načine tiste, ki targetirajo telo v izrazitejši meri kot zahteve heteronormativnosti. Spol je, kot to sicer ne neposredno v povezavi s spolom poimenuje Weiss (1999), podeljevanje forme obliki, materialnosti telesa (ki je s podelitvijo forme kategorizirano ali kot moško ali kot žensko telo), medtem ko seksualnost poleg naslavljanja telesa in telesne hexis, ki naj sledi heteroseksualni matrici, intenzivno naslavlja



predvsem tipe realizacij heteroseksualnosti skozi relacijskost (npr. intimnopartnerska razmerja, seksualne prakse ipd.). V nasprotju s seksualno nebinarnostjo je pri spolni nebinarnosti telo tisto, ki dalje nosi družbeno podeljeno 'formo' (moško ali žensko telo), na osnovi katere se pripisuje in predpisuje kategorija spola z njenimi obligacijami, tj. formo, ki ni skladna s spolno identiteto akterke. S tega vidika akterkino telo kontinuirano deluje kot 'neprave' oblike v povezavi s pripisano formo (oblika je nepravna, saj pogojuje napačen pripis forme), medtem ko pri seksualni nebinarnosti umanjka element relacijskosti 'telesa' v raznospolni formaciji.

## 5.2 Telesna sedimentiranost shem percepcij in klasifikacij

Telo je, kot zapiše Bourdieu (2008c), označevalec družbenega položaja, ki je z vidika spola pomemben zaradi tega, ker deluje kot podlaga (materialnost), v katero se vpisujejo družbene razlike, ki so z vpisom v telo (in s tem z naturalizacijo) vzpostavljene kot naravne (Bourdieu, 2010b). Telo, ki je percipirano in klasificirano »z načeli mitskega videnja sveta« (prav tam, str. 13), je percipirano kot telo moškega in telo ženske oziroma, povedano drugače, kot 'moško telo' in 'žensko telo', pri čemer se v delu materialnost prilagaja zahtevam kategorije, kar je najbolj jasno razvidno v primeru interspolnih oseb, pri katerih se 'biološki spol' jasno in enoznačno vzpostavi z neposredno družbeno intervenco v samo materialnost. Bourdieu implikacije inkorporacije objektivnih struktur v telo najbolj neposredno obravnava v delih *Distinction* (2010a) in *The bachelors' ball* (2008c), in sicer na primeru prelomov, tj. v tistih situacijah, stanjih, ko so pogoji formiranja habitusa – skupaj s telesno hexis – drugačni od pogojev njegove realizacije, skratka, ko v telo vpisane sheme delovanja, telesna zgodovina, ki se kontinuirano obuja in oživlja, ni več tisto, kar se kliče in poziva v življenje in k življenju.<sup>165</sup> V *Distinction* (2010a, str. 165–222) se temu podrobneje posveti v poglavju o habitusu in prostoru življenjskih stilov, kjer se nasloni na fenomenološki koncept telesa-za-druge (*body-for-others*), ki lahko v svoji relacijskosti, izpostavljenosti pogledom drugih poraja t. i. odtujeno telo, za katerega je v nasprotju s telesom, ki je »eno telo z drugimi« (prav tam, str. 205), značilno, da se uzre in uzira s pogledom ter v sodbah drugih, tj. v pogledih, ki obsodijo, ker percipirajo po dominantnih shemah percepcije in klasifikacije. Skoznje so akterke postavljene na svoja mesta glede na

---

<sup>165</sup> Wacquant (2016) izpostavlja, da Bourdieu vpeljuje koncept habitusa na ozadju bearnskih in kabilskih študij, v katerih obravnava konfliktnost (*discordance*) med obstoječimi dispozicijami akterk in družbenimi zahtevami nastajajočega rekonfiguriranega družbenega reda, torej na ozadju družbenih sprememb.

družbene kategorizacije in pozicije, ki jih zasedajo v določenih poljih in družbenem univerzumu kot takem.

Bourdieu (prav tam, str. 204) sicer zapiše, da je v primerih, ko je telesna hexis oziroma delovnanjska zmožnost telesa takšna, da je ustrezna oziroma primerna (*commensurate*) rekogniciji, verjetnost, da je telo doživeto kot »posoda elegance, kontinuiran čudež«, toliko večja kot v primerih, ko je prisotno neskladje med idealnim in realnim telesom oziroma med telesom, o katerem sanjamo (*dream body*), in telesom, ki se zrcali v reakcijah drugih (*'looking-glass self'*). Iz tega lahko razberemo, da je rekognicija zares takšna prepoznavna, ki v shemah percepcije že vsebuje klasifikacije, skupaj z njim pripadajočimi (vrednostnimi) sodbami: akterka deluje z enakimi shemami, v katerih se zrcali razkorak med njenim telesom in delovanjem, ter telesi in delovanji, prepoznanimi kot (bolj) legitimnimi, večvrednimi, torej tistimi, ki so bližje idealnemu kot ona sama. Čeprav Bourdieu (prav tam) tega ne povezuje neposredno ne s spolom ne s seksualnostjo, temveč z razredno pripadnostjo v smislu socioekonomskega statusa in z distinkcijami, ki se formirajo na osnovi tega, lahko njegovo konceptualizacijo (odtujenega) telesa v nadaljevanju povežemo z njegovo kritiko sartrovske konceptualizacije odtujenosti. Kot opozarja Bourdieu (prav tam, str. 205), ta odtujenost telesa ni generična, kot se po Bourdieuju kaže pri Sartru, tj. ni rezultat v splošnem objektivirajočega pogleda, ki generalizirano zajema vse akterke, temveč je rezultat pogleda, v katerem in v katerega se zarisujejo ter krepijo hierarhizirane meje med kategorijami in njihova razmerja moči.

Družbeni pogled je tako 'pogled družbenega', katerega učinkovitost v delu izhaja iz akterkine »prepoznave kategorij percepcije in vrednotenja, ki se aplicirajo nanjo« (Bourdieu, 2010a, str. 205), skupaj s sodbami, izhajajočimi iz istih shem. Takšno prepoznavanje v shemah in v pogledu drugih lahko ob razkoraku med idealnim in realnim telesom, vključno z njegovo hexis, poraja raznolike »telesne emocije« in strasti ter čustvovanja, npr. sram, ponižanje, plahost, tesnoba, krivda, ljubezen, občudovanje, spoštovanje, ki jih Bourdieu obravnava kot (v telesu zasidrano) podrejanje družbenim sodbam, »četudi nerade in proti svoji volji« (2010b, str. 46). Element 'proti svoji volji' je jasen pokazatelj inkorporiranosti shem percepcij in klasifikacij, v katerih se akterke kljub zamikom in naporom volje vsaj v delu kontinuirano in instantno, četudi trenutno, samoprepoznavajo. Podobno Bourdieu (2008c, str. 86) ugotavlja tudi na podlagi bearske študije samskih moških, ki sebe in s tem tudi svoje telo prepoznavajo kot telo kmeta, 'pokmeteno' (*em-peasanted*) telo', ki je družbeno percipirano in klasificirano na način, da kmetu, temu samskemu moškemu, ki živi v družbenem času, ki ni več čas njegovega

'udomačenega' življenja, tj. življenja, v katerem se je počutil domače, poraja sram: »/O/sramočen je s svojim telesom in v svojem telesu« (prav tam, str. 86). Telo je tisto, ki ga kot 'nosilec' družbene sodbe izdaja in zato sramoti pred in v pogledih drugih, tisto, ki vzpostavlja »nesrečno zavest« (prav tam) o njegovem lastnem telesu, obenem pa je telo tudi tisto, v katerem se sram vzpostavlja in (ob)čuti oziroma živi, pa tudi tisto, ki kot neizbežni nosilec družbene sodbe samskemu moškemu kontinuirano in neizbežno predoči pogoje njegovega življenja. Na ozadju tega so te telesne emocije tudi tiste, ki otežujejo, če ne celo onemogočajo sicer prevladujoč odnos do vsakdanjega življenja, tj. odnos samoumevnosti, naravnosti, 'gladkosti' oziroma domačnosti: samskemu moškemu, ki živi v času, ki ni čas družbenega sodobnega, ta domačnost umanjka predvsem v tistih družbenih situacijah, ki terjajo t. i. 'eksternalizacijo' sebe, v tistih situacijah, ki temeljijo na partikularnem odnosu s svojim telesom, ki je prevladujoče odnos zadovoljstva ali vsaj indifferenca (do svojega telesa, njegove eksternalizacije, do pogledov drugih, ki s shemami percepcij sodijo te eksternalizacije). Ta tip odnosa do svojega telesa umanjka takrat in tam, ko/kjer akterka (v tem primeru bearnski samski moški) prevzema družbeno prevladujoče sheme percepcij in klasifikacij, ki (v) njej sami izpostavljajo neustreznost nje same ter njenega telesa in telesne hexis ter s tem porajajo »fascinantno zavest sebe in svojega telesa, zavest, ki je fascinirana s svojo korporealnostjo« (prav tam, str. 86).

To, kar Bourdieu poimenuje »fascinantna zavest sebe in svojega telesa« (Bourdieu, 2008c, str. 86), lahko bolj poglobljeno obravnavamo s pomočjo Lederja (1990), ki to isto predočenje telesa poimenuje disfunkcionalna prisotnost telesa (*dys-appearance*).<sup>166</sup> Medtem ko je za bourdieujevsko stanje domačnosti v pogojih življenja značilno, da akterka telesa ne zaznava (ni 'fascinirana', ni okupirana z njim), ta izstopi in je akterki predočen ob različnih pogojih, ki konstituiranja te domačnosti ne omogočajo. V teh primerih je na primer bearnski samski moški med organiziranim plesom oziroma zabavo okupiran s svojim telesom, enako pa na primer velja tudi za žensko, ki jo Bourdieu (2010b) obravnava vzporedno s strastmi oziroma telesnimi emocijami podrejenega habitusa, ko ji spodleti delovati na način, ki se v skladu s shemami percepcije in klasifikacije pričakuje od nje glede na njen družbeni položaj oziroma razred. Prvi tip stanja domačnosti telesa lahko z Lederjem (1990) poimenujemo stanje (funkcionalnega) izginotja (*disappearance*), ki ga podrobneje obravnava s pomočjo partikularnih tipov slednjega, tj. 1) fokusno izginotje, v katerem iz pozornosti in zavesti izginejo tisti deli telesa, ki so točka

---

<sup>166</sup> Medtem ko predpono *dis-* v povezavi z *disappearance* uporablja v konvencionalnem pomenu (»Izginiti' v tem smislu preprosto pomeni se ne pojaviti«, Leder 1990, str. 27), predpono *dys-* v povezavi z *dysappearance* uporablja na način, skladen z izvorno grško besedo, ki označuje nekaj 'slabega', 'težkega' ali 'bolnega' – skozi te izkušnje telesnosti je telo potisnjeno v »tematski fokus« oziroma se 'pojavljuje' (prav tam, str. 84).

percepcijskega delovanja (npr. oči kot organ zaznave), in ki ga spremlja 2) ozadenjsko izginotje (tistih delov telesa, ki v ekstatičnem telesnem delovanju služijo v podporni vlogi, npr. hrbtenica), ter 3) globinsko izginotje (notranjosti telesa oziroma t. i. recesivnega telesa, ki izgine ravno zato, ker ni prisotno v intencionalnem).<sup>167</sup> Telo v vsakdanjem življenju teži k samozakrivanju, k odsotnosti, stanje prisotnosti pa je zares stanje telesa, ki zavira, otežuje oziroma ovira delovanje akterke.<sup>168</sup> Takšnih stanj prisotnega telesa sicer ne moremo vnaprej generalizirati kot 'patoloških', saj vključujejo, kot opozarja Leder (1990), tudi normalna fiziološka stanja, ko dosežejo neki limit (npr. utrujenost, lakota), pa tudi intenzivna afektivna stanja (npr. bes) ter telesa v procesih pridobivanja novih veščin in inkorporiranja slednjih, čeravno so označena z relativno stopnjo disfunkcionalnosti oziroma disfunkcionalnosti v procesu odpravljanja (lakota kot opozorilo na potrebo po hrani, inkorporiranje veščin in njihova habitualizacija, tudi 'avtomatizacija'). Disfunkcionalno prisotnost v jedru označuje prisotnost telesa kot 'tujega', kot telesa, ki prelomi sicer gladko, nemoteno (dekororealizirano) delovanje akterke: telo je doživeto kot nam tuje, ko je označeno z »odsotnostjo odsotnega« (prav tam, str. 91), torej takrat, ko je v primerih disfunkcionalnosti siceršnja odsotnost telesa – odsotna. Zgoraj omenjenim tipom disfunkcionalne prisotnosti telesa Leder (prav tam) neposredno dodaja tudi partikularni tip, ki je v tem kontekstu najbolj relevanten, namreč, družbeno proizvedeno disfunkcionalno prisotnost telesa oziroma telesnega (*social dysappearance*), ki je izpostavljeno konfrontacijskemu pogledu.<sup>169</sup> Slednji se skorajda neizogibno dotakne akterke, ne le zaradi tega, kar zgoraj izpostavljamo s pomočjo Bourdieuja (tj. da se akterka uzira s podobnimi shemami percepcij in klasifikacij, kot jih nanjo aplicirajo druge, torej zaradi same 'strukture'

---

<sup>167</sup> Leder (1990, 53) z ekstatičnim telesom poimenuje telo, ki v svojem delovanju posega navzven, v svet oziroma delovanje živetelega telesa: »E/kstatično je tisto, kar izstopa.« Ekstatični značaj telesa je tudi tisti, na ozadju katerega je telo potisnjeno v ozadje (fokusno izginotje). Na drugi strani z recesivnim telesom poimenuje 'notranje telo', telo v takšnih globinah, ki jih ni mogoče izkusiti (npr. če nam predočijo lastne notranje organe, jih ne prepoznamo), torej telo, označeno z globinskim izginotjem v fizičnem, 'prostorskem' smislu, pa tudi v temporalnem (npr. ob spanju, čeravno tudi v tem primeru ohranjamo neko mero eksterocepcije – se odzivamo na nenadne zvoke ipd.). Medtem ko je za ekstatično telo v relaciji z akterko značilno, da deluje v modusu »lahko« (prav tam, str. 31), recesivno telo deluje v modusu »mora« [*it must*], s pozicije akterke pa v modusu »ne morem« [*I cannot*] (prav tam, str. 49), saj znotrajtelesna delovanja niso izkušena kot delovanja volje in zavesti. Slednje ne pomeni, da živimo *med* ekstatičnim in recesivnim telesom; ravno obratno, kot utelešene akterke »poseljujemo [*inhabit*] ekstatično-recesivno telo v njegovi celoti« (prav tam, str. 56).

<sup>168</sup> V funkcionalnem izginevanju telesa naj bi po Lederju (1990) vsaj v delu temeljila tudi zmota kartezijanskega dualizma o umu kot raztelesenem, kot nematerialnem, saj se zdi, da je telo neizogibno disfunkcionalno, ker je le v takšnih stanjih predočeno akterki, čeravno je prisotno tudi v svoji samoumevni (funkcionalni) odsotnosti. Na ta način je telo konstituirano kot grožnja v trojnem smislu, tj. kot vir epistemoloških zmot (motnje ustvarja telo s svojimi čutnimi zaznavami, npr. fantomske bolečine), moralnih napak (telesne strasti in poželenja) ter smrtnosti oziroma minljivosti (prav tam). Za obravnavo kartezijanskega dualizma in raztelesenosti akterke gl. tudi Crossley (2001).

<sup>169</sup> Družbeno disfunkcionalno prisotnost lahko po Lederju (1990) porajajo različni dejavniki, od etične distance in obsodbe, fizičnih in kulturnih odstopanj, v katerih telo akterke ni 'eno' s telesi drugih, do tehničnih kontekstov (npr. zdravstveni pregled).

pogleda), temveč tudi zaradi tega, ker percepcija lastnega telesa na osnovi relacijske konstituiranosti akterke neizogibno vključuje tudi percepcije in odzive – tudi sodbe – drugih na akterko, skupaj z njenim telesom oziroma utelešenostjo, skratka zaradi tega, ker podobe oziroma sheme lastnega telesa ne oblikujemo v solipsizmu, temveč skozi relacije.

Na neizogibno relacijskost formiranja telesne sheme oziroma podobe opozarja že Schilder (2000 [1950]).<sup>170</sup> Telesno shemo oziroma podobo (*body schema, body-image*) pojmuje kot izkušnjo lastne utelešenosti v njeni (relativni) enotnosti (ne pa nujno tudi koherentnosti), ki je več kot le gola zaznava oziroma percepcija in več kot le občutenje: »/T/ermin nakazuje, da se pri tem ne ukvarjamo le z golim občutenjem ali imaginacijo. Obstaja samopojava telesa. Nakazuje tudi, da čeprav je oblikovana na osnovi čutil, ni le gola percepcija. V njej obstajajo mentalne slike in reprezentacije, ampak ni le gola reprezentacija« (prav tam, str. 11). Ravno zaradi konceptualizacije telesne sheme oziroma 'podobe' kot nekaj več od gole reprezentacije, zaznave, v nadaljevanju v izogib zmedi uporabljamo izraz 'telesna shema', s čimer izpostavljamo relacijsko strukturiranost in družbeno obteženost telesnih shem, v smer katere nakazuje tudi Schilder (prav tam, str. 180), ko zapiše, da »telesna shema ne obstaja sama po sebi, je del sveta« oziroma »družbeni fenomen« (prav tam, str. 217), skratka, »rezultat družbenega življenja« (prav tam, str. 267). Relacijskost (formiranja) telesne sheme Schilder neposredno in bolj poglobljeno obravnava v poglavju *The sociology of the body-image* (2000, str. 213–304), pri tem pa velja opozoriti, da relacijskost pojmuje predvsem skozi medosebnost konstituiranja telesnih shem, ki je kompleksnejše kot golo projiciranje lastnega telesa navzven v svet, pa tudi od inkorporiranja (elementov) telesnih shem drugih v lastno telo: med telesno shemo akterke in drugimi utelešenimi akterkami ter njihovimi telesnimi shemami obstaja tesna povezava, ki vključuje oboje: »/K/ar vidimo v drugih, lahko najdemo tudi pri sebi. Kar smo našle v sebi, lahko vidimo v drugih« (prav tam, str. 227).

Telesne sheme so tako pojav, ki se formira v relacijskosti, v družbenem življenju oziroma v interakcijah z drugimi akterkami, na osnovi izkušenj družbenega sveta, pa tudi, kot izpostavlja Schilder (prav tam, str. 299), v delovanjih in odnosih drugih do telesa akterke, v »besedah in delovanjih, usmerjenih proti našemu telesu«, kar telesne sheme, ki niso statične, podvrže

---

<sup>170</sup> Schilderjevo delo *The image and the appearance of the human body* (2000) je prva študija telesne sheme oziroma telesne podobe (*body image*) kot fiziološko, libidinalno in družbeno strukturirane (Weiss, 1999). Prvi, ki neposredno preučuje telo z vidika njegove relacije z okoljem in v okolju (*postural model*), je sicer nevrolog Henry Head (Schilder, 2000), ki ga v povezavi z njegovim eksperimentom, v katerem si je 'v imenu znanosti' dal odrezati roko, medtem ko je Rivers, njegov kolega, analiziral Headove občutke, zaznave na različnih točkah rezanja, omenja tudi M. Douglas (2018).

konstantnemu procesu konstruiranja in destrukcije, katerih pomembno dimenzijo predstavlja tudi 'emocionalno življenje', »emotivnost, povezana s percepcijo kot tako« (prav tam, str. 298). Kljub temu da ne obstaja kolektivna telesna shema kot taka, obstaja zbir kolektivnih shem teles (prav tam). S pomočjo zgoraj bourdieuevsko obravnavanih shem percepcij in klasifikacij, ki so že vrednotno in afektivno obtežene oziroma zaznamovane, lahko sklenemo, da je ena izmed temeljnih osi, ki preči zbir teh kolektivnih shem telesa, ki konstituirajo in uokvirjajo individualne, subjektivne telesne sheme, tudi kategorija spola, ki med telesi vzpostavlja naturalizirane razlike s tem, ko na akterke, utelešene na partikularne načine in na osnovi njih tudi družbeno formirane kot moški *ali* ženske (Weiss, 1999), naslavlja spolno zaznamovana pričakovanja, zahteve oziroma obligacije. Povedano drugače, v kontekstu spola lahko razlikujemo med dvema družbeno vzpostavljenima in kolektivnima tipoma telesnih shem, tj. moške telesne sheme in ženske telesne sheme, ki sta sestavljena iz tistih elementov telesne strukturiranosti, ki se v 'usmerjenih branjih' materialnosti telesa vzpostavljajo in služijo kot utemeljitve spolno binarnega, torej tudi telesnega binarnega reda (predvsem skozi primarne in sekundarne spolne znake), utemeljenega na spolni binarnosti (Bourdieu, 2010b). Telesne sheme, presegajoč reprezentacijo telesa v njegovi na videz nevtralni materialnosti, družbeni nedoločenosti, torej vključujejo tudi pomembne spolno zaznamovane dimenzije, formirane na ozadju družbenih kategorij in instituiranja, vključno z institucionalnim pripisom spola, skupaj z njim pripadajočimi obligacijami, ki so skozi kontinuirane prakse, pozive, opozorila in sankcije vpisane v telo.

Če se telesne sheme formirajo v relacijskosti, torej skozi to, kar vidimo pri drugih, percipiranih kot 'nam podobnih', in to, kar vidimo (in česar ne vidimo) pri tistih, ki so percipirani kot 'nam različni', tudi na podlagi pozivov, ki nas usmerjajo k temu, da se prepoznamo v njih in z njimi (npr. kot deklice, ženske itd.), potem telesne sheme vključujejo tudi samoprepoznavanja tega, kar pritiče akterki glede na njeno družbeno kategorizacijo po spolu, tj. kaj pomeni 'biti' ženska z ozirom na telesnost (imeti 'žensko telo') in kaj pomeni 'biti' moški (imeti 'moško telo'). V tem kontekstu lahko govorimo o vsaj dveh bistvenih dimenzijah spolne zaznamovanosti telesne sheme, ki jo na tem mestu obravnavamo blizu bourdieuevskega aparata, kot presečišče med shemami percepcij in klasifikacij ter telesne hexis, in sicer 1) sama 'strukturiranost' telesne sheme v smislu materialnosti telesa (distinkcija, vzpostavljena kot jasna in enoznačna, med enim in drugim tipom telesne strukturiranosti, med 'ženskim' in 'moškim' telesom), ter 2) delovajska matrica in spolno zaznamovani tipi telesnega delovanja oziroma telesne hexis, ki je – kot ugotavljamo že zgoraj ob Bourdieuevi bearski študiji (2008c) – družbeno določena.

Prvo dimenzijo smo posredno obravnavale že v teoretskem delu, pa tudi v uvodnem delu tega podpoglavja, zato se v nadaljevanju osredotočamo predvsem na delovanjsko matrico in tipe telesnega delovanja oziroma njihovo spolno zaznamovanost.

Na družbeno določenost tega, kar poimenuje kot telesne tehnike, opozarja že Mauss (1973), pri čemer spol, skupaj s starostjo, izpostavi kot osnovno oziroma temeljno delitev tehnik: »Dve stvari sta takoj razvidni, ko obravnavamo telesne tehnike: delijo se in variirajo po spolu in po starosti« (prav tam, str. 106), čeprav spolu v primerjavi s starostjo oziroma življenjskimi obdobji (razdeljenimi na otroštvo, adolescenco in odraslost) nameni neprimerljivo manj pozornosti. Spola se sicer bežno, predvsem pa posredno dotakne pri klasifikaciji telesnih tehnik v odraslosti, in sicer najprej pri obravnavi telesne tehnike spuščanja, ko se sklicuje tudi na hojo v petah, ki je njemu, akterju z moško telesno shemo, nerazumljiva, v nadaljevanju pa tudi pri seksualnih praksah, ki jih skozi diferenciacijo med normalnimi in 'abnormalnimi' seksualnimi akti tudi neposredno poveže s seksualno moralo: »T/u so seksualne tehnike in seksualne morale tesno povezane« (prav tam, str. 85). Pred tem, sklicujoč se na ples in spolno distinktivne telesne tehnike v plesu, izpostavlja družbeno-zgodovinsko ustvarjen značaj telesnih tehnik: »Slednje nam dokazuje, da so stvari, ki jih jemljemo kot naravne, zgodovinskega značaja. Še več, strašijo vse na svetu, razen nas samih« (prav tam, str. 82–83), torej tiste akterke, ki živijo v partikularnem svetu in v (telesu) katerih živi ta isti svet. Mauss (prav tam) na ozadju preučevanja telesnih tehnik zaključuje, da je družbena akterka kompleksen preplet fiziološko-psihološko-socioloških serij delovanja,<sup>171</sup> ki so razmeroma habitualna tako v življenju akterke kot v zgodovini družbe: »V kolektivnem življenju kot celoti obstaja tip edukacije gibanj v močno določenem redu« (prav tam, str. 85).<sup>172</sup>

Pomen spolno zaznamovanih telesnih tehnik podrobneje in bolj poglobljeno kot Mauss (1973) obravnava I. M. Young (1980), deloma pa podobno obravnavo – predvsem skozi koncept abjektiranega [*abjected*] telesa v povezavi z anoreksijo – zasledimo tudi pri G. Weiss (1999). Young (1980) na fenomenološkem ozadju izpostavlja to, kar je pri Lederju, pa tudi pri Maussu, neprimerljivo manj izpostavljeno: spolno zaznamovanost telesne delovanjske drže

---

<sup>171</sup> V predavanjih, ki jih je med letoma 1920 in 1930 izvajal za psihologe, je razvijal koncept totalnega človeka (*l'homme totale*) in družbenih učinkov na telesa individuumov, ki jih obravnava v *Techniques of the body* (1973), ter promoviral t. i. holistično sociologijo, ki je pozorna na družbene, psihološke in biološke dimenzije človeškega življenja. Bistvenega pomena je predvsem korak v obravnavi telesa, ki ga Mauss ne izvzame iz družbenega niti ga ne reducira na zgolj nespremenljivo infrastrukturno (podporno) vlogo družbenega (Ignatow, 2012).

<sup>172</sup> Mauss v angleškem prevodu (1973, 85) uporabi izraz *in closed order*, kar se v angleščini sicer uporablja za poimenovanje vojaškega paradnega marširanja – sklepamo lahko, da želi s tem izpostaviti značaj discipliniranja telesa, telesnih tehnik oziroma telesne hexis, ki se formira na ozadju družbenega kot avtoritete.

[*comportment*], vključno s pozicioniranjem in delovanjem glede na prostor, ki sestoji iz partikularnih struktur utelešenosti. Slednje so v pomembni meri označene s kontradikcijo transcendence in imanence (prav tam, 1980; gl. tudi pri Weiss, 1999), kontradikcije, ki se manifestira v nepolni izrabi telesnega delovanjskega polja ženske in ki izhaja iz disharmoničnega razmerja med nejasno transcenco, že označeno z imanenco, inhibirano intencionalnostjo, tj. poseganjem navzven, lederjevskim ekstatičnim telesom, s telesnim »jaz lahko«, ki je obenem že obremenjen z »ne morem«, in diskontinuirano enotnostjo z okoljem, 'razbitostjo' telesa na posamični mobiliziran del telesa, ki je eno z okoljem, v katerem deluje, ter nemobilnim preostalim telesom (Young, 1980, str. 145–147). V teh treh strukturah telesne delovanjske drže, inkorporirane v telo, vzpostavljeno kot žensko, ker je prepoznano kot žensko, Young (prav tam, str. 154) izpostavi bistveni dejavnik njihovega formiranja, tj. izpostavljenost telesa (ženske) za pogled drugega: »Ta objektivirana telesna eksistenca je razlog za samozavedanje feminine relacije z njenim lastnim telesom, razlog, ki rezultira v distanci, ki jo vzpostavi do svojega telesa,« pri čemer ta izpostavljenost ni zamejena le na invazivnost pogleda kot takega, temveč na ozadju objektiviranosti vsebuje tudi potencial (nevarnost) za konkretno vdiranje v telesni prostor. Čeprav so akterke neizogibno vpete tako v transcenco kot v imanenco, je transcenda tista, ki se družbeno vpenja in vzpostavlja kot prevladujoče načelo moške telesne delovanjske drže, medtem ko je imanenca vzpostavljena kot prevladujoče načelo ženskega delovanja (Weiss, 1999, str. 47): odnos in pristop ženske do svojega telesa je namreč prevladujoče mediiran skozi in s pogledom drugega.

V relaciji s tem G. Weiss (1999) obravnava primer anoreksije kot primer ne popolnoma razdrobljene, raztreščene, nekoherentne telesne sheme oziroma telesnih shem – saj slednje, kot izpostavlja tudi sama in kar poudarja že Schilder (2000), niso (nujno) označene s koherentnostjo, temveč premorejo in vsebujejo tudi določeno stopnjo 'notranje' nejasnosti, konfliktnosti, ki je v glavnem posledica potrebe po njihovi plastičnosti glede na strukturiranost okolja in delovanja v njem ter izkušenskih dimenzij slednjega – temveč kot primer popačene [*distorted*] telesne sheme, abjektiranega telesa (Weiss, 1999, str. 90). Ta ne izhaja 'zgolj' iz razkola med samozaznavo telesa in pogledom druge, saj nas slednje vrne k sartrovski razteženi igri pogleda, teles za druge in zase, ki so ji izpostavljene vse akterke, pa tudi ne zgolj iz izjemnih družbenih pritiskov k partikularni idealizirani podobi telesa. Ravno obratno, za popačeno telesno shemo je značilna pretirana koherentnost telesne sheme, »koherentnost, ki je lahko vzdrževana le skozi disidentifikacijo z in zavračanje njenih lastnih multiplih telesnih shem« (prav tam, str. 99), torej izguba plastičnosti in hegemonija partikularne telesne podobe (v



matrici shem) oziroma zatiralskost singularne telesne sheme, ki je v primeru anoreksije predvsem protitelesna: »M/anko destabilizacije v anoreksični telesni podobi je izvor njene smrtonosne destruktivnosti« (prav tam, str. 101).<sup>173</sup> Na tej točki se lahko vrnemo k Lederju (1990) in njegovemu konceptu družbeno proizvedene disfunkcionalne prisotnosti telesa (*social dysappearance*), ki jo od drugih oblik tematizacij telesa, ki so inkorporirane v vsakdanje življenje, ločuje njen značaj zahteve, medtem ko so druge oblike tematizacije in zavedanja telesa bolj izbirnega značaja. Te zahteve so ne le 'pozornostnega', temveč tudi eksistencialnega značaja – ne le, da silijo preusmerjanje pozornosti na telo oziroma njegove partikularne dele, temveč pod vprašaj postavijo samointerpretacijo telesnega videza in telesne integritete (prav tam, str. 92). V družbeno proizvedeni disfunkcionalni prisotnosti telesa slednje ni tuje, ker je pozabljeno (v svoji funkcionalnosti), temveč nasprotno – je tuje, ker je v fokusu zavedanja: »E/no je modus tišine, drugo je način govora« (prav tam, str. 91). Skratka, medtem ko je za funkcionalno izginotje telesa značilno, da je tuje, ker je funkcionalno (in zato tiho), je za disfunkcionalno prisotnost značilna 'glasnost' telesa, ki terja pozornost akterke in jo usmerja iz relacijske ekstatičnosti s svetom v tematizacijo lastnega telesa (prav tam). Pri porajanju disfunkcionalne prisotnosti telesa imajo bistveno vlogo razmerja moči, ki na asimetričen način obtežijo pogled in skozenj podano (ob)sodbo; v disfunkcionalni prisotnosti telesa se akterka uzre z inkorporiranim pogledom druge, ki proizvede »radikalni prelom med telesom, ki ga živim, in mojim telesom-kot-objektom [*object-body*], ki je zdaj definiran in zamejen s tujim pogledom« (prav tam, str. 96). Slednji je po G. Weiss (1999) lahko zgolj eden izmed sicer številnih in raznolikih in plastičnih telesnih shem akterke, mestoma pa se vzporedno s prevzemanjem in inkorporiranjem tujega pogleda in njegovih shem, pogleda druge, ki poraja akterki tuje lastno telo, fiksira in vzpostavi kot prevladujoča, tudi rigidna telesna shema.

Če slednje spnemo z v prejšnjem podpoglavju razdelano bourdiejevsko obravnavo shem percepcij in klasifikacij kot tudi-že vrednotno obteženih, pa tudi s konceptom afektivnih ekonomij, lahko s pomočjo I. M. Young (1980), Lederja (1990), G. Weiss (1999) in Schilderja (2000) sklenemo, da se telo (ob)sodi glede na obstoječe sheme percepcij in klasifikacij, v relaciji s katerimi so določena telesa oziroma utelešene akterke še posebej izpostavljene določenim vrednotno, afektivno zaznamovanim percepcijam in klasifikacijam: to, kako percipiramo, doživljamo svoje telo, oz. subjektivna izkušnja lastne utelešenosti je fenomen, konstituiran z »individualno percepcijo, intersubjektivnimi odzivi, afektom in skupnimi

---

<sup>173</sup> G. Weiss (1999) sicer po Schilderju ([1950] 2000) uporablja izraz telesne podobe (*body image*), v tem delu pa se – kot utemeljujemo že zgoraj – raje naslanjamo na izraz telesne sheme, katerega konstitutivni del je tudi telesna podoba.

družbenimi izkušnjami« (Dolezal, 2015, str. 83). To, kar lahko izpostavimo predvsem s pomočjo Bourdieuja (2010b), je sama 'struktura' shem percepcij in klasifikacij v povezavi s telesom oziroma njegovo materialnostjo, ki je takšnega značaja, da telesa klasificira glede na njihove partikularne strukturiranosti. Te se v doksičnih shemah percipiranja in klasificiranja vzpostavljajo kot *ali* moška *ali* ženska telesa; v njih so partikularni deli telesa tisti, ki so še posebej izrazito družbeno investirani kot moški ali ženski oziroma, še več, kot pogoji utelešenosti enega ali drugega tipa. Z vidika transspolnosti je slednje pomembno predvsem zato, ker ob fluidnosti spolnih identitet oziroma ob njihovem spremenljivem značaju glede na ob rojstvu pripisan in institucionalno avtoriziran spol telo – v svoji materialnosti, obliki – ob odsotnosti zunanjih medicinskih intervenc ostaja enako. Ob predpostavki odsotnosti intervenc v obliko oziroma materialnost telesa in s tem potencialno tudi v institucionalizirano kategorijo spola, torej ko materialnost telesa ostaja enaka, pogled druge zrcali telo kot formo s specifično strukturiranostjo materialnosti, ki transspolni akterki predoči telo, ki je z vidika doksičnih shem percepcij in klasifikacij, skupaj s spojem tega, kaj pomeni imeti telo določene strukturiranosti (tj. biti ženska ali biti moški), tuje, nepravo, napačno, torej telo, ki je akterki odtujeno v in s pogledom druge, v katerem se zrcali z vidika transspolne akterke popačen odsev. Ta odsevajoča podoba je popačena, ker je uokvirjena po merah objektivnih struktur binarnega spola, ki so – predvsem skozi afektivne in telesne sedimentiranosti – vsaj v delu inkorporirane tudi kot subjektivne, torej vsaj v delu lastne sami akterki, ki v njih uzira 'napačno' telo, telo 'napačne' strukturiranosti, ki je doživeto kot tako zaradi doksičnih pogojev klasifikacije. Ravno na ozadju te inkorporiranosti, naloženosti objektivnih struktur, vizij sveta in njihovih (binarnih) divizij v samo telo akterke se tuji pogled vzpostavlja kot tak – kot pogled, v katerem se akterka sama zares ne prepozna, a ga vsaj v delu pripozna in priznava.

Slednje lahko povežemo s pojavnostjo spolne disforije med transspolnimi osebami, ki jo lahko v grobem definiramo kot nelagodje s svojim telesom, kakršno je in ker je spolno zaznamovano na način, ki ni skladen s spolno identiteto akterke. Ob tem velja izrecno poudariti, da je ta 'neskladnost' oziroma občutek neskladnosti med spolno identiteto in partikularno strukturiranostjo telesa primarno posledica tega, kar obravnavamo zgoraj, torej naloženosti in vpisanosti objektivnih struktur (vključno s spolnim binarizmom in specifično spolno zaznavanje telesnosti) v telesno shemo, v zaznavanje svojega telesa, ki se skozi binarne sheme lahko percipira (tudi, morda celo predvsem) kot telo 'neprave strukturiranosti' oziroma neprave oblike, ki je takšnega značaja ravno zato, ker ne omogoča akterki ustrezne družbene kategorizacije: ko je telo nepravo, napačno, je takšno zato, ker ni strukturirano na način, ki bi

jim na vsakdanji ravni omogočil (samo)prepoznavo, legitimizirano z družbeno avtorizirano rekognicijo. Medtem ko je za transspolne binarne osebe spoprijem z binarno shemo, kot se odraža tudi na ravni spolnega zaznamovanja telesne materialnosti, morda enostavnejši, ker so pogoji kategoriziranja v eno ali drugo kategorijo spola jasni (česaravno ne nujno tudi legitimni), se transspolne nebinarne osebe v tem kontekstu soočajo s kompleksnimi izzivi, ki jih lahko povzamemo z naslednjim vprašanjem: kakšno je telo nebinarne osebe oziroma kakšna je telesna strukturiranost nebinarne osebe v družbenem svetu in njegovih binarnih divizijah?

Na ozadju tega vprašanja se izrisujejo kompleksnosti telesne strukturiranosti in z njo povezane telesne sheme v relaciji s spolno identiteto, torej sheme, ki je – kot razdelujemo zgoraj – pomembno označena z družbenimi silnicami, ki določen tip telesne strukturiranosti spenjajo s specifično kategorijo spola. Te kompleksnosti se med transspolnimi akterkami izrisujejo z različno intenzivnostjo in obsežnostjo: medtem ko nekatere akterke spolne disforije ne občutijo ali je ne občutijo več, je pri drugih akterkah slednja pomemben dejavnik uokvirjanja njihovega vsakdanjega življenja. V kontekstu spolne disforije (oziroma njene odsotnosti) in konstituiranja telesnih shem tako, kot opozarja Langer (2014), ni nekih univerzalnih značilnosti, temveč raznolika pojavnost konstituiranj telesnih shem, med katerimi pa lahko grobo izluščimo, a ne posplošimo, temeljne karakteristike, pri tem pa velja najprej izpostaviti to, da spolna disforija ni univerzalna, še manj pa pogoj transspolnosti akterke, kar lahko na primer razberemo pri Langerju (2016, str. 306), ki s terminom transspolnost zajame vse akterke v skupnosti, »ki čutijo potrebo po modificiranju svojega telesa na kakršen koli spolno zaznamovan način«. Na drugi strani Latham (2017) v svojem delu o 'praksiografiji' klinik za spolne identitete [*gender clinic*], v katerem popisuje ovire, na katere je naletel\_a kot transspolna oseba v procesu tranzicije, smiselno opozarja na raznolike odnose transspolnih oseb do svojega telesa, na raznolikost, ki je opazna tudi med intervjuvanimi osebami. Namreč, medtem ko nekatere med njimi spolne disforije ne občutijo (več), je pri drugih intenzivneje prisotna in kot taka tudi pomembno uokvirja ne le njihovo subjektivno in afektivno obteženo dožemanje sebe in svojega telesa, temveč tudi njihove interakcije z drugimi akterkami. V nadaljevanju se osredotočamo zgolj na prvi element, medtem ko so odnosi z drugimi v fokusu poglavja o (ne)varnejših intersubjektivnostih, v tem podpoglavju pa nas zanima predvsem, kako se akterke spoprijemajo s sedimentiranimi telesnimi shemami, ki določen tip telesne strukturiranosti (z zanjo značilnimi primarnimi in sekundarnimi spolnimi znaki) kategorizirajo kot moško ali žensko telo in ki v teh binarnih kategorizacijah ne dopuščajo prostora in možnosti za družbeno prepoznavo

'nebinarnega telesa', s čimer v delu tudi otežujejo in bremenijo konstituiranje nebinarno spolno zaznamovane telesne sheme ali telesne sheme, razbremenjene spola, pripisanega ob rojstvu.

V tem oziru se lahko najprej naslonimo na Jako (osebni intervju, 2018, 26. december) in njegovo pripoved o spominih na otroštvo, ki predhodi telesnim spremembam, značilnim za adolescenco. Otroštvo je tisto, ki omogoča razmeroma spolno razbremenjeno, nevtralnno telesno shemo in ki med odraščanjem ter vzporedno s telesnimi spremembami kasneje ostaja zgolj nostalgični spomin na telo, katerega strukturiranost je še sorazmerno skladna z akterko. Ta spomin se ohranja oziroma vzpostavlja s praksami izbrisa poznejšega življenjskega trajektorija oziroma njegovih materialnih sledi (npr. fotografij), ki pričajo o restrukturaciji telesa, ki ni bila ne anticipirana niti zaželena, ker utrdi institucionaliziran in skozi družbene prakse podprt pripis spola (ob rojstvu):

Sam zelo z veseljem gledam te slike, to je še bilo, sploh slike pred puberteto, ker sem zgledala tako, kot sem se dejansko počutila, z izjemo genitalij. Tako da v bistvu zelo – velikokrat grem gledat te stare slike. Se mi zdi, da sem takrat res tako zgledala, kot sem se počutila in kot sem. Potem pa – do pubertete, nadaljnjih slik pa ne maram sploh gledat. /.../ Nisem si več všeč, vidim, da je nekaj vpliva ženskega hormona, ki sem se ga strašno bala, odkar sem zvedela, da se mi bo to zgodilo, ampak hkrati nisem verjela, da se bo meni to zgodilo – sem pač verjela, da se bom razvila v to smer, kot sem bila, ker so mi pač dopuščali tudi tako živeti. In potem je bil to en grozen stres. Ker se mi je zgodilo to, kar sem mislila, da se mi ne bo. /.../ Ja, tako da v resnici sem veliko tistih slik tudi izbrisala, da jih nihče ne more videti.

Tovrstni suspenz – čakanje na prihajajoče telesne spremembe, ki so zanikane kot zanje možne, ker so neskladne z njihovim doživljanjem spola oziroma sebe kot spolno zaznamovane akterke in obenem anticipirane s strahom, izrazito nejevero – je značilen predvsem za 'že od nekdanj' naracije, kot jih obravnavamo v prejšnjem poglavju. Podobno linijo smo lahko razbrale že iz Veronikinega primera (gl. zgoraj), ko pripoveduje o družbeni segregaciji, podprti s fizičnimi spremembami, zasledimo pa jo tudi pri Lex (osebni intervju, 2018, 27. maj), ko pripoveduje o tovrstni anticipaciji zanj\_o nemožnega, ki je s strani primarnega okolja konstituirano kot nekaj prihajajočega in pripadajočega spolu, pripisanemu ob rojstvu:

Ne vem, jaz se spomnim momenta, ko sem dobila menstruacijo /.../ in evo, v roku enega tedna jaz dobim menstro. In jaz tako – jaz tega nočem imeti, jaz sem mislila, da jaz tega ne bom imela, ne vem, zakaj. Ker mama mi je govorila, ja, pripravi se, počasi boš – in jaz sem bila tako, ne, ne bom, to ne spada k meni. To pa res. In ona meni 'joj, joj, ženska si', jaz pa tako 'ne! jaz tega nočem imeti!' in sva se ful kregale, ker nisem hotela imeti vložkov in nič in sem morala imeti izkušnjo, da gre to dejansko skozi, če nimaš, ful bedno, ampak ja. /.../, to je bila moja domišljija pri 12 letih, da to ni menstruacija, da je to prišlo pri meni do notranjih krvavitev, ki grejo na tak način ven. In po prvi menstruaciji dejansko pol leta nisem nič imela in sem bila tako 'aa, vidiš', nisem ženska!

Pripoved Lex izkazuje, da je izkušnja menstruacije, ki se v skladu z družbenimi shemami percepcij in klasifikacij vzpostavlja kot nekaj, kar pritiče ženskemu spolu, za nekatere transspolne akterke tako neverjetna, da jo je lažje osmisлити kot pojav notranjih krvavitev kot pa 'simbol ženskosti'. Tovrstna redefiniranja telesnih sprememb, ki se s strani primarnega okolja in družbe percipirajo kot potrditev in obenem utrditev 'pravilnosti' spola, pripisanega ob rojstvu, spremljajo tudi mehkejše prakse upora vsemu tistemu, kar izhaja iz teh telesnih sprememb, npr. ritualizaciji in praznovanju ženskosti, ki nasledi fazo spola bolj razbremenjenega otroštva in ki spol pravzaprav obredno potrjuje – »ženska si!«, pa tudi uporabi higienskih vložkov. Ta strah, značilen za pričakovanje telesnih sprememb in njihove postopne realizacije, zajema različne dele telesa, za katere se zdi, da akterki uhajajo izpod nadzora, da jo s svojimi spremembami izdajajo, je mestoma v svoji intenzivnosti zamejen na posamične dele telesa (npr. menstruacija), mestoma pa generalizirano zajame celotno telesno shemo, obremenjeno s sedimentiranostjo tega, kaj pomeni biti ženska in kako biti ženska (tj. kako delati ženski spol), tudi z ozirom na relacijskost tega, kar smo zgoraj obravnavale s pomočjo I. M. Young (1980), tj. z ambivalenco med transcenco in imanenco, posledico objektiviranja v pogledu Drugega oziroma materializacije tega, kar je konstituirano kot privlačno (za žensko):

Ja, ful težko sem sprejemal svoje telo, sem imel tudi težave s prehrano, ker sem bil zelo pogojen, nezavedno, z idejo tega, kakšne bi morale biti ženske in kaj je privlačno na ženski, na nivoju tega, da je lepa, suha, da je to in ono in nasploh, skozi konec najstništva, začetek odraslosti se začnejo razvijati bolj moške in ženske obline ... tudi aspekti in jih je bilo zelo težko sprejemati, ker nisem razumel, kaj se dogaja, niti ni v skladu s tem, kar sem si jaz – mogoče nerazumljivo – želel« (Alex, osebni intervju, 2018, 15. april).

Tovrstni prelomi na prehodu iz razmeroma spolno razbremenjenega otroštva – vsaj kar se tiče strukturiranosti telesa – se manifestirajo v negativnem, nesprejemajočem odnosu do svojega telesa oziroma specifičnih delov telesa. Telo s svojo strukturiranostjo, družbeno vzpostavljeno kot 'naravno podlago', celo kot utemeljitev spola, pripisanega ob rojstvu, in avtoriziranega s strani za to 'posvečenih' akterk, delujočih v imenu institucije in za institucijo, ki jih je 'posvetila' (Bourdieu, 1991), tj. medicine, je v tem oziru nekaj, kar akterko izdaja, s tem ko navzven izpostavi spolno zaznamovane in s spolom investirane telesne značilnosti, kulturne genitalije (Bettcher, 2012), s čimer podeljuje veljavnost ter utrjuje avtoriteto in težo ob rojstvu pripisanega spola. Te telesne spremembe so tiste, ki po Lederju (1990) 'govorijo' o nepravem telesu akterke, telesu, ki je nepravo zato, ker ni skladno s tem, kaj pomeni biti partikularnega spola: tako telo je tisto, ki je priklicano, predočeno oziroma vrinjeno v zavest in pozornost akterke, njegova prisotnost je v svojem družbeno proizvedenem značaju disfunkcionalna (prav tam). Kljub temu da se spolna disforija kot tip družbeno proizvedene disfunkcionalne

prisotnosti telesa prelije skozi celotno telesno shemo – »ne, ne bom, to ne spada k meni!« – so z zahtevami po pozornosti (prav tem) še posebej obremenjeni tisti deli telesa, ki so družbeno vzpostavljeni kot najbolj spolno pomenljivi, torej genitalije in prsni koš, pa tudi menstruacija, višina glasu in poraščenost. V teh partikularnih delih telesa se neskladnost, konfliktnost oziroma prelom med živetim telesom in telesom za druge (tj. telesom, kot ga v skladu s shemami percepcij in klasifikacij zaznavajo in klasificirajo druge) izrisuje najbolj intenzivno. Veronika (osebni intervju, 2018, 5. april), ki ji je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, identificira pa se kot spolno nebinarna oseba, tako v povezavi s svojim prsnim košem, ki ga ne more niti poimenovati, pove, da ta del telesa zanjo ne obstaja:

/.../ ful imam res te disforije glede prsnega koša, niti nočem poimenovati tega, res, dejansko mi je ful zoprno. Na začetku niti nisem razmišljala o tem, da bi kaj spremenila, ampak sem vedela samo, da mi gre na živce, in to sem vedela že od takrat, ko se je začelo [fizične spremembe]. /.../ Čez celo srednjo šolo sem imela neke ful odprte majice, pa res ne vem, zakaj, ker mi je šlo zelo na živce – zakaj delaš to, če ti gre na živce? Ampak tista stvar, ki mi je bila že takrat jasna, to, da mi grejo ful na živce, ampak ker nisem vedela, da je alternativa, da se da kaj narediti, niti nisem hotela razmišljati o tem. In se mi zdi, kadar ne nosim binderja ali pa tudi ko ga, res disociiram, da sploh nimam, od tu do tu [pokaže prsni koš] ne obstajam. To še zmeraj.

V nasprotju s fantomskimi okončinami, ki jih Schilder (2000) obravnava kot posledico tendence akterke po ohranjanju telesne integritete oziroma telesa, kot je bilo pred amputacijo, ki radikalno poseže v telo, se v teh primerih zdi, da se telesna integriteta ohranja na način izvrženja neustreznega, akterki nepravlega dela telesa. Podobno kot so fantomske okončine po Schilderju (prav tam, str. 67) ne patološki, temveč adaptivni odziv fleksibilne telesne sheme akterke na radikalno izgubo okončine (ali izgubo njene oživčenosti) – »n/avajeni smo imeti celo telo« – se v primeru disforičnih delov telesa zdi, da se telesna shema akterke, ki je različna od družbeno pričakovane sheme, adaptira na tip materialnosti tako, da to, kar je odvečno, presežno, nepravo, nelastno oziroma tuje akterki, izvrže iz telesne sheme. Del materialnosti, ravno zato, ker je v družbenih 'morfoloških' tendencah (Weiss, 1999) izoblikovan v partikularno formo (kategorijo spola), za akterko ne more obstajati, ne da bi v jedru destabiliziral telesno shemo. Tako je v akterkini telesni shemi izvržen del telesa – »od tu do tu ne obstajam« – zato da se ohrani samo telo. Izbris, nevidnost, neobstoj partikularnega dela telesa, investiranega kot spolno pomenljivega, je cena, ki jo akterka plača v zameno za fleksibilnost in še preživljivo nekoherentnost telesnih shem, za funkcionalno izginotje telesa, ki preprečuje potencialno destruktivno rigidizacijo partikularne telesne sheme (Leder, 1990; Weiss, 1999). Čeprav se 'fantomsko izginotje' zdi disfunkcionalno, ga lahko beremo kot spoprijem z že nastalo družbeno proizvedeno disfunkcionalno prisotnostjo (*dysappearance*) za funkcionalno izginotje

(*disappearance*) (Leder, 1990): tovrstni tip fantomskega 'izginotja' je tako način ali vsaj poskus vzpostavljanja telesa kot funkcionalno izginjajočega v ozadje (prav tam). Ker je telesna shema oziroma sklop telesnih shem izoblikovan oziroma v kontinuiranem procesu izoblikovanja, nastajanja v interakcijah oziroma relacijskosti z okoljem oziroma z različnimi intersubjektivnostmi, ki v večini delujejo kot klici oživljanja v telo vpisanih objektivnih struktur in ki »zakon družbenega telesa pretvarjajo v zakon telesa« (Bourdieu, 2000, str. 179), je fantomsko izginotje skozi telesno shemo akterke ne nujno učinkovit spoprijem z v telo inkorporiranimi shemami percepcij in klasifikacij materialnosti telesa. Telesne sheme akterke so tako v »permanentnih konfrontacijah s svetom, ki so bolj ali manj dramatične, a vedno v veliki meri označene z afektivnostjo« (prav tam, str. 141):

Disforijo občutim kot zelo, na določene dni zelo kot nekaj težkega, veš, kot nekaj, kar totalno ne morem prenesti, kar mi gre tako na živce, da sploh ne morem iti ven, sploh si ne upam iti ven iz stanovanja, ker se ne počutim kot jaz in ker, veš, se mi zdi, da potem me tudi svet ne vidi kot neko osebo, ampak kot pač nek zmazek, veš, tako, gadno mi je, res, gadno mi je. Večino dni, če le lahko, pač ostanem doma, nikamor ne grem. /.../ Am, ker tudi potem, veš, ne veš, kaj točno sama s sabo narediti, ker ne moreš zdaj preoblikovati svojega telesa, ne morem jaz zdaj si kosti drugače narediti, maščevja drugam porazdeliti. Ful bi bilo fajn, če bi lahko. A veš, tako da je v bistvu tako zelo, brezupno, brezsmiselno, brezizhodno (Metka, osebni intervju, 2017, 26. september).

Kot take so neredko in vsaj v določenih trenutkih podvržene izgubi siceršnje plastičnosti oziroma intenziviranju rigidnosti, ki jih spremljajo telesne emocije (prav tam, str. 169) in emocije *do* telesa oziroma partikularnih telesnih delov.

Ja, to mi je res pomembno, prsi so zame res del telesa, ki je meni najbolj disforičen, povzroča največ disforije, tako da ja, to mi je res pomembno. /.../ Ne vem, se mi zdi, da je to, se mi zdi, da je to en največji pokazatelj cis ženske. Mislim, saj vem, da je to ful ... ni lih politično korektno ali kaj [smeh], ampak v bistvu ja, prsi so nek simbol ženske, še zmeraj. In se mi zdi, da se po mojem, ne vem, ful imam občutek, da se trans ljudem na splošno, so prsi res tista neka stvar, ki jo ali ful hočeš ali nočeš, ker je res tisti najbolj, najbolj te izda ali pa najbolj te potrjuje, tako da ... na ta način (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Večjo afektivno obremenjenost specifičnih delov telesa, še posebej genitalij, lahko razberemo tudi pri Alex, ki mu je bil ob rojstvu pripisan moški spol, identificira pa se kot kvirspolna oseba. Genitalije so tiste, ki so v njegovem primeru izrazito afektivno obremenjene z gnusom, ki se razliva v gnus do svoje golote in golote drugih:

Ful ... sem zanimal obstoj spolnih organov, težko sem sploh bil v stiku sam s sabo, z drugimi, samo zelo velik gnus do golote, do lastne golote, do golote drugih, ki se do neke mere nadaljuje še danes. In ful ful ... težko sprejemanje genitalij nasploh in v bistvu kaj je iz tega izhajalo – kot ena disociativnost (Alex, osebni intervju, 2018, 15. april).

Ta afektivna obremenjenost je mestoma tako izrazita, da v določenih primerih vodi tudi v samopoškodovalne prakse z različnim razponom, od odtegovanja zdravniške pomoči, hrane,

socialnih stikov, pa tudi samopoškodovanja tistih delov telesa, ki so intenzivno družbeno spolno zaznamovani in ki »ne sovpadajo« s spolno identiteto akterke:

Ja, enkrat sem imela eno obdobje, ko je to, ko je ena disforija, mislim tako, veš, v smislu ... disforija tega, da nikoli ne bom mogla imeti nekega svojega zaželenega telesa, je kar trajalo, dobesedno mesece, in sem rabila precej podpore, in to se potem ne izraža samo na tako, na, ne vem, koliko recimo grem jaz ven, koliko se grem socializirat, ampak tudi na mojih dejanjih, recimo, kaj bom jedla, a bom sploh jedla. /.../ Tako da, ja, zelo je tako samouničevalno. Zelo je ... self-harm. Mogoče ne nujno, veš, v dejanskem poškodovanju telesa, ampak se kaže v drugih stvareh, kot recimo, da ne grem jest, da si onemogočam, recimo, dostop do zdravnice, nočem poklicati prijateljice ali pa kaj. V takem smislu. Je pa tudi prišlo do samopoškodb na telesu. Zaradi disforije, ja. Zlasti na delih telesa, veš, ko ti totalno grejo na živce, ker si misliš, da ne sovpadajo s tabo v nobenem smislu (Metka, osebni intervju, 2017, 26. september).

Poleg genitalij in prsnega koša, torej posamičnih primarnih in sekundarnih spolnih znakov, so s podobno afektivno obremenjenostjo označene tudi druge telesne značilnosti, konstituirane kot spolno pomenljive. Ena izmed njih je višina glasu, ki – podobno kot primarni in sekundarni spolni znaki, delujoči kot 'kulturne genitalije' (Bettcher, 2012) – poraja 'družbeno izdajstvo', tj. izdajstvo, ki obstoji kot tako le v relaciji z dominantnimi in doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, v katerih se nižja višina glasu percipira in klasificira kot moška, višja pa kot ženska:

Tudi moj glas me moti, ker načeloma pass-am quite well, samo ko spregovorim, je konec. In to mene zmoti. /.../ Ko pa pomislim na občutek, ko, ne vem, bo top surgery mimo in ko bom na hormonih in ko bom koga klical, me ne bojo spraševali, ali sem fant ali punca. /.../ Tudi vse večkrat si rečem, uno, omg, a moraš tako piskati, stari (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Mestoma je glas za akterko disforičen do te mere, da se ji zdi lažje biti nem, kar nakazuje v smer literalizacije metafore 'družbene utišanosti', ki jo primarno sicer obravnavamo kot odsotnost (enakih) možnosti in priložnosti govora z neko mero avtoritete, na tem mestu pa bi jo skorajda lahko obravnavale kot dobesedno utišanost:

Pa pri govorjenju, no. To mi je bilo zelo, zato sem tudi ful tih človek ratal. Ne vem, ker mi je bilo vedno neprijetno govoriti. Ni mi bil všeč moj glas. Že recimo v trgovini ali pa rečt hvala, ker vidim, da veliko ljudi šokira, ker ne pričakujejo tega, nekega visokega tona glasu. /.../ Včasih se mi tudi zdi – ne vem – lahko bi bil kar nem (Jaka, osebni intervju, 2018, 26. december).

Jakova zgornja pripovednakazuje, da ta 'nemost' deluje kot zanj lažja možnost zato, ker nemost ne izdaja. Ob odsotnosti govora kot takega telo z višino glasu, ki je previsoka za njemu ustrezno kategorizacijo kot spolno nebinarne osebe, ki je sicer lahko družbeno prepoznana kot moški, ne izdaja akterke oziroma ne 'razkriva' zanjo napačnega spola (torej spola, ki ji je bil pripisan ob rojstvu). Ta nemost, kot izpostavi Jaka, ne ostaja na ravni izogibanja interakcijam v določenih situacijah, temveč pomembno uokviruje njegovo vsakdanje življenje, ki 'postane tišje' – »zato sem



tudi ful tih človek ratal« – s tem ko je tudi glas tisti, ki ga je za relativno koherentnost telesnih shem in zaradi spolne zaznamovanosti njegove višine treba (čim bolj) izvreči.

Menstruacija v primerjavi z genitalijami in prsnim košem predstavlja telesno značilnost, ki je v grobem in – sodeč po pripovedih intervjuvanih oseb – disforična v manjši meri. Disforičnost menstruacije smo posredno obravnavale že pri Lex v relaciji s telesnimi spremembami (tj. izkušnja prva menstruacije), pri čemer velja omeniti tudi, da disforičnost menstruacije v njenem\_njegovem primeru ni ostala zamejena le na prvo izkušnjo, temveč jo\_ga v neki meri spremlja tudi danes, a predvsem s sekundarnimi telesnimi spremembami, ki se dogajajo vzporedno z menstruacijo (npr. občutljivost prsnega dela). V tem pogledu menstruacija zares deluje kot mesečni opomnik telesne strukturiranosti, družbeno kategorizirane kot ženske, torej kot opomnik neskladnosti med živetim telesom in telesom za druge:

In opažam, da se mi [ob menstruaciji] spolna disfорија ful zveča. Ker se mi zdi, da se ti itak telo malo ... ne na videz, ampak čutiš, da se ti spremeni, in imam ful, še večjo senzibilnost do kakršnihkoli dotikov in takrat ponavadi nimam binderja, ker me prav boli, in potem je še to en dodatek in ful ne vem, zakaj, ampak ful občutim, da imam boke, čeprav se zavedam, da nimam velikih bokov, ampak v tistem momentu ful dobim filing, fuck, ful se je vse razširilo in je po liniji Coca-Cole narejeno in mi je samo tako ... naj gre že čim prej mimo! /.../ Ampak s to menstro in s PMS-jem pa se to [spolna disfорија] tako zviša, da mi gre vse na živce. /.../ Ja, in spet te opomni, telo te opominja (Lex, osebni intervju, 2018, 27. maj).

V primeru spolne fluidnosti je spolna disfорија kompleksnejšega značaja, kar lahko razberemo iz Metkine pripovedi (osebni intervju, 2017, 25. september). Njena spolna identiteta namreč fluidno prehaja med žensko in aspolno identiteto. V prehajanju od aspolne identitete, ki je bolj razbremenjena teže inkorporiranih dispozicij zaradi odsotnosti obligacij 'biti na določen način' oziroma skriptiranj aspolne identitete (kot smo obravnavale že v petem poglavju), k ženski spolni identiteti, je spolna disfорија intenzivneje prisotna, medtem ko je prehajanje od ženske spolne identitete k aspolnosti neprimerljivo bolj razbremenjeno tovrstnih disfориčnih občutkov – takrat lahko obstaja, živi kot razbremenjena družbenih vpisovanj v njeno telo, kot neoznačena lutka, družbeno in spolno nevtralna utelešenost:

/.../ veš, ja, danes je totalno dan, ko sem ok s tem, da pride na plano moja ženska identiteta ali pa, in sem recimo tisti dan – potem ful občutim določene disfорије v smislu svojega telesa, kake imam nohte, koliko sem poraščena, koliko nimam lasov, koliko jih imam, koliko hočem biti videna kot to, kar sem. Medtem ko druge sem tako, ah, boli mene kurac za to, za te stvari, I don't give a fuck. Šla bom ven in bila ta zelo ... Veš, obstajajo tiste lutke, ki jih umetniki uporabljajo za te reference glede pozicij in tako, ki so zelo, nimajo las, nimajo obrvi, nimajo nič.

Telesne sheme lahko razširjeno obravnavamo tudi kot matrico, ki vključuje tudi telesno hexis, družbeno določene, uokvirjene tipe telesnega delovanja. V tem smislu lahko v primeru

transspolnih akterk in spolne disforije ugotovimo, da disforija ne zajame le odnosa do lastnega telesa oziroma delov telesa, temveč tudi telesno hexis, telesno delovanje in sam razpon delovanjskega polja. Disforični občutki, nesprejemajoč, odtujen odnos do svojega telesa, ki se v relaciji z akterko vzpostavlja kot vsaj v delu tuje, se tako manifestira tudi skozi delovanje telesa. Ker je spolno disforična telesna shema izoblikovana v diskrepanci oziroma konfliktu med živetim telesom in telesom za druge, tj. v konfliktu, usidranem v relacijskosti akterke, ta relacijskost zajame tudi delovanje tega, kar Leder (1990) imenuje 'ekstatično' telo, telo, ki posega 'navzven', telo, ki deluje v svetu.<sup>174</sup> Za ekstatično telo je značilno, da v svojem fokusu *na* – svet, v katerem deluje, objekte v njem – v funkcionalni ozadenjskosti izgine *od* (samo telo, ki omogoča tovrstno delovanje v svetu). V telesnem delovanju je razmerje med 'na' (*to*) in 'od' (*from*) takšnega značaja, da tisto, kar je poprej terjalo neposreden fokus ('na'), skozi habitualizacijo postane inkorporirano v 'od' (habitualiziranost telesnih praks, npr. ob inkorporaciji specifične veščine), velja pa tudi, da to, kar je v fokusu (svet, objekti), skozi relacije konstituira telesni 'od' oziroma, povedano drugače: »/S/vet, ki ga odkrijem, me vodi, da modificiram samo telo« (prav tam, str. 34). Disfunkcionalna prisotnost telesa, v katero Leder (prav tam) uvršča tudi tiste tipe, ki so družbeno proizvedeni, je tista, ki ne le predoči telo akterki, ko ga iztrga iz njegove ozadenjskosti, temveč ga tudi pomembno redefinira v relacijah v svetu in s svetom. Kot zapiše Leder (prav tam, str. 73) – sicer v povezavi z bolečino kot tipom disfunkcionalne prisotnosti telesa: »[Disfunkcionalna prisotnost] je ultimativno način biti-v-svetu. Kot taka bolečina reorganizira naš živeti prostor in čas, naše relacije z drugimi in z nami samimi« – bolečina je tista, ki poraja »motnjo v intencionalnem« (v fenomenološkem smislu), pa tudi »prostorsko-časovne omejitve« (prav tam, str. 73). Medtem ko smo motnjo v intencionalnem deloma že obravnavale zgoraj, skozi disforične občutke do lastnega telesa oziroma njegovih delov, se v tem primeru in v povezavi s telesno hexis osredotočamo na prostorsko-časovne omejitve oziroma zamejevanja delovanjskega polja in 'dometa' telesa v njegovem ekstatičnem poseganju navzven, v delovanju v svetu. Živeto telo je namreč v primeru spolne disforije do neke mere izpostavljeno tovrstnim motnjam intencionalnega, slednje pa pri nekaterih transspolnih akterkah zamejuje tudi njeno telesno hexis, kar lahko vidimo pri Jaki (osebni intervju, 2018, 26. december) na ravni habitualiziranih telesnih praks, s pomočjo katerih skuša prikrivati telesno strukturiranost, ki je z vidika družbenega prepoznana oziroma spolno zaznamovana kot 'ženska', z vidika Jake in njegove spolne identitete pa kot 'neprava', pri čemer

---

<sup>174</sup> Z ekstatičnim telesom Leder (1990, str. 21) obravnava paradoks prisotno-odsotnega telesa, torej telesa, ki je prisotno v odsotnosti, v gladkosti, 'funkcionalnosti' njegovega delovanja. Ekstatično v tem primeru poimenuje kot to, kar izstopa, *ek* (out) in *statis* (to stand) oziroma delovanje živetega telesa.

še posebej izpostavi prsni koš, ki ga skuša s habitualiziranim čepenjem čim bolj zakriti pred pogledi drugih, v katerih svoje telo uzira kot 'tuje':

*/.../ ne vem, tudi ta poškodba kolena je zato nastala, to mi je takrat tudi fizioterapevt povedal, ker se grdo držim, in grdo se držim, sem se začel držati zato, ker sem hotel skrivati, a ne, prsni koš, in je to vse bilo povezano s tem celim mojim well-beingom, me je ful omejevalo in bilo v bistvu tudi škodljivo zame.*

S položajem čepenja se telo v svoji materialnosti skrči, skupaj z njim pa tudi delovansko polje: utelešenost v praksi čepenja je takšnega značaja, da zajame čim manj prostora, obenem pa pred vdirajočimi pogledi drugih prikrije tiste telesne značilnosti, ki se v očeh drugih berejo kot legitimni indikatorji naturaliziranega spola oziroma spola, pripisanega ob rojstvu. To krčenje telesa pa ne zajame le konkretnih telesnih praks (npr. čepenje), temveč v delu tudi generalno akterkino delovanje, označeno s 'potuhnjenostjo', ki biti-v-svetu krči na neopazen, neviden »obzidni material«:

*Tako da ja, v bistvu sem se kar potuhnil. Tak obzidni material. Kar mogoče ni tako kul, da moram biti neka prihuljena oseba in izpasti, kot da sem nek ta shady ali pa ne vem, zahrbtna, skoraj. Ampak ne vem, se mi zdi, da mi je to ful olajšalo življenje, enostavno (Jaka, osebni intervju, 2018, 26. december).*

To krčenje telesa na čim manjše prostorske razsežnosti, tudi s pomočjo tipov telesnega oziroma akterkinega »obzidnega« delovanja, vzporedno z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, ki narekujejo, kakšno naj bo telo, prepoznano kot žensko, in kakšno naj bo telo, prepoznano kot moško, v primeru Alex (osebni intervju, 2018, 17. julij) ne zajame samo krčenja telesa v relaciji s prostorskimi dimenzijami, ki jih zaseda. Čeprav je krčenje telesa in zasedenih prostorskih razsežnosti prisotno tudi v naslednjem primeru, se v nasprotju z zgornjim primerom, ki uporablja samo telesno hexis v namen krčenja telesa, v spodnjem primeru krčenje telesa dosega s težanjem k destruktivnemu krčenju telesa kot takega:

*Am, ne vem, ful dolgo časa, sploh gimnazija in potem začetek študija, je bila neka disociacija, se pravi, prav ... velikokrat odklop telesa. Če se le da, zmeraj biti oblečen v preširoka oblačila ali pa v ženska oblačila. Se pravi, ful smešno, ali sem šel v tisto, da sem imel ful prevelike stvari – da se malo telo izgubi – hkrati pa sem imel hlače, skoraj zmeraj, od prijateljic ali pa z ženskih oddelkov ... pa takrat sem imel še zelo suhe dolge noge /.../ Pa ja, pri meni se je potem pojavila tudi motnja hranjenja zaradi tega. Tako da [smeh], kolikor je grozno, je bil to en način hendljanja, ker ful nisem po eni strani sprejemal moškosti in na drugi strani odraslosti, se pravi eno z drugim. In vsa muskulatura, mišice, in vsa širina in potem skozi anoreksijo hendlanje tega, da bi pač bil nekako čim bolj suh, čim bolj, spet, na tej meji, čim bolj zabrisan.*

Kot je razvidno iz zgornje pripovedi, Alex, ki mu je bil ob rojstvu pripisan moški spol, identificira pa se kot kvirspolna oseba, v skladu z dominantnimi shemami percepcij prepoznava to, kakšno naj bi bilo 'žensko telo': slednje naj bo suho, ozko in s specifično mišično strukturo.

V anoreksiji, označeni z diskrepanco med živetim telesom in telesom, kot ga zaznavajo in klasificirajo druge, se to, kar je potrebno za vzdrževanje (nepravega, za akterko) tujega telesa (prehrana ipd.), vzpostavi kot »abjektirano drugo«. Zavrnitev teh praks se za akterko kaže kot poskus vzpostavljanja življenja, razbremenjenega prej omenjene diskrepance, tudi po liniji tega, da se skuša partikularno strukturiranost telesa čim bolj približati kriterijem dominantnih shem percepcij in klasifikacij (ženskega spola, 'ženskega' telesa), čeprav so te prakse zavračanja vzdrževanja telesa pravzaprav in »paradokсно, afirmacija, utemeljena na negaciji življenja« (Weiss, 1999, str. 97). Podobne težnje h krčenju, prikrivanju, »obzidnosti« lahko obravnavamo tudi z izjavami Oli (osebni intervju, 2017, 12. oktober), le da se pri njej to nelagodje primarno navezuje na spolni izraz, preko tega pa tudi na samo kategorijo spola, ki naj bi jo udejanjala v skladu z njej pripadajočimi obligacijami. Oli, ki ji je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, trenutno pa je, kar se tiče spola, v procesu preizpraševanja, in ki svojo spolno identiteto občuti na fluiden način, tako opiše izkušnje fluidnosti in z njo povezane disforije s spolom, pripisanim ob rojstvu, oziroma z njegovimi obligacijami 'delanja' spola na družbeno določene načine:

Ali pa opazim, ne vem, da se čez dan moje počutje spremeni in sem, ne vem, zjutraj želela biti, pač da sem se bolj maskulino oblekla, in čez dan ali dobim kak trigger ali karkoli, da sproži to moje nelagodje, da pa ne želim biti več videna, da želim biti videna kot ženska, in je ful ... ne morem tako spremeniti. In ja, stres mi povzroča. /.../ Ne vem, ful opazim, da ful tiho postanem, če sem v kaki družbi, ful ne govorim ali pa, ne vem, ful se zapnem, zadrge gor, nekako se hočem skriti. /.../ Ja, se probam nekam umakniti, kolikor gre.

Zgornji citati intervjuvanih oseb v povezavi s telesno hexis, zaznamovano s spolno disforijo, izkazujejo, da se krčenje prostorskih razsežnosti telesa bodisi v smislu konkretnih telesnih praks (položaj čepenja kot habitualizirana drža, skrivanje spolnega izraza, zakrivanje telesa s prevelikimi oblačili), generaliziranega tipa delovanja (v smislu potuhnjenosti) ali pa konkretnih praks 'izničevanja' telesa – kot v Alexovem primeru anoreksija – vzpostavlja kot način poskusa stabiliziranja telesnih shem, (pretirano) destabiliziranih z diskrepanco med živetim telesom in telesom za druge, tj. destabiliziranih z živetim telesom, ki je za druge nevidno kot tako. Za intervjuvane osebe se kot bistvenega pomena za spoprijemanje s sedimentiranimi, v telo inkorporiranimi shemami percepcij in klasifikacij kaže samo prepoznanje občutenja telesa in odnosa do telesa kot spolne disforije. Namreč, sama resubjektivacija v identitetnem smislu je tista, ki navadno sledi že obstoječemu nelagodju s svojim spolno zaznamovanim telesom oziroma z njegovimi posamičnimi deli. Čeprav je mestoma disforičen odnos do telesa nekaj, kar precej predhodi samoprepoznavanju kot transspolne oziroma spolno nebinarne osebe, je spoznavanje s tem konceptom tisto, ki to nelagodje osmisli in ga uokviri, s tem pa akterko tudi opremi z boljšimi resursi za spoprijem z inkorporiranimi shemami percepcij in klasifikacij:

zaznavati in čutiti odklonilen, odtujen, z negativnimi afekti in nelagodjem nabit odnos do svojega telesa ter za to ne imeti vsaj približnega osmišljanja, je nekaj, kar akterki otežuje samoprepoznavanje, pa tudi poskuse preseganja tega nelagodja, saj se tovrstni odnos (tudi v različnih odnosih, vključno s seksualnimi) do neke mere normalizira oziroma 'doksificira' – »to pač pride zraven«:

Mislil, saj se mi zdi, da na nek način že celo življenje čutim disforijo, samo je nisem znal zagrabit. Nisem znal dati prsta na njo. Ampak jaz sem to pripisoval temu, da pač ne sprejemam svojega telesa, najstništvo in te fore, temu sem vse pripisoval. Kar itak, da je bilo tudi, samo ni pa bilo samo to. In sem dostikrat so se mi zdeli eni občutki običajni, pa niso bili. Tudi neki občutki neugodja ob seksu, se mi je zdelo, ja, to pač pride zraven, čeprav to ni res (Djuro, osebni intervju, 2017, 15. november).

Ob habitualizaciji tovrstnega odnosa do svojega telesa, zaznamovanega z nelagodjem, se vanj investira tudi jeza, osnovana na izdajstvu telesa, ki ne deluje na način, ki je skladen z akterkino še ne artikulirano spolno identiteto: »Ja, zaradi tega sem imela že takoj, takoj, ko se je začelo dogajati [socialna segregacija, osnovana na fizičnih spremembah], ful odpora. Od tu je prišla jeza in to. /.../ Potem pa tudi do mojega telesa, ker ni delalo tistega, kar jaz hočem« (Veronika, osebni intervju, 2018, 5. april). Tovrstno delovanje telesa, ki ni po volji akterke – »ni delalo tistega, kar jaz hočem« –, ni enako siceršnjemu recesivnemu značaju telesa, ki soobstaja z ekstatičnim (Leder, 1990). Medtem ko je recesivno telo označeno z »ne morem« (*I cannot*), je za ta tip družbeno proizvedene disfunkcionalne prisotnosti telesa – v tem primeru vzporedno s socialno segregacijo, ki se utemeljuje s fizičnimi spremembami, katerih družbena obteženost odtuja telo od akterke same – značilno, da je označeno z »ne morem več« (*I no longer can*) (prav tam, str. 81); poprejšnja funkcionalna odsotnost telesa je v takšnem 'izdajstvu' telesa, ki se spreminja na 'napačen' način, vsaj v delu otežena oziroma onemogočena. Termin 'spolna disforija' je v teh primerih nekaj, kar do določene mere omogoča refokusiranje iz samega telesa in njegove 'nepravosti', napačnosti, na družbene sheme, ki ta telesa vzpostavljajo kot takšna. Slednje pa ni, kot zapiše Bourdieu (2010b, str. viii), stvar enostavnih parodičnih performansov, »tako dragi[h] Judith Butler«, temveč prej stvar kontinuiranega urjenja telesa in zamikanja shem (samo)percepcij in (samo)klasifikacij (Bourdieu, 2000):

Ker včasih me je samo vse motilo, zdaj pa znam že malo razbrati, mislim, znam malo popredalčkat te filinge, kaj je disforija, kaj je to, da se ne sprejemam takega, kot sem, kaj je to, da, ne vem, mi je nekdo rekel, da ga to moti. Da znam ločiti te stvari. Da zdaj res čutim, kaj je disforija pa kaj je to, da pač ne sprejemam sebe, ker se mi zdi, da drugi pričakuje, da bi moral biti drugače. In ja, mislim, saj to je ongoing process, saj tega ne, saj itak se spreminjaš in potem so spet neki deli, ki jih zavržeš, neki deli, ki jih obdržiš, neki deli, ki jih, ne vem, ponovno obudiš, a veš (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Kljub prepoznavanju in osmišljanju svojega odnosa do telesa kot disforičnega tovrstno samoprepoznavanje akterke in njene relacije z lastnim telesom ne razbremeni teže afektov ter inkorporiranih shem percepcij in klasifikacij, ki telo – tudi skozi poglede drugih – kontinuirano konstituirajo kot specifično spolno zaznamovano telo, neskladno s spolno identiteto akterke. Pri spoprijemanju z inkorporiranimi shemami pa akterki niso na voljo le resursi, s pomočjo katerih se skuša te doksične sheme zamikati in destabilizirati, temveč tudi pripomočki, s katerimi se telesne sheme transspolnih akterk s spolno disforijo skušajo vzpostavljati kot bolj koherentne, torej pripomočki, s katerimi se poskuša zmanjševati diskrepanco med živetim telesom in telesom za druge in ki se primarno nanašajo na tiste telesne značilnosti, ki so družbeno najbolj spolno zaznamovane (genitalije, prsni koš). V te namene akterke uporabljajo različne pripomočke, od binderja oziroma drugih oblik povezovanja prsi do 'packinga' oziroma ustvarjanja videza mednožja s penisom (Koletnik, Grm in Gramc, 2015). Intervjuvane osebe izkušnje z binderjem opisujejo predvsem v stilu telesne celostnosti, ki jim jo ta omogoči in zaradi česar »ni poti nazaj«, saj vzpostavljajo relativno koherenco tam, kjer je sicer ni, tj. tam, kjer je specifični del telesa percipiran kot akterki tuj. S tega vidika binder (pa tudi druge prakse povezovanja prsi) omogočajo to, kar smo zgoraj poimenovali kot 'fantomsko izginotje', izginotje, ki zares ni realizirano oziroma materializirano, je pa s pomočjo pripomočkov občuteno kot tako:

In pač mi je en drug kolega rekel, da there's no way back, ko si ga daš gor, 'ma ne stari, ni panike'; but there is no way back, noo waaay back. Zaradi filinga, pač ne, ne moreš nazaj. Mislím, vsaj jaz, jaz res ne morem nazaj. Ker je, aaa, tako ti busta, meni tako busta samozavest, res, pa ja, saj rebra bolijo, pa ja, moram delati dihalne vaje, pa ja, včasih ne morem jesti, ne morem dihati, ne morem nič, ampak worthed! Worthed, res. Ker pač res ne morem nikamor brez tega ven. Res ne. Mislím, sicer čuvam, da ga nimam več kot 12 ur, ker to je res kriza pol že, pa si ga vsaj vmes kdaj za kake pol ure dol dam ali pa nekaj, samo drugače je pa hudič, res. Samo po drugi strani včasih bi kar spal v njem. Ful je weird. Ampak ja, vse bolj se zavedam, koliko si želim top surgery, ker ne vem, ko nimam binderja gor, pa pogledam svoje prsi – pa to ni moje. To ni moje. Kar nekaj, kaj to nekaj visi tu? Dobesedno, in jih tako 'poke-am', kot da so, ne vem, polž, kot da je nekaj, kar sploh ni del mojega telesa, ker jih sploh ne doživljam tako (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Skozi Djurovo pripoved lahko razberemo tudi pomen izkušnje tega, kar je sicer akterki s spolno disforijo v grobem odtegnjeno oziroma oteženo, tj. »samozavest« biti v telesu, in to kljub njegovi družbeni spolni zaznamovanosti. Tovrstne pripomočke lahko v tem kontekstu obravnavamo tudi kot 'proteze' – ne le podaljške telesa, temveč njegove sestavne dele, na ozadju katerih se konstituira takšna matrica telesnih shem, ki ne zapade prej omenjeni rigidizaciji partikularne telesne sheme. Binder je tisti, ki je inkorporiran v telesno shemo, v samo telesno strukturo, kljub temu da dolgotrajna uporaba, ki naj ne bi presegala neprekinjenih 12 ur, prinaša

tudi specifična nelagodja telesa (težave z dihanjem ipd.). Na tem mestu se lahko naslonimo na že zgoraj omenjeno Lederjevo (1990) distinkcijo med tematizacijami telesa 'splošnega' značaja. Četudi za tematizacijo telesa tovrstnega značaja velja, da se pozornost akterke usmeri na telo, med takim tipom tematizacije telesa in tematizacijo telesa, kot je vrinjeno v zavest in pozornost akterke v (družbeno proizvedeni) disfunkcionalni prisotnosti, obstaja pomembna distinkcija, saj ima drugi tip tematizacije telesa značaj zahteve, in ne 'izbirstnosti', pri čemer je ta zahteva (*telic demand*) takšna, da akterko spodbuja k določenemu cilju, ki je v primeru bolečine njena nevtralizacija oziroma odsotnost (prav tam, str. 77). V telesni shemi, označeni s spolno disforijo, je fizična bolečina, izhajajoča iz povezovanja prsi oziroma prsnega koša, bolečina sekundarnega pomena, saj se na njenem ozadju omogoča konstituiranje takšne telesne sheme, ki je v manjši meri kot sicer utemeljena na diskrepanci ter v konfliktu med živetim telesom in telesom za druge. Ob zahtevi po odpravi oziroma poskusu odprave družbeno disfunkcionalne prisotnosti je bolečina in zahteva po njeni odpravi potisnjena v ozadje. Del telesa (prsi oziroma prsni koš), ki je poprej izvržen iz telesne sheme, ko je konstituiran in živet kot akterki 'tuj' (njej nepripadajoč), je zdaj s pomočjo 'proteze' oziroma binderja, ki omogoča fantomsko izginotje enega izmed bolj spolno zaznamovanih delov telesa, inkorporiran nazaj v telesno shemo, a v njegovi modificirani, tj. spola razbremenjeni obliki. Podobne izkušnje opisuje tudi Lex (osebni intervju, 2018, 27. maj):

V [tujini] sem ga prvič poskusil gor, ker so imeli tam neke te materiale. Niso jih prodajali, na žalost, ampak so rekli, da kdor ga hoče imeti ta teden, naj ga ima, ker so bili to tisti binderji, ki grejo potem naprej zastonj k osebam. In si rečem, ok, why not. Malo me je bilo strah, ker kaj če mi bo preveč kul. In potem mi je bilo dejansko preveč kul in smo jih morali dati konec tedna dati nazaj, aaa, ne bi! Ampak ajde, imam srečo, ker imam ful mala prsa, tudi športni modrc pomaga, pa kakšna ohlapna majica. /.../ Zdaj pa v bistvu – nimam ga vedno gor, ker malo prekalkuliram, da ga nimam predolgo, ker ni kul. Pa v službi je tako, da ga imam, ampak ne vedno, ker je malo naporno. Ne vem, malo mi je naporno biti fizično aktiven z binderjem, ni isto kot če imaš športni modrc, zato ga včasih nimam. Ampak saj pravim, ni niti taka huda razlika na prvi pogled.

Kot je razvidno iz njegove njene pripovedi, prvo izkušnjo z binderjem spremlja strah pred tem, da bo uporaba binderja »preveč kul« v tem smislu, da se toliko naveže na to, kar ji mu binder omogoča (udobnost v svojem telesu in s svojim telesom, relativna odsotnost disforičnih občutkov), da je brez njega telo še izraziteje kot prej izpostavljeno nelagodju. Če je disforičnost določenih delov telesa toliko prisotna, da je v svojem nelagodju praktično habitualizirana in normalizirana, se to nelagodje vzpostavlja kot nekaj akterki domačega, tudi zaradi tega, ker ni druge pomembne izkušnje, ki bi izpostavila nenujnost tega poprej znanega, pričakovanega nelagodja. Binder tako deluje kot pripomoček, ki zamaje to skorajda domačnost spolne disforije in ki razpira drugačno linijo odnosa do lastnega telesa. Kljub temu binder za transspolne akterke

s spolno disforijo ne deluje nujno kot dokončni odgovor na spolno disforijo – deloma deluje predvsem kot 'nujni kompromis' v fazi čakanja na trajne in nepovratne modifikacije telesa (npr. rekonstrukcija prsi):

Ja, imam binder, drugače pa ... ne vem, včasih si naredim brado s pomočjo make-upa, pa lak za nohte, ampak to res občasno, ampak ja, binder je pa tista stvar, ki pa je res skoz prisotna, in zdaj ga imam že več kot eno leto in je že ful bogi, ampak ... Upam, da bom imel zgornjo operacijo kmalu. Ja, to mi je res pomembno, prsi so zame res del telesa, ki je meni najbolj disforičen, povzroča največ disforije, tako da, ja, to mi je res pomembno (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Pri tem velja izpostaviti, da je raba binderja oziroma tovarniško narejenega steznika zgolj eden izmed pripomočkov za povezovanje prsi. Drugi podobni pripomočki so npr. raba kompresijskega povoja, pa tudi športni nedrčki (Koletnik, Grm in Gramc, 2015). Jaka (osebni intervju, 2018, 26. december), ki sicer binderja ne uporablja, popisuje tudi svojo tehniko povezovanja prsi, ki je sicer ne uporablja redno, temveč izjemoma, tudi zaradi njegove partikularne – razmeroma spolno nevtralne – telesne strukturiranosti, kar se tiče sekundarnih spolnih znakov:

Ne, ker sem imel to srečo, da nimam tako zelo razvitih ženskih znakov. Čeprav se vseeno, ene parkrat, sploh poleti, ko so kratke majice, ampak tako, izjemoma. Aja, ja, pa iznašel sem nek kul način, a ga razložim? V bistvu z unim selotejpm belim sem si nekako tako, da so malo bolj gor stali in pač nipli niso bili tako. /.../ Ja, in celo tako minimalno, se ne vidi nič. Še kar učinkovito.

Tovrstne prakse povezovanja prsi so v grobem primerne predvsem za osebe, ki jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol. Za osebe, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol, se v relaciji s prsnim košem uporabljajo raznolike tehnike in pripomočki, npr. vložki za prsi, proteze, ki se ali nosijo v nedrčku ali pa so pritrjene na prsni koš (Koletnik, Grm in Gramc, 2015). Med intervjuvanimi osebami, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol, takšnih praks ni zaznati, deloma pa so prisotne tiste prakse spoprijemanja s telesom, obremenjenim z inkorporiranimi shemami percepcij in klasifikacij, ki akterko odtujujejo od telesa, o čemer pripoveduje na primer Alex (osebni intervju, 2018, 17. julij), ko opisuje svoje higienske prakse, v katerih je soočen z goloto svojega telesa, tj. z goloto, ki je – kot smo videle zgoraj – intenzivno afektivno obremenjena z gnusom in s katero se spoprijema z »odklopom«: »Pa na nivoju higiene je bilo po navadi tudi tako v kopalnici, da sem zmeraj šel v nek, v neko racionalizacijo in intelektualizacijo, se pravi, zmeraj biti v glavi, malo odklopiti, ko se tuširaš ... tako kot da ni čisto tvoje, kot da te ni čisto tam.« Na tem mestu se lahko za hip navežemo tudi na nelagodje, povezano s tipom medtelesne strukturiranosti v seksualnosti, ki je – na podoben način kot pri nekaterih spolno nebinarnih osebah – tisto, ki lahko mestoma in vsaj trenutno poraja določena



nelagodja, izhajajoča iz habitualiziranosti, doksičnosti medtelesne strukturiranosti seksualnosti, ki je prevladujoče spoj telesnosti, družbeno prepoznane kot moške in ženske v raznospolnem seksualnem odnosu. Seksualnost oziroma natančneje seksualne prakse se v tem primeru in predvsem na ravni anticipacij (potencialnega nelagodja) mestoma razkrijejo kot doksične na ravni telesne hexis – kako ustvarjati neheteroseksualni spolni odnos? –, kar je jasno razvidno iz spodnje pripovedi Kiki (osebni intervju, 2018, 4. junij):

*/.../ dejstvo je, da sem bila vajena seksualnosti z nekim telesom, ki ima neke specifične točke, na katere se fokusira tudi sam spolni odnos. In sem imela ta strah pred tem, da res ne bom vedela, kaj, kako se to [spolni odnos, ki ni s cisspolnim moškim] dela. /.../ Imela sem ta strah, da zares – ampak tak hecen strah je bil, tak napol – ali napol ozaveščen ali napol priznan, ker je bil mogoče toliko grozeč, ta možnost tega, da kaj če se mi slučajno zgodi, da ko zares pridemo do genitalij, da bom jaz totalno zamrznila. Ker tam ne bo tisto, kar sem se navadila pričakovati. In kaj, če se mi upre, kaj, če mi ne potegne?*

Poleg anticipacije nelagodja, izhajajočega iz diskrepance med že doživetim (heteroseksualnim) in pričakovanim novim (neheteroseksualnim) – »ker tam ne bo tisto, kar sem se navadila pričakovati« –, ki ga v zgornjem izseku obravnavamo na ravni konkretnih medtelesnih seksualnih praks, je v Kikijinem primeru ta nelagodnost, povezana s telesom druge, ki ni telo 'moške' strukturiranosti, prisotna tudi na ravni seksualnih fantazij. Skoznje se namreč telo druge osebe sestavlja na način, ki izrazito spolno zaznamovane dele – genitalije – izbriše, zamegli, podvrže nevidnosti – »blank, it was black« –, zato da se fantazije, neskladne s pričakovanim oziroma anticipiranim, z znanim in domačim, lažje spnejo z inkorporiranim že-doživetim:

*n tudi, recimo, kar se tiče fantazij in samozadovoljevanja, pa phone sexa and stuff, se mi zdi, da se je res na začetku, sploh preden je to bilo prvič, preden sva se prvič dale dol, da je bilo res tako – do mednožja je šlo, potem pa je bilo blank, it was black, in je potem fantazija drsela po drugih delih telesa, ki so bili manj zaznamovani po svoje, stegna, hrbet, roke, prsi še tudi, ajde, te genitalije pa se mi zdi, da zaradi tega, ker naj bi bile to, kar nas dela v spol, ta njihova skritost, to, česar pa res ne razkrivaš, medtem ko se lahko sončiš topless ali pa tudi če nimaš spodnjega dela kopalk, ko pa pride do seksa, je pa to vse tako in your face. In je to, se pravi, tvoja nestrejtnes je želja po tudi temu (Kiki, osebni intervju, 4. junij).*

Ob tem velja še izpostaviti, da takšnih nelagodij ne gre obravnavati kot vseprisotna pri seksualno nebinarnih osebah, ko gre za prve spolne izkušnje izven heteronormativnosti. Jana (osebni intervju, 2018, 18. april) namreč pripoveduje o svoji prvi spolni izkušnji z žensko, pri čemer med dejavniki, ki so olajšali in preprečili takšna potencialna nelagodja, omenja spoznavanje z istospolno seksualnostjo s pomočjo branja različnih virov:

*Ne [smeh], zato, ker mislim, da mi je ravno dejstvo, da sem najprej začela – jaz sem ful teoretična oseba in moram najprej stvari prebrati in razumeti in premisliti in analizirati in potem pride praksa. In sem ful stvari prebrala in o LGBT identitetah in o različnih privlačnostih in o razmerjih in o spolnosti in sem bila pripravljena! [smeh].*

Če se po tem kratkem ekskurzu o nelagodju, povezanem z medtelesno strukturiranostjo, vrnemo nazaj na nelagodje, ki se kaže kot nelagodje z lastnim telesom, kot je prisotno pri nekaterih spolno nebinarnih osebah, lahko dalje ugotavljamo, da je ena izmed potencialnih praks, ki podobno kot povezovanje prsi služi (zunanjemu) modificiranju telesne strukture, tudi t. i. 'packing' oziroma ustvarjanje videza mednožja s penisom z različnimi pripomočki, od z doma narejenimi vložki iz nogavic, s tovarniško izdelanimi vložki, pa tudi z dildom v spodnjem perilu ali z uporabo strap-ona (Koletnik, Grm in Gramc, 2015). Te prakse so med intervjuvanimi osebami redkejšje; o njih pripoveduje Djuro (osebni intervju, 2017, 10. november), ki izpostavi intersubjektivni značaj situacij, ki intenzivirajo njegovo potrebo po samoprezentaciji s partikularno telesno strukturiranostjo, ki vključuje mednožje s penisom (oziroma njegovim videzom) – ta potreba se namreč mestoma intenzivira v tistih, ko so poleg Djura prisotni cispolni heteroseksualni moški:

To sem v bistvu od septembra dalje. Parkrat, pa pač mi je ok, sam ta packer ni ok, ker ni prav primarno packer, ampak je ena druga zadeva in se tudi ne obnese dobro kot packer, ampak se kul počutim, načeloma. Sicer ne vedno, ampak so pa situacije – včasih se znajdem v kaki situaciji, ko bi pa ful želel, da bi ga imel. Ampak to je vedno takrat, ko je kak cis het zraven. Takrat mi ta potreba bolj – zaradi tega se tudi zavedam, da ni realno, da bi ga jaz rabil, ampak je bolj about the appearance.

O tem sicer pripoveduje tudi Aidan (osebni intervju, 2017, 17. oktober), ki spolno disforijo občuti v manjši meri. Njeno nelagodje s telesom niha skozi različna obdobja, a v grobem ni tako intenzivnega značaja kot pri zgoraj obravnavanih intervjuvanih osebah: »Ja, to absolutno, to spada v ta sklop tega, kar dam na svoje telo, sklop stvari, s katerimi preoblikujem svoje telo – binder, packing, vse te stvari.« V grobem lahko razločimo dva tipa modifikacij telesa v primeru spolno nebinarne identitete akterke, s pomočjo katerih se telo, kot je živeto, približa telesu, kot je percipirano s strani drugih, namreč 1) relativno nepovratne, tj. modifikacije telesa z medicinskimi intervencami (rekonstrukcija prsnega koša, hormonske terapije, rekonstrukcija genitalij), in 2) povratne (npr. spremembe na ravni spolnega izraza, uporaba binderja in drugih podobnih praks). Skozi pripoved Aidan (osebni intervju, 2017, 17. oktober) lahko rabo enih in/ali drugih praks v delu povežemo z intenzivnostjo občutene spolne disforije:

Ja, mislim, recimo v preteklosti vem, mislim, če bi bile določene druge oblike na mojem telesu možne, da ne bi bilo to, da ne bi jaz teh stvari doživljala kot precej velik poseg v svoje telo na fizični ravni, in je tudi povezan s tem prav ta občutek nepovratnosti. /.../ Ja, neke stvari so, ki v bistvu se zmeraj znova pojavljajo in zmeraj je neka želja prisotna oziroma neko spraševanje, kaj je morebitna možnost tega, kako bi pač neke moje želje zadovoljila, ampak nikoli mi niso bile te disforije oziroma nikoli niso bile te želje tako močne, da bi se, da bi šle, da bi dejansko na kakršen koli način tako bolj konkretno posegla v svoje telo. Mi tudi pripomočki, s katerimi lahko preobrazim svoje telo, so mi čisto zadosti, tudi zato, ker se res spreminjajo te stvari.

Ko je torej spolna disforija občutena blažje, manj intenzivno in ko nepopolnoma zajame celoten odnos akterke do svojega telesa, torej ko je stvar (redkejših) obdobj, potem so povratne spremembe – modifikacije spolnega izraza, uporaba binderja, packinga, preigravanje s frizuro oziroma dolžino las in podobno – tiste, ki omogočajo konstituiranje relativno koherentnih in plastičnih telesnih shem. V primeru bolj intenzivne, pa tudi pogostejše občutene spolne disforije pa so nepovratne spremembe tiste, ki bi potencialno omogočale konstituiranje takšnih telesnih shem, ki niso močno označene in zaznamovane s konfliktom, antagonizmom med telesom, kot ga živi akterka, in telesom, kot je družbeno – spolno – obteženo:

In če mi bojo moški zaimki postali udobni, če mi bo misel na tranzicijo postala udobna, kaj to pomeni zame, kaj to pomeni za moje življenje? In to je mene bremsalo, skoz, skoz. Še zdaj me, iskreno. Mislim, zdaj pa sem se lih odločil, da grem v tranzicijo in sem se razkril doma in sta mi starša pač rekla, da me bosta pač praktično ven vrgla, če se odločim za tranzicijo, preden dokončam faks, najdem službo, stanovanje. Torej, da naj počakam še pet let. Ko si raje dam zdajle metek v glavo, kot pa da še pet let čakam. In pač, ja, je scary, ful je scary, res je scary. Je pa tudi nek filing svobode (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Kot je razvidno iz Djurove pripovedi, pa tudi iz pripovedi Lex zgoraj, je preizkušanje različnih praks modificiranja telesa prepleteno s strahom pred tem, da se te prakse občutijo kot »udobne«, oziroma pred implikacijami tega za življenje osebe. Namreč, če je odnos akterke do svojega telesa označen s skorajda 'normaliziranim' nelagodjem, tj. nelagodjem kot sestavnim delom orientiranosti do svojega telesa, pa tudi – kot smo videle skozi obravnavo delovanjskega polja – orientiranosti s svojim telesom, potem so izkušnje, ki to 'normalizacijo' presegajo oziroma ki jo konstituirajo kot nenujno, nenezigibno, tiste, ki razpirajo horizont možnega, misljlivega, akterki dosegljivega, in to 'družbeni usodi' navkljub. Prepoznava te nenujnosti skozi prakse modifikacij telesa, ki razkriva to, da akterkina utelešenost ni docela in dokončno obsojena na nelagodje oziroma spolno disforijo, je tista, ki razpre horizont možnega s tem, ko se osvobodi od tako vzpostavljene in poprej percipirane fatalistične družbene kategorizacije, s tem pa odpre horizont svobode *za*, ki je ravno zaradi podajanja na poti, ki niso enake družbeno pričakovanim, celo zahtevanim, označena z ambivalenco strahu in svobode, strahu v na novo 'odkriti' svobodi:

In pač res ni, en kup enih vprašanj je, en kup enih dilem, pa tudi, a veš, to, da ti sebe redefiniraš, kako se boš definiral? Kaj hočeš biti? Kdo hočeš biti? Po eni strani je ful neka svoboda v tem, da se na nek način lahko odločiš, kako boš na novo zaživel, samo po drugi strani pa je tako – kaj the fuck pa sem? Kaj the fuck pa hočem biti? Ker pač ne veš, pizda. /.../ Vedno so ljudje nekaj pričakovali od tebe, pa si se nekako ravnal po tem. Zdaj greš pa sam. In je pač, res je scary. Samo je pa vredno. Definitivno. Tiste ta pomembne stvari niso nikoli lahke. Itak, če ne greš čez blato, ne bom nikamor prišel (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Nekatere druge intervjuvane osebe pa obenem prepoznavajo možnost tovrstnih modifikacij telesa (kot materialnosti), ki bi trajno in nepovratno zamaknile družbeno oziroma spolno

obteženost partikularne strukturiranosti telesa, a se zanje ne odločijo iz različnih razlogov, med drugim tudi zaradi težavnosti celotnega procesa medicinske obravnave, ki jo ti posegi v materialnost telesa predvidevajo in terjajo:

Včasih sem to ful hotela, ampak zdaj ne več. Včasih sem ful hotela iti čez tranzicijo, ampak nisem imela ne socialne podpore, se pravi starševske podpore, nisem se gibala v takih krogih, da bi to prepoznavali kot neko možnost, ja, niti, veš, nimam niti te miselne moči, da bi lahko šla čez to. Skratka, zelo enih takih socioloških, psiholoških, ekonomskih razlogov, zakaj nisem šla v to. /.../ Že to, veš, čez koliko zdravnikov moraš iti, čez koliko psiholoških testov, čez koliko družbenih testov moraš iti, like, ne želim si tega napora in tudi nisem zmožna tega napora trenutno v moji situaciji. Že itak se spopadam z, ne vem, s svojimi mentalnimi težavami, boleznimi, da bi zdaj morala it še čez te preizkuse, teste, like kljukica, ne, ne. /.../ Mogoče bi mi bile stvari enostavnejše v smislu, mogoče bi doživljala manj disforije, mogoče bi, ampak se mi ne zdi toliko pomembno in toliko vredno, da bi zdaj to šla to čez (Metka, osebni intervju, 2017, 25. september).

Pri nekaterih drugih se kljub želji po tovrstnih praksah slednje ne realizira zaradi nemožnosti takšne modifikacije telesa, ki bi omogočila relativno skladnost strukturiranosti telesa z družbenimi shemami percepcij in klasifikacij na način, ki ne dopušča nobenega dvoma o spolni zaznamovanosti telesa. V delu lahko slednje razberemo zgoraj pri Jaki, pri katerem tranzicija in modifikacije telesa niso (več) zaželeni zaradi tega, ker so telesne spremembe v obdobju najstništva njegovo telo že zaznamovale na način, ki onemogoča skladnost materialnosti telesa in Jakove (relacijske) samopercepcije, razvidne skozi primerjavo svoje telesne višine in višine drugih moških članov družine. Ta nepopolnost oziroma 'vmesnost' med strukturiranostjo telesnosti, družbeno zaznane kot moške *ali* ženske, je tista, ki je za te akterke doživeta kot takšna, da kljub določenim telesnim modifikacijam kontinuirano izdaja akterko. Tako telo s svojo 'vmesnostjo' navzven izdaja družbeno kategorizacijo spola, ki je akterki je bil pripisan ob rojstvu: na ozadju telesne višine, ki je nižja od pričakovane glede na telesno višino moških članov družine, ne more 'biti moški'. Jaka (osebni intervju, 2018, 26. december) tako razvija svojo pripoved o odločitvi proti tranziciji, ki ji sicer v nadaljevanju dodaja tudi druge razloge v smeri tega, da iz feminističnih razlogov v družbi ne želi biti tisti, ki je – kot moški oziroma oseba, družbeno prepoznana kot moški – pozicioniran na privilegirani poziciji:

Ja, ko bi se lahko dejansko v celoti razvil, tudi višji bi bil, ker, ne vem, moj oče je zelo zelo visok in sem bil prepričan, da bom visok kot moj oče, preden se je to ustavilo. In če bi bil fant, bi, ne vem, pa saj je ful ena banalnost, pa zdaj mogoče me ne bi, ampak vem, da bi me včasih to zelo zmotilo.

Pri nekaterih drugih osebah se tovrstnim razlogom vsaj delne neskladnosti med strukturiranostjo telesa in družbenimi shemami percepcij in klasifikacij, torej zaradi že v najstništvu spremenjenega telesa na način, ki utrjuje ob rojstvu pripisano klasifikacijo spola, dodaja tudi razloge, ki transspolno življenje neposredno izpostavijo kot življenje, ki ga je 'težje'

živeti: »Ja, ne, sploh si nisem upal pomisliti na to [tranzicijo], ker to zame ni bila opcija – ker sem preveč vpet v to, kako bi potem deloval znotraj družbe, in je to preveč ... preveč je zaničevanj, jaz sam s sabo, sem začutil, da tudi če bi šel v to, da to ne bi rešilo konflikta, ki ga imam sam s sabo v glavi« (Alex, osebni intervju, 2018, 15. april). Skozi Alexovo pripoved se ob telesnih modifikacijah bolj ali manj (ne)povratnega značaja, ki jih obravnavamo zgoraj, nakazuje še tretja strategija poskusa razreševanja nelagodja med telesno materialnostjo, kategorizirano kot moško ali žensko, in živetim telesom akterke, tj. poskus sprijaznjenja s telesno materialnostjo, kakršna je:

Tako da ena od zelo velikih razrešitev, do katere bova itak verjetno prišla do nje, je to, da za razliko od marsikaterih ljudi, ki imajo težave s spolno identiteto, sem jaz se nekako prisilil in sprijaznil razumeti svoje telo takega, kot ga imam. /.../ In tudi družbeno bi potem izgubil veliko odnosov in samega sebe in tudi vem, da kolikor bi lahko potem dobil neko potrditev, je ful neumno, ker mi čisto ustreza biti moški v družbeni vlogi, ampak znotraj tega intimnega prostora mi v bistvu manjka ta ženska plat telesa, tako da sem rekel ... tako malo prerazumno, preveč razumno, sem si rekel, glej, vsega pa tudi ne moreš imeti in treba se je sprijazniti s stvarmi. Kakor mi je kdaj še zmeraj težko in ne razumem kakšne stvari, živim življenje in vsi imamo svoje težave, vsi imamo svoje travme, svoje zgodbe, in sem si rekel, glej, vsi imamo svoje zgodbe in moram graditi okoli tega. Tako sem nekako razrešil to (Alex, osebni intervju, 2018, 15. april).

Slednje lahko razumemo tudi kot prepoznavo 'teže' družbene obsodbe, ki je na ozadju inkorporiranih shem percepcij in klasifikacij, vključno s tistimi, ki naslavljajo telo oziroma njegovo strukturiranost v binarnih klasifikacijah (moško ali žensko telo), vzpostavljena kot 'pretežka', prepoznana kot takšna, kot se vzpostavlja, torej fatalistična ali v sami kategoriji, ki jo družbena sodba pripiše (spol, pripisan ob rojstvu), ali v posledicah upiranja oziroma re-kategoriziranja, torej v ceni, ki jo družba izterja za ugovor sodbi: ker potrditev svoje spolne identitete zahteva preveč zaničevanj in izgubljenih odnosov, se odnos s telesno materialnostjo, ki ni skladna z akterkino identiteto, izpelje v poskus sprijaznjenja z dano kategorijo in telesom, s sprejemanjem telesa kljub njegovi spolno zaznamovani strukturiranosti: »Torej, imel sem obdobje, ko sem, ki je bilo sicer krajše, v smislu eno leto, ko sem se bolj spraševal o svoji transspolnosti, in to obdobje se je nekako zaključilo s to neko željo, torej da se ... da sprejemam svoje telo in z njim delujem« (Mladen, osebni intervju, 2018, 11. januar).

Zgoraj izpostavljamo, da občutenja spolne disforije ne moremo obravnavati kot pogoj oziroma kriterij 'legitimne transspolnosti', čeprav se mestoma – in kot bomo videle v nadaljevanju, v poglavju o misrekogniciji – vzpostavlja kot tako. Nekatere transspolne akterke oziroma spolno nebinarne akterke namreč nelagodja s svojim telesom ne občutijo oziroma ga občutijo v

neprimerljivo manjši meri. Ob tem se lahko naslonimo na pripoved Nike (osebni intervju, 2017, 13. november):

Vse to spolno stereotipiziranje – ženske so takšne, blablabla – me frustrira, me jezi, me prizadene, ampak ne zato, ker bi jaz imela te znake, ampak na splošno, ker se to dogaja. Ne zdaj, da bi to samo mene osebno motilo v smislu, zdaj imam pa prsi, to pomeni, da drugi mislijo, da sem ženska, se pravi, mislijo, da sem takšna in takšna – moti me na splošno to stereotipiziranje, moški so takšni, ženske so takšne, nimam pa problema s tem, kakšno je moje telo. Tako da ne, ne vidim problem v telesu, vidim problem v tem, kako ljudje dojemajo telesa, takšna, moje in meni podobna.

Nika izpostavi, da ne čuti nelagodja ali problema s samo partikularno strukturiranostjo svojega telesa, temveč kvečjemu s tem, kaj ta strukturiranost pomeni z vidika družbene percepcije in klasifikacije njenega telesa oziroma nje same, tj. stereotipiziranje in družbeno vzpostavljena, a naturalizirana pričakovanja, speta z materialnostjo telesa, vzpostavljeno kot legitimno podlago tovrstnim družbenim pričakovanjem. V primerjavi z zgoraj obravnavanimi izseki se v tem primeru torej akterkin odnos s telesom učinkovito razbremeni družbene teže sodbe tega, kaj pomeni imeti telo določene strukturiranosti za obligacije 'biti na določen način': »/M/oški so takšni, ženske so takšne.« Podobno lahko razberemo tudi iz pripovedi Virginie (osebni intervju, 2017, 13. september):

Kar se tiče tega mojega telesa, se počutim v redu v njem, v smislu tega, ok, imam takšno telo, kot ga imam, te spolne primarne karakteristike, se pa ne identificiram s tem, z njimi, v smislu, da moje genitalije določajo mojo spolno identiteto. /.../ Najlažje bi rekel tako, da karkoli se mojemu telesu pripisuje glede na izgled, je to še vedno moje telo, in to, kar ti misliš, ali pa to, kakor ti dojemáš, ja, ima nek vpliv name, ampak v končni fazi sem pa jaz tisti, ki ga imam, ki z njim delujem, ki z njim nekaj prakticiram, tako da bi rekel, da v končni fazi sem še vedno jaz tista, ki nekaj udejanjam, ki nekaj delam. /.../ Da to, da imam penis, penis označuje ne moje moškosti ne moje ženskosti, možatosti. Je organ, ki ga uporabljam za izločanje ali v nekaterih primerih tudi za spolne prakse /.../.

Podobno je razvidno tudi iz intervjuja s Sašo (osebni intervju, 2018, 22. januar):

Meni ... zelo zelo redko. Mislim, da tako [smeh] – večinoma, da to, kar mi je neudobno glede spola, je samo tako, kako me svet vidi in naslavlja. Bolj kot to, glede sama sebe in svojega telesa. Tako, včasih si želim, da ne bi imela prsi, ampak ja, ni ful tako močen ali pa stalen občutek. Glede tega sem tako, imam ful srečo, no. Res. Tudi ne doživljam svojega telesa kot ospoljenega, sama pri sebi.

Iz pripovedi je razvidno, da prepoznanje družbene arbitrarnosti matrice partikularne strukturiranosti telesa in kategorije spola, skupaj z njenimi obligacijami (biti spol na določen način), določene akterke razbremeni te matrice. Genitalije niso (več) tiste, ki družbeno določajo spol: penis postane organ za opravljanje in zadovoljevanje določenih potreb (in želja). Na tem mestu se odpira vprašanje, kaj je tisto, kar nekaterim akterkam omogoča takšno razbremenitev družbeno prevladujočih shem percepcij in klasifikacij. Čeprav nam izbrana metoda

raziskovanja tega dela, poglobljeni intervju, v tem kontekstu daje nekatere uvide in poglobitve, težko oblikujemo sklepe na podlagi pridobljenih empiričnih podatkov, lahko pa nakažemo linije, v katerih se izrisujejo potencialno pomenljive in pomembne razlike med akterkami, ki spolno disforijo občutijo na bolj intenziven način, ter akterkami, ki sheme percepcij in klasifikacij učinkovito zamaknejo, tako da jih pravzaprav razvrednotijo kot kakorkoli signifikatne. Namreč, kot opazamo v zadnjih primerih, se v odnos s telesom učinkovito inkorporira prepoznanje, da so družbene sheme tiste, ki v primeru transspolne utelešenosti porajajo razkol oziroma neskladnost med strukturiranostjo telesa in spolno identiteto ter družbeno percepcijo in klasifikacijo – »kako me svet vidi in naslavlja« (Saša, osebni intervju, 2018, 22. januar) –, naturaliziranima na podlagi telesne materialnosti, investirane z 'morfološki' tendencami. Potencialna razlaga tega zamika, ki ga težko mislimo 'butlerijansko', kot nekaj 'razteženega', stvar racionalnega, zavestnega premika, napol znanstvenega in enkratnega uvida v razmerje med družbenim in telesnim, je v samem formiranju dispozicij skupaj s shemami percepcij in klasifikacij, ki so manj ostrega značaja, oziroma dispozicij, ki so v izhodišču formirane na način, ki dopušča več prostora možnega, tega, kar je konstituirano kot dovoljeno, pričakovano, želeno in dosegljivo, pa tudi preživljivo. Odsotnost spolne disforije je sicer značilna tudi za Jagodo (osebni intervju, 2018, 15. marec) – če občuti nelagodje s svojim telesom, je to nelagodje – po njeni pripovedi sodeč – nepovezano s spolno identiteto:

Včasih si želim, da bi drugače zgledala, ampak ni pa ... sem imela tudi tako mogoče ene par momentov, ko mi prav ni bilo všeč ali pa me je motilo, kako izgledam, ampak ne vem, koliko je to povezano s tem spolnim izrazom in koliko samo s tem, da ... v bistvu z mojo osebno, z mojim osebnim dožemanjem mojega telesa kot dela mene in to, da mi pač ni bilo všeč izven konteksta spolnega izraza. Drugače pa mi je kar kul. Nisem nikoli imela neke ful disforije glede svojih genitalij ali pa oblike telesa, to me ni nikoli tako zelo motilo. Včasih mi je bilo nevtralnno, včasih mi je bilo malo bolj kul.

Tako za Jagodo kot tudi za Niko in Sašo na podlagi empiričnih ugotovitev v povezavi z opomenjanjem spolne identitete ter z izkušnjami s praksami discipliniranja, z bolj ali manj (ne)posrednimi in disciplinirajočimi klici k redu že v prejšnjem poglavju in s pomočjo vzpostavljenih distinkcij med svobodo *od* – in svobodo *za* – ugotavljamo, da so v primeru prevladujočega načela svobode *za* dispozicije ohlapnejšega značaja, kar akterki omogoča lažje preigravanje, pa tudi distanciranje od obligacij 'biti na določen način', medtem ko so v primeru prevladujočega načela *svobode od* dispozicije strožje formirane, kar tudi otežuje distanciranje oziroma 'osvobajanje' od obligacij, ki pritičejo pripisanim kategorijam oziroma kot v povezavi s primarnim in sekundarnim habitusom ter njunim razmerjem zapiše Wacquant (2014a, str. 8):

»Večja kot je razdalja, težje je 'vajeništvo' [*traineeship*], in večje kot so razlike in trenja med zaporednimi plastmi shemate, manj integrirana je iz njih izhajajoča dispozicionalna formiranost.« Empirični podatki, ki bi jih veljalo še poglobiti in dodatno raziskovati skozi analize življenjskih potekov, torej nakazujejo, da so v primerih primarne socializacije, ki je bolj spolno nevtralnega značaja in ki kot taka konstituira širši razpon oziroma horizont dosegljivega in možnega, spolno zaznamovane dispozicije, inkorporirane v telo akterke, takšne, da v okviru tendence k intertnosti habitusa lažje vpenjajo tudi takšne izkušnje, ki so sicer – družbeno gledano – marginalizirane in patologizirane oziroma 'deviantne' kot del njim 'že-domačega' oziroma bolj domačega. V izogib determinističnemu branju življenjskih potekov kot povsem odvisnih od dispozicij, formiranih v obdobju primarne socializacije, tj. od primarnega habitusa, kar se mestoma očita tudi Bourdieuju, nas v nadaljevanju podrobneje zanimajo resursi, s pomočjo katerih lahko akterka na ravni praks delovanja kot tudi na ravni (dis)identitetnih praks praktično 'reflektira' zamejujoč, predvsem pa nenujen značaj tega, kar je vzpostavljeno kot neizogibno, torej spolna in seksualna nebinarnost. V tem podpoglavju smo se osredotočale na spolno nebinarne osebe, in sicer predvsem zaradi pomena telesnosti, instrumentalizirane kot 'naravna' utemeljitev spolno binarnega reda, v nadaljevanju, pri vprašanju resursov, pa se bomo najprej osredotočile na seksualno nebinarne osebe, zaključile pa s spolno nebinarnimi.

### **7.1 Preseganje načela homofilije: odnosne dimenzije in drugi dejavniki rekonfiguriranja shem percepcij in klasificiranja**

Bourdieu v delu *Sociologija kot politika* (2003, str. 81; tudi 1985) izpostavlja relacijski način obravnavanja družbene realnosti, ki naj zavzame mesto sicer prevladujoče substancialnega obravnavanja, pri čemer obenem izpostavi tudi, da ima v mislih predvsem objektivne relacije, torej relacije oziroma razmerja med položaji, kar Wacquant (1992b, str. 15) poimenuje metodološki relacionizem, ki ga zoperstavi metodološkemu monizmu. Bistvenega pomena je način, na katerega Bourdieu (tudi skupaj z Wacquantom, 1992, str. 113–114) vzpostavlja razmerje med t. i. objektivnimi in empiričnimi relacijami oziroma mrežami. Namreč, Bourdieu in Wacquant (prav tam) zapišeta, da so objektivne relacije (med pozicijami, določenimi z distribucijo specifičnih tipov kapitala) tiste, ki sovzpostavljajo tudi empirične, niso pa njim enake: vsebujejo 'presežke', ki so nevidni simbolnemu interakcionizmu (in analizam omrežij), ko slednje žrtvujejo objektivne relacije v zameno za preučevanje empiričnih. Ti presežki so tisti, ki pogojujejo možnosti in nemožnosti vzpostavljanja teh empiričnih relacij in povezav med akterkami: »R/esnica interakcije ni nikoli vsa v interakciji, kakršna se ponuja opazovanju«



(Bourdieu, 2003, str. 82), saj so te interakcije, empirične relacije, družbeno obtežene, torej zaznamovane z družbenimi pozicijami, ki jih akterka zaseda. Bourdieu na tem mestu opozarja, da lahko v tem pogledu družbeni prostor primerjamo z geografskim prostorom, razčlenjenim na regije: enako kot je geografski prostor prepreden z raznimi ločnicami in zamejevanji, lahko tudi v družbenem prostoru opazimo tendence k segregacijam, tako da »se ljudje, ki so si blizu v družbenem prostoru, navadno znajdejo blizu – po lastni izbiri ali po sili razmer – tudi v geografskem prostoru« (prav tam, str. 82); primerjava družbenega in geografskega, fizičnega prostora, kot opozarja tudi Bourdieu, pa drži le pogojno, saj se v fizičnem prostoru neizogibno srečujejo in vstopajo v interakcije akterke raznolikih družbenih pozicij. Pri obravnavi metodološkega relacionizma je ključno njegovo opozorilo v povezavi z nemogućnostjo redukcije objektivnih razmerij na neposredne interakcije med akterkami (Bourdieu, 1985, str. 724): »O/bjektivna razmerja moči [ki] se vsiljujejo vsem, ki vstopajo v polje in ki jih ni moč reducirati na namene individualnih akterk niti na neposredne interakcije med akterkami.« Slednje lahko beremo vsaj na dva načina, pri čemer je prvi izmed njiju strožje v bourdieujevski liniji poudarjanja relacijskosti v smislu razmerij med družbenimi pozicijami, drugi pa sledi do Bourdieuja in njegove analize pomena intersubjektivnosti oziroma empiričnih relacij za formiranje in rekonfiguriranje habitusa kritičnim izpeljavam. Vzporejanje ene in druge linije odpre dve vprašanji, ki jih Bourdieu prehitro odpravi, namreč, 1) ali študije empiričnih relacij, interakcij med akterkami neizogibno implicirajo družbeno raztežen pristop k preučevanju empiričnih relacij: »Interakcije, ki prinašajo empirističnim dispozicijam takojšnje zadovoljstvo /.../, prikrivajo strukture, ki se tukaj realizirajo. To je eden izmed primerov, ko vidno, tisto, kar je neposredno dano, prikriva nevidno, ki ga določa« (Bourdieu, 2003, str. 82); oziroma: Ali je mogoče preučevati empirične relacije na način, ki upošteva njihovo pogojenost z objektivnimi strukturami? Pa tudi 2) če s pomočjo Bourdieuja predpostavimo, da so te empirične interakcije bistvenega pomena za formiranje habitusa oziroma dispozicij, kot je razvidno tudi skozi njegovo obravnavo oblikovanja primarnega habitusa, mikropedagoških praks in klicev k redu s strani družbenega okolja, ki jih v povezavi z empiričnim materialom podrobneje obravnavamo v prejšnjem poglavju – kako misliti njihovo težo tudi v primeru zamikanja dispozicij in subjektivnih shem zaznavanja in klasificiranja (gl. tudi Perger, 2017)?

V povezavi z obema vprašanjema se lahko naslonimo na Bottero (2005), ki interakcije med akterkami obravnava kot konstitutivne za družbeno stratifikacijo oziroma (družbena, objektivna) razmerja moči, pri čemer se naslanja tudi na Bourdieuja in njegovo načelo homofilije, pri tem pa – podobno kot Bourdieu (gl. zgoraj) – različne tipe razmerij oziroma

relacij med samimi akterkami, vključno z intimnimi (prijateljstva, intimnopartnerska razmerja ipd.), obravnava kot družbeno obtežene. Podoben način sicer zasledimo tudi pri Bourdieuju – tako v *Sociologiji kot politiki* (2003, str. 83) kot tudi v *The bachelors' ball* (2008c), v katerih se v povezavi z omenjenimi razmerji naslanja na t. i. 'afinitete habitusa', tj. simpatije in antipatije, ki nakazujejo realizacijo 'razreda na papirju' v realne skupine (2003) in v katerih (redke) preboje tovrstnih objektivnih pogojevanj (npr. v primeru sklenitve zakonske zveze med revno in bogato osebo, o čemer priča tudi njegova bearska študija) pojmuje predvsem kot minimalno stopnjo naključnosti, nujno za reproduciranje »misrekognicije vnaprej vzpostavljene harmonije in za transfiguracijo usode v svobodo izbire« (2008c, str. 158). Skratka, bourdieujevsko se ti preboji in prelomi v anticipiranem, v pretvarjanju *amor fati* v naklonjeno ljubezen (prav tam), obravnavajo ne kot izjeme, ki potrjujejo pravilo, temveč kot izjeme, na ozadju katerih to pravilo utrjuje lastno nevidnost s tem, ko ustvarja pogoje, na ozadju katerih je pravilo napačno prepoznano kot 'svobodna izbira'. Podobno delovanje načela homofilije – 'gliha vkup štrih' (*birds of a feather*) – dokazujejo tudi druge študije, od Blauove (1956), ki je eden izmed zgodnejših raziskovalcev pričujoče teme in ki na primeru družbene mobilnosti obravnava pomen empiričnih relacij za integracijo v tiste mreže oziroma vezi, ki pritičejo zdaj spremenjeni družbeni poziciji, do študije McPherson, Smith-Lovin in Cook (2001), ki homofilijo preučujejo z vidika različnih družbenih kategorij (rasna in etnična pripadnost, spol, starost, izobrazba, zaposlitev in družbeni oziroma družbenoekonomski razred), pa tudi z vidika t. i. vrednotne dimenzije homofilije (tj. na ozadju vrednot, prepričanj, aspiracij). V nasprotju z Bourdieuevim izpostavljanjem pomena načela homofilije in homogamije (intimnopartnerskih razmerij med podobno družbeno pozicioniranimi akterkami) W. Bottero (2005) poudarja, da načela homofilije ne gre precenjevati, saj socialna mreža akterk ni docela homogena. Medtem ko Bourdieu slednje prepoznava zgolj v mimobežnem zapisu – »ljudje, ki so si zelo daleč v družbenem prostoru, [se] lahko v fizičnem prostoru vsaj na kratko in občasno srečujejo in vstopajo v interakcije« (2003, str. 82) – W. Bottero, skupaj s Crossleyjem (2011; tudi Crossley in Bottero, 2014), opozarja, da interakcije niso zgolj praktična manifestacija in realizacija objektivnih struktur, tj. niso zgolj oblikovane s habitusom, formiranim v relaciji z objektivnimi strukturami, temveč slednjega tudi oblikujejo: »/K/onkretne relacije in interakcije oblikujejo in so oblikovane s habitusom« (2011, str. 102; tudi v Crossley, 2014), tj. podobnost življenjskih stilov, kot jih obravnava v delu *Distinction* (Bourdieu, 2010a), ni le posledica relacije akterke z objektivnimi strukturami oziroma tovrstno strukturiranostjo primarnega družbenega okolja, temveč tudi interakcij v okolju samem (Bottero, 2009).

Kot opozarjata W. Bottero in Crossley, Bourdieuju umanjka (neposredna) obravnava tistih družbenih mehanizmov, s pomočjo katerih se objektivne strukture vpisujejo, inkorporirajo v akterko glede na njeno družbeno pozicijo (Bottero in Crossley, 2011; Crossley in Bottero, 2014), oziroma jih obravnava v smislu t. i. diferenciacijskega povezovanja po vzoru 'gliha vkup štriha', ki ravno na ozadju diferenciacije oziroma 'segregacije', delujoče na ozadju afinitet habitusa, njegovih simpatij in antipatij, poraja sorazmerno homogena družbena okolja. Slednje sicer v grobem potrjujejo tudi različne študije, ki poleg homogenosti nakazujejo tudi v smer nižje stopnje obstojnosti socialnih vezi, osnovanih mimo načela homofilije (npr. Blau 1956, McPherson, Smith-Lovin in Cook 2001). Kot izpostavlja W. Bottero (2009; tudi Murphy, 2011), pa Bourdieu spregleda ali pa podceni potencialno vlogo, ki jo odigrajo družbene vezi, saj so slednje bolj heterogenega značaja, kot dopušča Bourdieu: »/Socialne mreže so lahko razvrščene po multiplih dimenzijah in vsaka izmed njih ima posledice za okolje, v katerem akterke formirajo in delujejo s habitusom« (prav tam, str. 408).

Upoštevajoč Bourdieujev fokus na družbeno reprodukcijo, lahko v povezavi z načelom homofilije dodamo razmislek o linearnosti oziroma kontinuiranosti homofilne socialne mreže med življenjskim trajektorijem akterke, ki je takšnega značaja, da odseva strukturiranost primarnega okolja. Ta linearnost oziroma kontinuiranost (ne nujno v liniji kontinuiranosti same kompozicije socialne mreže z istimi akterkami, temveč strukturiranosti te mreže glede na družbene pozicije akterk) je namreč tista, ki je v primeru nekaterih zamikov oziroma premikov na ravni družbene pozicije (npr. ob družbeni mobilnosti, gl. nazaj), pa tudi na ravni shem zaznavanja in klasificiranja destabilizirana. Pomen zamikanj, ki se krepijo s pomočjo družbenih vezi heterofilnega značaja, lahko zasledimo tudi pri Eribonu (2013), ki ga omenjamo že v prejšnjih poglavjih in ki kot enega izmed pomembnih elementov svoje reorientacije v aspiracijah v tem, po čemer si želi in upa posegati, izpostavi svoje sicer kratkotrajno prijateljstvo s sošolcem iz družbenoekonomsko precej boljše pozicioniranega razreda. Čeprav je – kot pravi sam – njegova želja po tem, da bi bil vseč temu sošolcu, v njegovi retrospektivni razlagi razumljena kot ena izmed prvih otroških 'zaljubljenosti', mu ta odnos da več, kot se njegov prijatelj zaveda. Ker se Eribon (prav tam) v primarnem družbenem okolju počuti tuje, na tak ali drugačen, v delu pa zagotovo predrefleksiven način, išče alternativne poti in svetove, ki so mu sicer kot pripadniku delavskega razreda težje dostopni: skozi odnos s prijateljem in njegovo željo po vsečnosti se usmeri v intelektualno pot, ki bi mu sicer bila povsem zaprta.<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> Ta intelektualna pot mu je sicer tako tuja, da mu manjkajo sheme vrednotenja, sicer inkorporirane v akterke srednjega in višjih razredov z močno formacijo kulturnih kapitalov, s pomočjo katerih bi lažje presojal, katera dela

Na tem mestu je pomembno izpostaviti še to, da so akterkine dispozicije bolj odzivne na tovrstne 'naključne' spodbude iz okolja, kadar se akterka v tistem okolju, v katerem naj bi se počutila domače, v njem že počuti (bolj) tuje, skratka takrat, ko okolje s svojo habitualiziranostjo in utečenostjo iz akterke ustvarja tujko, iz 'domačega' okolja pa nedomače oziroma akterki odtujeno okolje. Ko Bourdieu (2000, str. 149) obravnava modifikacije v sicer habitualiziranem delovanju akterke in ko se ob tem referira tudi na navidezno nepomembne dogodke, ki pa so pomembni za akterko, ne pa nujno tudi za druge akterke s podobnimi dispozicijami, zapiše, da je pravzaprav obstoječi habitus, ki je v primeru nedomačnosti označen vsaj z nelagodjem, če že ne z občutkom nepripadnosti okolju, kateremu naj bi pripadal, tisti, ki determinira to, kar ga spreminja: načelo transformacije habitusa leži v razkoraku med pričakovanji in izkušnjami. Skratka, »ne moremo reči, da je šipa počila zaradi tega, ker je vanjo priletel kamen, temveč zato, ker je bila v trenutku, ko je vanjo priletel kamen, lomljiva« (prav tam, str. 148). Tega Eribonovega dogodka in tovrstnih interakcij razmeroma naključnega značaja sicer ne gre romantizirati in z njim generalizirano razlagati rekonfiguriranje dispozicij – ekskurz k Eribonu (prav tam) naj služi kot uvodna anekdota, s katero se približujemo obravnavi empiričnih podatkov, v katerih se – vsaj v kontekstu preseganja *amor fati* v primeru seksualno in/ali spolno nebinarnih oseb – kot bistvene izkazujejo ravno skupnosti oziroma na njihovi osnovi izoblikovane družbene vezi, empirične relacije in geografska mobilnost, ki vstop v skupnost, centralizirano v glavnem mestu, pravzaprav šele omogočijo.

Kot izpostavljeno že v prejšnjih podpoglavjih, akterke najpogosteje najprej redefinirajo seksualno identiteto, ki v večji meri sledi identitetnemu trajektoriju heteroseksualnost – gej/lezbijka – seksualno nebinarna oseba. Temu identitetnemu trajektoriju v določeni meri sledijo tudi spolno nebinarne osebe, ki še posebej izpostavljajo pomen skupnosti, na ozadju katere in sočasno s pridobivanjem raznolike 'praktične vednosti', specifične za skupnost, nato redefinirajo tudi svojo spolno identiteto. Bistvenega pomena za spolno in seksualno resubjektivacijo, kot to poimenuje Eribon (2004), so torej tako alternativne oziroma vsaj v delu nenormativne sheme in utečene prakse delovanja, zaznavanja in klasificiranja, predvsem pa občutek varnosti:

Jaz sem pač ful hotel najti skupino ljudi, čim prej, ker v bistvu sem se outiral kot nestrejt, sem hitro poiskal neke organizacije, pač [LGBT nevladno organizacijo] najprej, da sem pač imel neko okolje, ker sem se ful bal tega, da bom ostal sam, ker sem pač prej bil v mladinski krščanski skupini in je bilo takrat ful scary zame, ker sem bil tam vseeno sedem let in je bila

---

so tista, ki jih je – z vidika akumuliranja kulturnega kapitala in simbolnega profita 'imen' avtoric – smiselno brati. O tem se tako odloča na podlagi seznama podpisnic peticij v letu 1968 (Eribon, 2013, str. 174).

skupina dokaj ista in je tudi pač, če ni bilo vse kul, je bila vseeno neka varna cona /.../ tako dva meseca po outiranju sem šel na tabor od Legebitre in spoznal zmeraj več ljudi in potem sem pač padel v ta krog in sem imel dokaj srečo, no. /.../ v bistvu aktivistke in aktivisti in je bilo ful znanja kar naenkrat navrženega name in potem sem v bistvu dobil tudi nek znak, da lahko tudi raziskujem svoje identitete, tako da, ja. V bistvu je bil to nek razlog, tudi ta neka varnost, ki sem jo začutil in počasi tudi neko pripadnost novi skupini, tako da to je bilo v bistvu največja motivacija (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Podobno kot Izak pripoveduje v povezavi s svojo spolno identiteto, v povezavi s svojo seksualno identiteto pripoveduje tudi Jana (osebni intervju, 2018, 18. april), ki vzporedno z geografsko mobilnostjo v LGBTIQ+ skupnost najprej vstopi kot aseksualna oseba, kasneje pa se reidentificira kot biseksualna:

To, da sem se najprej identificirala kot aseksualka in sem preko tega spoznala nekaj par teh ljudi v [večjem mestu], ki so se tudi identificirali kot aseksualni in večina od njih ni strejt. Ne vem, [kolega] sem tako spoznala in [on] je imel ful LGBT družbe. In z eno sošolko iz srednje šole, s katero smo takrat se precej družile in ona nas je vozila za vikende – z enim avtom smo šli nazaj v [večje mesto] pa nazaj v [večje mesto] in sem se njej razkrila kot ... da razmišljam, da sem aseksualna in potem mi je ona povedala, da je bi, in potem sem jaz njej povedala, da sem mogoče bi, in sva na neki točki, na nek način se hkrati razkrile druga drugi in lahko šli skupaj na sceno.

Podobno pripoveduje tudi Sandra (osebni intervju, 2017, 2. oktober), ki pa v primerjavi z Izakom in Jano, pri katerih je ta skupnost toliko bolj bistvenega pomena, ker nadomešča manko, prisoten v primarnem družbenem okolju, izpostavlja takšno strukturiranost primarne socialne mreže, ki ni bila zgolj naklonjena tovrstnim sicer razmeroma tabuiziranim tematikam, temveč je med njej bližnjimi drugimi vključevala tudi druge LGBTIQ+ akterke:

Ja, sicer te moje prijateljice, s katerimi sem se na začetku družila, sicer so bile tako dokaj toksične, ampak kar se tega tiče, smo pa, mislim, da imele ful pozitiven pogled na te stvari [o seksualnosti], ker ni bilo nobene stigme. /.../ Tako da je to bil nek začetek in potem pač, itak, tudi vpliv moje sestre, ki se je takrat identificirala kot lezbijka, sicer zdaj ne vem, če se še ... V glavnem, to je bil razlog, da sem jaz sploh spoznala malo več o temu, če ne drugega, že besede, da sem lahko sploh ubesedim svoje razmišljanje in občutke in tako dalje, pa tudi zaradi nje sem spoznala vse te ljudi, ki sem jih, in tudi potem, ko sem prišla v [večje mesto] /.../, me je tudi to ful oblikovalo, ker sem imela močne vzornice. In ... Drugače pa, ne vem, mislim, da to dvoje je najbolj vplivalo, ampak po mojem je najbolj vplivala moja sestra, zato ker ... že zaradi tega, da sem lahko spoznala ta svet preko nje. Zato, ker ... mogoče če ne bi, mislim, mogoče ne bi odkrila, sploh prišla do spoznanja, da mogoče nisem strejt in tako dalje, ker moje mnenje je, da je to ful kulturno pogojeno in omejeno s socializacijo.

Sandra, ki se identificira kot seksualno nebinarna oseba, skozi svojo pripoved izpostavi to, da bi ob umanjkanju tovrstnih spodbud v njenem primarnem družbenem okolju, ki sicer sestoji tudi iz drugih LGBTIQ+ oseb (sestra), pa tudi iz prijateljic, ki so naklonjene pogovorom o seksualnih temah, niti ni nujno, da bi se – glede na nebinaren značaj njene seksualne identitete oziroma privlačnosti, ki zajema raznolike spole, vključno s cispolnimi moškimi – njena seksualnost realizirala na neheteroseksualen način. Namreč, v nasprotju s seksualno binarnimi

osebami, katerih spekter privlačnosti vključuje zgolj osebe partikularnega spola (moške ali ženske), je za seksualno nebinarne osebe značilen širši spekter privlačnosti, npr. do cisspolnih moških, cisspolnih žensk, spolno nebinarnih oseb itd.: v tem primeru se lahko, če oseba prepozna zgolj seksualno investiranost, ki sledi doksičnim anticipacijam, skorajda organsko in kljub siceršnji širši potencialnosti zameji zgolj na ta spol (v primeru Sandre torej na cispolne moške). Iz Sandrine pripovedi je razviden še element, ki smo ga izpostavile že zgoraj, namreč opremljenost s praktično vednostjo, resursi, ki omogočajo poimenovanje tistega, kar sicer ostaja na ravni še-ne-izrekljivega, a že občutenega, četudi zgolj skozi nedefinirana, skorajda brezoblična nelagodja, določene stopnje nepripadnosti, izstopanja in odstopanja ipd. Na ta element moči poimenovanja, ki nasledi razmeroma nedefinirana občutja, opozarja tudi C. Hercus (2005) v svoji študiji *Stepping out of line*, ki se osredotoča na raziskovanje dejavnikov, na ozadju katerih ženske prevzemajo feministične identitete in/ali feministično delovanje: mnoge ženske, ki so sodelovale v njeni raziskavi, so izpostavljale, da so že v preteklosti imele neki občutek zavedanja o obstoječi spolni neenakosti (kot problematični), a so šele v določenih socialnih kontekstih pridobile jezik, s katerim so lahko slednje poimenovali, artikulirale in realizirale skozi lastna (feministična) delovanja.

Skozi zgornje pripovedi se nakazuje tudi element geografske mobilnosti, tj. iz kraja rojstva v večje mesto, v katerem obstaja relativno formirana LGBTIQ+ skupnost:

Ful je bilo fajn, ful je bilo fajn. Ker – čeprav od začetka sem ful s strahom še ... ker še vseeno imaš tisti negativen prizvok zadaj in potem, ko ugotoviš, da si lahko točno to, kar si, v neki skupnosti, je bilo ful empowering, pa ful je bilo osvobajajoče. Ful bolj samozavestna sem tudi postala s svojo spolno usmerjenostjo. Mislim, v roku dveh mesecev, ko sem prišla v to zvezo, sem se razkrila doma, sem se razkrila še ostalim bližnjim prijateljicam, tako da je bilo res potem tako ... jebalo se mi je za vse, po domače povedano, ker sem res videla, da to je to, to sem jaz, in se nisem več brezmala (Oli, osebni intervju, 2017, 12. oktober).

Geografska mobilnost je predvsem posredni dejavnik – je tisto, kar omogoči vstopanje v LGBTIQ+ skupnost, ki je izrazito centralizirana, in je tisto, kar preko vstopanja v LGBTIQ+ skupnost, ki v delu implicira tudi izstopanje iz primarnega družbenega okolja, v katerem so LGBTIQ+ teme in druge osebe prisotne v izrazito manjši meri – »nisem nikogar prej poznala, ki bi se identificiral drugače kot pa strejt in cis« (Oli, osebni intervju, 2017, 12. oktober); omogoči resubjektivacijo, potreba po kateri je pred tem težje prepoznana, še manj pa izrekljiva, zdaj pa označena s »samozavestjo«, ki se izpeljuje tako v samoprepoznanje kot tudi razkrivanje drugim, kjer je »bremzanje« nadomeščeno z (relativno) indiferenco glede posledic. Ta na novo pridobljena samozavest, formirana v interakcijah s skupnostjo, je posledica ne le opremljenosti z alternativnimi shemami zaznavanja in klasificiranja, v katerih neheteroseksualni trajektoriji ne

pomeni nenaravnega, nenormalnega, neželenega, temveč tudi konkretne socialne in varovalne mreže, ki jo slednja predstavlja: »Dobila sem neko družbo, na katero se lahko obrnem po pomoč ali po, ne vem, prenočišče v skrajnem primeru. Oziroma vedela, da če bo šlo karkoli narobe, da sem lahko pri nekemu ali pa da imam neko podporo, za pomoč, za tolažbo« (Oli, osebni intervju, 2017, 12. oktober).

Mesto – in skupnost v njej – se na tem ozadju, kot izpostavlja tudi Eribon (2004, str. 24), kaže kot sredstvo pobega – »mesto je najprej in predvsem sredstvo pobega« – čeravno v primeru intervjuvanih oseb predvsem v sekundarnem smislu: sodeč po statusih večine intervjuvanih oseb, razlog za prihod v večje mesto ni neposredno ali primarno povezan z njihovo spolno in seksualno identiteto, temveč z izobraževanjem, kar v povezavi z geji in lezbijkami sicer ugotavljata tudi Kuhar in A. Švab (2014b), tj. seksualna identiteta deluje kot eden izmed t. i. dejavnikov potega (*pull factor*). Vzporedno z LGBTIQ+ skupnostjo velja poudariti še pomen neformalnih vezi prijateljskega značaja, ki se v njih oblikujejo in ki mestoma bolj kot sama skupnost spodbujajo raziskovanje lastnih spolnih in seksualnih identitet:

Ko sem prišel v [veliko mesto], mislim, da je to kar kmalu prišlo, no. Ja, v bistvu, začel sem takrat, torej štiri leta nazaj. In takrat sem potem začel, ker sem itak prav na sceno padel in potem itak spoznaš folk /.../. In ja, potem kar zveš neke stvari, tako hmm, hmmm, in potem neseš to domov in žvečiš in žvečiš in potem počasi pride kaka stvar. /.../ Ja, definitivno. Pa nimam pojma, kaj bi potem bilo z mano [če ne bi spoznal teh ljudi]. Lahko da bi še vedno bil zaklozetiran, lahko da sploh ne bi razmišljal o tem. Ampak ne, jaz sem padel lih v ta prav kotiček« (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Skozi Djurovo pripoved lahko razberemo, kako skupnost v teh primerih deluje kot mehanizem zmanjševanja 'naključnosti spoznavanja pravih ljudi ob pravem času', ki je razvidna v zgoraj obravnavanem Eribonovem primeru (2013), s tem ko vzpostavlja različne prostore in priložnosti vzpostavljanja tudi takšnih socialnih vezi, ki so v manjši meri kot sicer obremenjene s hetero- in cisnormativnostjo. Pri tem sicer velja opozoriti na potencialno romantizacijo (homogenizirane) skupnosti, kar v svoji raziskavi o LGBTIQ+ skupnosti tudi kot prostora nasilja, normalizacije in (homo)normativnih pritiskov izpostavljata tudi G. Valentine in T. Skelton (2003) in kar bomo obravnavale v naslednjih poglavjih.

Intervjuvane osebe v povezavi z resursi, ki so jim olajšali resubjektivacijo, mestoma in v redkejši meri izpostavljajo tudi to, kar lahko poimenujemo 'institucionalizirana vednost', torej vednost, pridobljeno v času formalnega izobraževalnega trajektorija, kjer se še kot posebej pomenljivo – in po pričakovanjih – izpostavljajo družboslovje in feministične študije. Oboje se izpostavlja vsaj po dveh linijah: 1) kot vednost, s pomočjo katere se poprej doksično razkrije

kot arbitrarno (moškosrediščni družbeni red, spolni binarizem, heteronormativnost itd.), pa tudi 2) kot vednost, s pomočjo katere akterke poimenujejo to, kar je predhodno že občuteno in praktično zaznano, ne pa tudi že poimenovano (npr. spolni stereotipi in nelagodje s stereotipizacijami). Za primer prve linije se lahko naslonimo na Virginio (osebni intervju, 2017, 13. september):

V glavnem, imel sem predmet, [ime študijskega predmeta], in pri tem predmetu sem začel spoznavati neke osnove feministične teorije in v bistvu prevpraševati zares, kaj pomeni spol, kaj pomeni to na tej vsakdanji ravni, kje sem jaz v tem sistemu kot nekdo, ki se mu pripisuje moški spol. To mi je v bistvu pomenilo to obdobje, aha, to, da se meni pripisuje moški spol, to potegne en kup privilegijev, to pomeni en kup pač sistemske privilegiranosti, da v bistvu ne izkušam nekih šikaniranj, diskriminacij, ki jih izkušajo osebe, ki jim je pripisan ženski spol ob rojstvu ali pa ki se ne umeščajo v ta okvir spolnega binarizma. In je v bistvu to po eni strani bilo veliko olajšanje, ker si ugotovil, sem ugotovila, aha, to je v bistvu nek sistem, v katerem smo se znašli, ampak ni pa samoumevno, da je tak obstoječi sistem edini, ki je obstajal, torej so alternative, ampak moramo ga prevprašati.

Nika (osebni intervju, 2017, 13. november) na drugi strani izpostavi pomen institucionalizirane vednosti z vidika lažjega ubesedovanja tistega, kar je že prisotno v »slutnjah«:

Tako da so se zametki takrat začeli [v srednji šoli], da sem začutila to ... netrdno vključevanje, potem pa v bistvu v srednji šoli, ko sem začela malo brati na to temo. Tudi sem se začela zanimati za psihologijo, sociologijo in potem malo začneš brati, in ko enkrat nekaj, kar mogoče slutiš v mislih, prebereš v besedah, postane malo bolj realna ta miselna slika ali pa mogoče tako razmišljaš. No, potem pa kasneje na faksu, [družboslovje]. /.../ Se pravi, dostop do literarnega gradiva, ki obravnava te teme, spodbude za iskanje takega gradiva, lasten interes.

Smiselno je poudariti to, kar je zajeto v Nikini pripovedi: institucionalizirana vednost v njenem primeru odzveni na ta način na ozadju že prisotne partikularne zaznave 'v mislih', ki v svetu uzira to, kar naj bi bilo samoumevno, kot neujno, spremenljivo ali vsaj potrebno spremembe. Družboslovna vednost s tega vidika podpre t. i. 'socioanalizo', ki je – poleg partikularnih učinkov socialnih trajektorijev – eden izmed potencialnih dejavnikov transformiranja habitusa, ki akterko spodbudi in/ali podpre v prevpraševanju in rekonfiguriranju dispozicij (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 133); družboslovna vednost, sloneča na kritični misli, tako deluje kot »topilo dokse« (Wacquant, 2004, str. 101) vsaj v relaciji z vzpostavljenimi oblikami kolektivnega življenja, ki spodbuja dvoje, »misliti svet, kot je in kot bi lahko bil« (prav tam, str. 97), pa tudi praktično realizacijo slednjega. Poleg institucionalizirane vednosti nekatere akterke v relaciji s svojo resubjektivacijo v kontekstu seksualne identitete izpostavljajo tudi različne kulturne produkte: »Ne vem, ali je to mogoče posledica tega, da smo ljudje, ki smo rojeni, ne vem, enkrat po osemdesetih, ful bolj bili s tem, ne vem, t.A.T.u. [ženski duo iz Rusije, priljubljen predvsem v letih 2001–2003], ki so se lupčkale med sabo, Madonna pa Christina



Aguilera, ful več je bilo te pop potrditve, da pač se zgodi. Jaz mislim, da je imela vezo ta kultura, ki je bila tako zelo odprta« (Emperatrizz, osebni intervju, 2017, 8. november).

Slednje v izrazito manjši meri, če sploh, velja za spolno nebinarne osebe, ki so v medijskih reprezentacijah izrazito odsotne,<sup>176</sup> vsaj v zahodni produkciji, pa tudi za nekatere seksualno nebinarne osebe, zato se v večji meri nanašajo in učinkovito izkoriščajo različna družabna omrežja in spletne platforme, ki neredko delujejo tudi kot prvi stik z neinstitucionalizirano, heretično vednostjo, izgrajeno 'od spodaj navzgor'. Pri tem intervjuvane osebe izpostavljajo predvsem različne kanale na Youtubu, kar izpostavi Oli (osebni intervju, 2017, 12. oktober):

Ampak nisem pa temu oziroma nisem niti toliko razmišljala o temu, ker nisem niti vedela. Nisem nikoli prišla do terminov, ki to opisujejo, in nisem niti vedela, da lahko kaj takega obstaja, oziroma ne tako v podrobnosti in v bistvu sem preko Youtube prvič – preko enega kanala, ki sta imeli dve, ki sta bile pač par, in sem ... se prav spomnim večera, ko sem si rekla, tako, na ta način pa bi se tudi jaz lahko videla. Tisti večer je bil prelomni trenutek, ko sem si priznala, da nisem strejt, oziroma sem začela ugotavljati, da je nekaj več na tem. In sem se pač takrat začela identificirati kot biseksualka.

Poleg kanalov Youtuba intervjuvane osebe izpostavljajo tudi različne spletne platforme in družabna omrežja, kot sta na primer Tumblr in Instagram:

Ja, pa to – ta prisotnost tega, mislim, ful je bilo legit, je, občutiti, da to obstaja. Ja, pa tudi, se mi zdi, da v mlajših generacijah, da je to ful sprejemljivega ali pa kar zaželenega, občasno, nekaj kulskega. To ja, in preko interneta, preko Instagrama. /.../ Mislim, sem naletel na nekaj, potem sem mogoče to malo bolj raziskoval. Nisem pa, tisto, kar mi je bilo všeč, sem follow-al potem in spremljal. Tako v bistvu, čisto tako je prišlo, samo od sebe. Pa takrat, ko je bil Tumblr ful, ta Tumblr skupnost je bila tudi zelo kvir. In je to tudi bil prvi, mogoče, če bi že v najstniških letih – bi to po moje marsikaj spremenilo. /.../ Ja, ja, pa tudi drugi ljudje, ki so bili tam noter, so tudi potem bolj štekali. Ful ti to omogoča – če ne bi imeli že oni tako malo odprtih vrat, tudi ne vem, meni bi bilo težje sprejeti. To je bilo ful kul (Jaka, osebni intervju, 2017, 26. december).

Medtem ko nekatere avtorice prikazujejo precej distopično vizijo skupnosti, tudi na ozadju njene 'virtualizacije', intervjuvane osebe neredko vsaj posredno izpostavljajo virtualne skupnosti kot tiste, v katerih lahko validirajo svoje nenormativne identitete. D. Chambers (2006) v tem pogledu in v nasprotju z razpadom skupnosti, kot jo prikazuje Bauman (2001; gl. nazaj), virtualne skupnosti obravnava kot rekonfiguracijo pogosto retrospektivno romantiziranih in z nostalgичnim spominom zaznamovanih tradicionalnih skupnosti. S tem ko virtualne skupnosti na virtualno razpršen način ponujajo resurse, ki so sicer, lokalizirano gledano, neenakomerno dostopni vsem, omogočajo vzpostavljanje neinstitucionalizirane vednosti, obenem pa vzpostavljajo in nudijo varne platforme, ki so neredko prvi dejavnik

---

<sup>176</sup> Enega izmed prvih spolno nebinarnih karakterjev, tudi odigranih s strani nebinarne osebe, Asia Kate Dillon, lahko npr. zasledimo v seriji Billions.

afirmacije njihovih nenormativnih identitet (Chambers, 2006). Pomen interneta in spletnih omrežij je razviden tudi v raziskavi, ki sta jo v sodelovanju s transspolnimi osebami različnih generacij opravila G. Beemyn in S. Rankin (2011, str. 58): medtem ko je za najstarejše generacije transspolnih oseb (stare 53 let ali več) značilno, da so v stik z drugimi transspolnimi osebami in tematikami transspolnosti prvič vstopale najpogosteje preko podpornih skupin, je za mlajše starostne kategorije značilno, da se s tematikami transspolnosti in drugimi transspolnimi osebami v izrazito večji meri srečujejo v virtualnih prostorih, za najmlajše pa zlasti v virtualnih prostorih, v večji meri, kot je značilno za druge starostne kategorije, pa tudi skozi lastne socialne mreže. S tega vidika lahko, kot izpostavlja Cavalcante (2016) v svojem delu o razmerju med tehnologijo in transspolnimi identitetami, internet obravnavamo (tudi) kot prostor protijavnosti s potencialom vzpostavljanja tako občutka pripadnosti (in rekognicije) kot tudi »skrbstvenih struktur« (prav tam, str. 110).

## 5.1 Razprava

V pričujočem poglavju nas je zanimalo, kako se akterke spoprijemajo z doksičnimi, s samoumevnostjo zaznamovanimi vnaprej pripisanimi družbenimi kategorijami heteroseksualnosti in cispolnosti oziroma, širše, kako poteka proces samoprepoznavanja v tem, kar smo s pomočjo Bourdieuja poimenovali 'to, kar naj ne bi bilo'. Pri tem ugotavljamo, da je proces samoprepoznavanja nekaj, kar je v določeni meri (še vedno) obteženo z afekti, ki spremljajo nenormativne, marginalizirane družbene pozicije, predvsem s strahom, pa tudi s sramom. Med nekaterimi akterkami se kaže skorajda 'organski' odpor, ki ga lahko povzamemo z Olijvevo izjavo (osebni intervju, 2017, 12. oktober) »nisem hotela biti to«. Procesi samoprepoznavanja so tako v določeni meri označeni tudi s poskusi zanikanja, ignoriranja, skratka, nenaslavljanja tega, kar sicer že občutijo, a še ne artikulirajo. Tako na ravni spola kot tudi na ravni seksualnosti so marginalizirane pozicije, v katerih se postopoma prepoznavajo (in si dovolijo prepoznavati) nebinarne akterke, torej pozicije, ki so obtežene tako s heteroseksualizirano kot tudi s cisonormativno doksičnostjo, pri čemer velja, da so samoprepoznavanja v cispolnosti s 'kvantitativnega' vidika tiste, ki so – kot nakazujejo podatki – pogosteje označene z afekti t. i. 'podrejenega habitusa' (Bourdieu, 2010b), z v telesu vpisano eksplicitno zapovedjo »punca si, to ostani« (Lex, osebni intervju, 2018, 27. maj).

V prejšnjem poglavju v zaključnem delu ugotavljamo pomen preigravanja dveh načel, ki smo ju poimenovali 1) svoboda za, katerega prevladujoči značaj implicira manj strog, oster značaj

formiranih spolno in seksualno zaznamovanih dispozicij oziroma habitusa, ter 2) svoboda od, katerega prevladujoči značaj implicira strožje, ostrejšje spolno in seksualno zaznamovane dispozicije, ki akterko močnejše in intenzivnejše vpenjajo v družbeno proizvedene obligacije 'biti na določen način', ki pritičejo akterki pripisani družbeni kategoriji spola in seksualnosti. Medtem ko je za naracije, v katerih razbiramo prevlado prvega načela, značilen lahkotnejši, bolj razbremenjen odnos do družbenih spolnih in seksualnih zahtev in pričakovanj, je za naracije, v katerih prevladuje drugo načelo (svoboda od), značilno, da je proces opomenjanja lastne spolne in/ali seksualne identitete v večji meri obtežen z afekti in zagatami opomenjanja in subjektivnega razumevanja identitet, izhajajočih iz diskrepance med tem, 'kar je', in tem, 'kar naj bi bilo'. V tem poglavju smo to distinkcijo nadgradile s procesi samoprepoznavanja v tem, 'kar naj ne bi bilo', torej v transspolnosti oziroma cispolni nenormativnosti in v neheteroseksualnosti oziroma seksualni nebinarnosti.

Za akterke, za katere v prejšnjem poglavju na primeru opomenjanja identitet ugotavljamo, da v njihovih procesih opomenjanja identitet prevladuje načelo svobode *za*, je tudi v primeru procesov samoprepoznavanja značilno, da je samoprepoznavanje bolj razbremenjeno družbeno prevladujočih spolno in seksualno normativnih pričakovanj: v teh primerih je samoprepoznavanje manj dramatičnega, mestoma skorajda povsem gladkega značaja. Na drugi strani je za akterke, pri katerih prevladuje načelo svobode *od*, torej formiranje habitusa v pogojih, ki so z vidika spolne in seksualne normativnosti strožjega značaja, z neposrednimi pozivi oziroma klici k redu, z zgodovino neposrednih, tudi nasilnih praks discipliniranja, katerim se akterke vsaj v nekem življenjskem obdobju in do neke mere tudi podredijo ter jih neizogibno vsaj deloma tudi internalizirajo, značilen proces samoprepoznavanja, ki je izraziteje in intenzivnejše obremenjen s t. i. afekti 'podrejenega habitusa', z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, ki se – kot je skozi njihove pripovedi tudi jasno razvidno – prevajajo v sheme (samo)percepcij in (samo)klasifikacij, v to, kar Bourdieu (2010b, str. 100) na primeru moške dominacije poimenuje »intimnost samopodobe«, tj. »videnja sebe, svojih lastnih zmožnosti in nagnjenj«, ki so v primeru predvsem spolno nebinarnih oseb izraziteje začrtane znotraj meja spola, pripisanega ob rojstvu: transspolnost in življenje transspolne osebe sta nekaj, kar se v procesih samoprepoznavanja percipira kot nekaj, kar je pravzaprav skorajda nemožno, tudi z ozirom na samo strukturiranost telesa, ki akterko z vidika družbenih shem percepcij in klasifikacij kontinuirano izdaja v zanjo 'napačnem spolu' (tj. spolu, pripisanem ob rojstvu). Na osnovi do sedaj obravnavanih vsebinskih sklopov, oblikovanih na podlagi empiričnih podatkov, tj. opomenjanje oziroma subjektivno razumevanje identitete, vključno s praksami

discipliniranja, klici k redu, ter procesov samoprepoznavanja lahko začrtamo relacije s tem, kar Bourdieu imenuje 'razklani habitus' (2008b), ki ga podrobneje in na podlagi že izvedenih raziskav obravnavamo v teoretskem delu.

Pri tem velja najprej opozoriti, da sama prisotnost določenih afektov, npr. sram, strah, občutek krivde in podobno, še ne implicira razklanega habitusa, za katerega je sicer značilna izrazita nekompatibilnost, celo antagonističen značaj med habitusom, formiranim v primarnem družbenem okolju, tj. med dispozicijami primarnega habitusa, ki so z vidika spola in seksualnosti bolj ali manj disciplinirajočega značaja, ter med habitusom, kot se formira in izoblikuje med življenjskim trajektorijem akterke oziroma ob njenih delovanjih v okoljih oziroma družbenih prostorih različnega značaja glede na v partikularnem prostoru prevladujoče sheme percepcij in klasifikacij ter njihove relacije z doksičnimi shemami družbenega univerzuma. V teoretskem delu se ob obravnavanju distinkcij med razklanim in destabiliziranim habitusom naslonimo na eno izmed podrobnejših študij razklanega habitusa, tj. na študijo N. Ingram in J. Abrahams (2016), pri čemer njuno obravnavo destabiliziranega habitusa kot tipa razklanega habitusa s pomočjo teoretskih izpeljav preobrnemo: destabiliziranega habitusa ne obravnavamo kot tip razklanega habitusa, temveč kot pojavnost, značilnost habitusa v trenutkih oziroma družbenih situacijah preloma oziroma motnje, torej takih izkušnjah, ki jih akterka ob inertnosti habitusa ne more enostavno inkorporirati v že obstoječe dispozicije. Ob naslonitvi na v tem poglavju razdelane interpretacije lahko kot primer tovrstnega destabiliziranja, ki še ne implicira razkola habitusa, v svoji različnosti, celo konfliktnosti shem percepcij in klasifikacij obravnavamo določene tipe procesov samoprepoznavanja kot necispolne oziroma neheteroseksualne, npr. Djurovo »tuljenje« (osebni intervju, 2017, 10. november) ali pa Olijev jok in odpor proti sebi kot neheteroseksualni – »nisem hotela biti to« (osebni intervju, 2017, 12. oktober), ki pa se s pomočjo 'podporne infrastrukture', vključno z geografsko mobilnostjo in vstopanjem v LGBTIQ+ skupnost, vsaj po osi seksualne identitete razmeroma učinkovito stabilizira, in to kljub heteronormativno zaznamovanim dispozicijam. Destabilizacija, tudi dislokacija (Christodoulou in Spyridakis, 2017), ki je sicer lahko tudi inkorporirana kot del habitualiziranosti (tj. habitus nestabilnosti), kot na primeru brezdomnih mladih ugotavlja Justin Barker (2016), je v teh primerih časovno zamejenega značaja, kar sicer za določene podskupine akterk na primeru družbene mobilnosti navzgor ugotavljata tudi E. Lee in Kramer (2013).

Na drugi strani lahko za določeno podskupino transspolnih oziroma spolno nebinarnih intervjuvank na podlagi do sedaj analiziranih podatkov ugotavljamo, da se nezdržljivost shem

percepzij in klasifikacij kaže v bolj intenzivnem konfliktu, ki ne le konflikt v neposredno relacijskem smislu, v odnosih z drugimi oziroma z družbenim okoljem, temveč tudi (ali celo predvsem) na ravni intrasubjektivnega, v izraziteje oteženi poziciji 'biti to, kar naj ne bi bila', v konfliktu, ki je sicer intenziviran tudi s praksami discipliniranja, pozivi k redu, obteženimi z družbeno avtoriteto 'normalnega, 'naravnega', in ki se v pripovedih spolno nebinarnih oseb razkriva predvsem skozi prelome v procesih samoprepoznavanja in telesne inkorporiranosti binarnih shem percepcij in klasifikacij, vključno z afekti. V obravnavanju distinkcij med habitusu inherentno nekoherentnostjo, destabilizacijo habitusa in njegovim razkolom je bistvenega pomena to, da destabilizacije in razkola ne mislimo v razmerju kavzalnosti (dogodek A – razkol habitusa), temveč v liniji akumuliranja različnih izkušenj, diskrepanc med heteroseksualiziranimi in cisnormativnimi pričakovanji, anticipacijami na eni strani in realiziranih, živetih izkušenj na drugi strani. Kot izpostavljata Christodoulou in Spyridakis (2017) na primeru družbene mobilnosti študentk iz delavskega razreda, samo dejstvo njihove prisotnosti v specifičnem visokošolskem sistemu s prevladujočo populacijo srednjega in višjih družbenoekonomskih razredov še ne implicira razkola habitusa – slednjega je treba obravnavati na ozadju akumuliranja izkušenj med življenjskim trajektorijem, na ozadju t. i. biografskih (na)trganj (*biographical ruptures*) (prav tam, str. 332), ki jih v primeru spolno in/ali seksualno nebinarnih oseb na podlagi prejšnjih poglavij primarno identificiramo z vidika spolne (hetero)normativnosti in konvencionalnih spolnih vlog strožjih pogojev formiranja spolno in seksualno zaznamovanih dispozicij, tj. dispozicij, katerih teže se akterka do neke mere razbremenjuje šele ob različnih podpornih infrastrukturah. Na ozadju tega velja – da bi se izognili kritikam, ki mestoma doletijo Bourdieuja v povezavi z njegovim pojmovanjem pomena izkušenj primarne socializacije, najzgodnejših izkušenj formiranja habitusa oziroma dispozicij – izpostaviti, da slednje v relaciji z objektivnimi strukturami oziroma strukturiranostjo primarnega družbenega okolja v grobem oblikujejo primarne sheme, subjektivne strukture, ki pa niso neodzivne in zaprte za raznolike izkušnje med življenjskim trajektorijem. Pri tem tako velja upoštevati ne le najzgodnejša obdobja, temveč tudi kasnejša, v katerih je akterka deležna interakcij različnega značaja in v njih soudeležena, od ponavljajočih se discipliniranj in pozivov k redu, tudi skozi prakse nasilja in delegitimizacije, do interakcij, ki prevpraševanja identitet ter z njimi povezanih spolnih in seksualnih praks afirmirajo in validirajo. Tako ene kot tudi druge prakse pa na različne načine nagovarjajo in obujajo (ali skušajo obujati) primarne dispozicije, ki so – predvsem glede na izkušnje primarne socializacije – z vidika spola in/ali seksualnosti bolj ali manj ostro zamejene v prevladujoče, doksične sheme, zaznamovane z moško dominacijo ter spolnim in seksualnim binarizmom.

Primarne dispozicije tako delujejo kot vzvodi, ki pozivajo k tistim delovanjem, tistim praksam, ki so bile na ozadju družbenih interakcij, empiričnih relacij, habitualizirane v primarnem družbenem okolju in ki – v relaciji s sekundarnimi, z vidika spola in seksualnosti vsaj v delu zamaknjenimi dispozicijami – težijo, se nagibajo k vzpostavljanju takšne spontanosti 'biti na določen način', skladen s pripisanimi in vsiljujočimi se družbenimi kategorijami, za katere se, tudi s pomočjo njihove naturaliziranosti in dehistoriziranosti (Bourdieu, 2010b), zdi, da so pravzaprav 'organske'. V tem pogledu in upoštevajoč dejstvo, da se z dispozicijami ne prelomi hipno in enkrat za vselej, velja obravnavati tudi akterko ne le v relaciji z zgodnejšimi izkušnjami socializacije v (hetero)seksualnost in seksualizacije socialnega, vzporedno s formiranjem spolno zaznamovanega habitusa (Bourdieu, 2000), temveč tudi v relaciji z raznolikimi prostori, v katere vstopa, in izkušnjami, ki jih doživlja med življenjskim trajektorijem. V nadaljevanju se tako osredotočamo na vprašanje izkušenj družbene misrekognicije, neprepoznavanja akterke v njenih identitetah, kjer misrekognicije obravnavamo kot 1) posledico doksičnih binarnih spolnih in seksualnih shem percipiranja in klasificiranja, ki akterko napačno prepoznavajo, ko jo umeščajo v binarne sheme, in obenem kot 2) bolj ali manj neposredne in bolj ali manj subtilne, mehkejše pozive k redu v smislu tega, da skozi misrekognicije nebinarne akterke zarisujejo meje možnega in nemožnega, pri čemer je predvsem spolna nebinarnost, v manjši meri pa tudi seksualna nebinarnost tista, ki se ji skozi misrekognicije v njihovih različnih pojavnostih odteguje legitimnost, upravičenost obstoja. V naslednjem poglavju se tako lotevamo vprašanja misrekognicije, njenih učinkov na akterko, tudi v smislu učinkov misrekognicije na akterkino pojmovanje in občutenje sebe kot spolno in/ali seksualno nebinarne, strategij spoprijemanja z misrekognicijami, izhajajočimi iz binarnih shem zaznavanja in klasificiranja, ter, na drugi strani, vprašanja rekognicije oziroma izkušenj rekognicije in tistih praks, ki pri akterki kljub doksičnim binarnim shemam, prevladujočim v družbenem univerzumu kot takem, afirmirajo in validirajo njene spolne in/ali seksualne identitete. Skratka, vprašanje misrekognicije obravnavamo skozi dve ravni, intersubjektivno, torej skozi relacijo med akterko in njenim družbenim okoljem, družbenimi prostori, ter 'intrasubjektivno', torej skozi naloženost sekundarnih dispozicij na ozadju primarnih: obe ravni sta medsebojno prepleteni; akterkine relacije z okoljem so namreč tudi tiste, ki formirajo, pa tudi potencialno zamikajo dispozicije, vpisane v akterkina telesa, ter skozi discipliniranja, pa tudi validiranja sooblikujejo akterkino samopercepcijo, samoklasifikacijo, njeno 'intimnost samopodobe' (Bourdieu, 2010b, str. 100).

## 8 NEBINARNE SPOLNE IN/ALI SEKSUALNE IDENTITETE IN (MIS)/REKOGNICIJA

*Bodies break. That too. Though that is not all that bodies do.  
Bones break. That too. Though it is not all that bones do*  
(Ahmed, 2017, str. 180).

Za začetek se lahko vrnemo k vprašanju, ki si ga o rekogniciji v povezavi z vizijo zastavlja K. Oliver (2001, str. 170); namreč, če rekognicija predpostavlja vizijo, kateri tip vizije predpostavlja? Vprašanje vizije lahko s pomočjo Bourdieuja (1991) razširimo tudi na vprašanje divizij, vsebovanih v sami viziji sveta, ki je, kar se tiče spola in seksualnosti, izrazito binarna in kot taka tudi oficializirana, vzpostavljena kot uradna, kar ne implicira le oficializiranosti same kategorije (spola), temveč tudi impozicijo forme skozi kategorijo (pripis spola ob rojstvu, različni načini, čeravno ne eksplicitno oficializirani, temveč subtilno, posredno udejanjeni, ki na ravni zakonodaje privilegirajo heteroseksualnost), ki jo akterke prevzemajo za ceno prepoznanja polne pripadnosti (Bourdieu, 2014). Bourdieujevsko lahko problem misrekognicije, to »grozljivo družabno igro«, razumemo kot t. i. »izvirni greh brez izvora« (2000, str. 237). Slednji je namreč razpršen v množtvu obsodb drugih, ki sodijo s pozicije *comme il faut*, simbolnega privilegija oziroma simbolnega profita 'normalnosti' (vsaj po specifični osi), utemeljenega v relativni skladnosti akterke z normo (Bourdieu, 1996a), ki je do neke mere neposredno oficializirana in sankcionirana s strani države, do neke mere pa stvar dehistorizirane samoumevnosti, praktičnega verjetja. V skladu s teoretskim delom problem misrekognicije v povezavi s spolno in seksualno nebinarnostjo vzpostavljamo in obravnavamo na dveh ravneh, tj. 1) na ravni pripisa kategorije, ki je v primeru spolno nebinarnih identitet napačen takrat, ko je oseba prepoznana skladno z objektivnimi shemami percepcij in klasifikacij, torej kot moški ali ženska, bodisi a) glede na to, kar T. M. Bettcher (2012) poimenuje 'kulturne genitalije', ki so na ravni vsakdanjega življenja najpogostejši modus napačnega prepoznavanja, sploh v primeru spolno nebinarnih oseb, katerim doksične sheme percepcij in klasifikacij onemogočajo to, kar v večini primerov pritiče cispolnim osebam, tj. 'imeti' t. i. 'moško' oziroma 'žensko' telo, in/ali pa b) glede na oficializirane označevalce pripadnosti kategoriji (spolni označevalec na uradnih dokumentih, kot je osebna izkaznica in podobno), pri čemer pogoje pripadnosti kodificira država v relaciji z objektivnimi strukturami. Problem rekognicije oziroma misrekognicije je smiselno obravnavati tudi 2) na ravni pomena kategorij: v tem primeru se problem misrekognicije osredinja okoli vprašanja 'značaja pogleda', ki ga strukturirajo prevladujoče di-vizije sveta, skratka, okoli vprašanja tega, kaj ta pogled uzira, ko uzira spolno in/ali seksualno nebinarno osebo ne v binarnih shemah, kot velja za prej

omenjeno raven, temveč v njeni nebinarni identiteti. Vprašanje druge ravni torej izhodišče misrekognicije postavlja v tip pogleda, v percepcije in klasifikacije, ki nebinarnost ob doksičnem statusu binarnih shem in njihovi tendenci po reprodukciji percipira na način, ki binarne strukturiranosti shem ne zamaje, temveč nebinarnost skozi različne prakse misrekognicije inkorporira v binarne sheme.

Misrekognicije v pričujočem delu ne obravnavamo kot »samostoječo kulturno škodo« (Fraser, 2000, str. 110), kot identitetne politike, ki v aktualnih pogojih rezultirajo v trdi reifikaciji družbenih skupin oziroma okoli identitet, formiranih in v različni meri politiziranih družbenih skupin, v njihovi segregaciji oziroma segregiranosti, pa tudi v spregledu in zanemarjanju vprašanj redistribucije (prav tam). Misrekognicije ne obravnavamo kot nujno ali neizogibno vpete v partikularno razumevanje identitetne politike, vključno z njenimi tendencami po homogeniziranju navznoter, kot jo misli in obravnava N. Fraser (prav tam, str. 112), ko problem misrekognicije primarno obravnava po liniji »kulturne identitete« ter v nadaljevanju rekonceptualizira in izriše takšno politiko misrekognicije, ki po njenem mnenju presega problematične točke politike misrekognicije, kot se formira na ozadju 'kulturne identitete' oziroma na 'kulturalizmu' osnovanih identitetnih politik oziroma »kulturnih bojev« (prav tam, str. 108). Po N. Fraser (prav tam) namreč identitetne politike misrekognicije temeljijo na takšnem pojmovanju misrekognicije, ki slednjo izvzema iz »institucionalne matrice« in jo pozicionira zgolj v polje kulturnega oziroma kot izhodišče misrekognicije vzpostavlja »prosto plavajoče diskurze«, ne pa »institucionalizirane signifikacije in norme«, s čimer misrekognicijo pravzaprav sleče »družbenostrukturalnih podkrepitev« in jo zreducira zgolj na »popačeno identiteto« (prav tam, str. 110). Tovrstne probleme, ki jih N. Fraser (prav tam) izrisuje kot značilnosti na identiteti osnovanega modela (mis)rekognicije, skuša presegati s t. i. 'statusnim modelom rekognicije', ki za razliko od identitetnega modela problem misrekognicije obravnava kot problem podrejenega družbenega statusa, in ne kot problem »razvrednotenja in popačenja skupinske identitete« (prav tam, str. 113). Skratka, bistvena razlika med statusnim in identitetnim modelom je po N. Fraser (prav tam) v tem, da prvi vprašanja misrekognicije ne zreducira na vprašanje popačenja identitet s strani prosto plavajočih diskurzov ob neupoštevanju institucionalizirane matrice in družbene strukturiranosti ter problema neenakomerne distribucije. Njena kritika identitetnega modela rekognicije, osnovanega na identitetnih politikah, temelji na specifičnem razumevanju namenov in ciljev tovrstnih politik kot omejenih na vzpostavljanje 'avtentičnosti' kolektivne identitete oziroma družbene skupine, ki je zaščitena pred kakršnimkoli preizpraševanjem, celo pred samo dialoškostjo, kar iz sicer relacijsko



vzpostavljene identitete ustvarja »avtogenerirano avtodeskripcijo«, skratka, monološki produkt, ki preprečuje in kot stvar misrekognicije razume kakršne koli 'zunanje' interpretacije kolektivnih identitet (prav tam, str. 112).

Če tako zasnovane identitetne politike mislimo v relaciji s problemom politike, potem N. Fraser pravilno identificira temeljne probleme identitetnega modela rekognicije, od homogenizacije in iz nje izhajajoče paradokсне misrekognicije pripadnic posamične družbene skupine do zanemarjanja redistribucijskega vprašanja. Zurn (2003) na drugi strani v tem kontekstu opozarja, da identitetne politike niso vnaprej obsojene na neuspehe ne na ravni same misrekognicije kot tudi ne na ravni redistribucije; tip razumevanja, kot ga lahko zasledimo pri N. Fraser, Zurn (prav tam) tako povezuje predvsem s specifičnim razumevanjem in specifičnimi pripisi identitetnim politikam, ki so skozi te pripise in razumevanja reducirani na vprašanja same avtentičnosti kolektivne identitete. Zurn (prav tam) sicer modelu oziroma kritiki identitetnih politik in razvoju statusnega modela pripisuje več, kot Fraser sama zapiše; med drugim ji tako očita spregled t. i. 'psiholoških učinkov v njenem 'protipsihološkem' statusnem modelu, ki izhajajo iz družbeno, institucionalizirano proizvedene popačene identitete, čeprav sama prepozna tudi pomen naslavljanja tovrstnih posledic misrekognicije, izpostavlja pa, da je slednje treba obravnavati kot problem družbenostatusne podreditve, katerega rezultat je, da akterke niso prepoznane kot enakovredne partnerke v družbenih interakcijah (Fraser, 2000, gl. tudi 1997). Kljub temu se zdi, da v namene obteževanja in nadgradnje identitetnega modela rekognicije v statusni model N. Fraser (2000) pretirano izpostavi pomen objektivnih struktur v statusnem modelu z namenom vzpostavljanja normativnih kriterijev, na ozadju katerih (tj. na ozadju institucionaliziranih razmerij in shem) se lahko vzpostavljajo distinkcije med nelegitimnimi zahtevami po rekogniciji (ki izhajajo zgolj iz subjektivnega občutka družbeno popačene identitete) in legitimnimi zahtevami (ki izhajajo iz institucionaliziranih razmerij moči in shem valoriziranja), torej kriterijev, ki naj bi omogočali prepoznavanje nelegitimnih zahtev, utemeljenih na identitetnih politikah, ki jih pretežno razume kot utemeljene v honnethovskih popačenih identitetah, psiholoških poškodbah, ki odtegujejo možnost avtentične 'samorealizacije' in ki se domnevno formulirajo s ciljem vzpostavljanja zaščitene monološke avtentičnosti. Izpostaviti velja, da takšna konfiguracija političnega ni inherentna identitetnim politikam, kot jih razume N. Fraser, in da slednje do neke mere precej učinkovito razrešujejo tako vprašanja rekognicije kot tudi vprašanja redistribucije, kot v povezavi s politično

učinkovitostjo identitetnih politik izpostavlja M. Mencin Čeplak (2018).<sup>177</sup> V povezavi z obravnavanjem objektivnih struktur in institucionaliziranih vzorcev na način, ki izključuje pomen samoidentifikacije akterk, L. McNay (2008a) opozori, da tovrstni način koncipiranja in vzpostavljanja razlik med 'iskrenimi' in oportunističnimi zahtevami po rekogniciji vnaprej zapre oziroma onemogoči prepoznavanje pomena in oteži vpogled v živete dimenzije s strani objektivnih struktur popačenih identitet oziroma pripadnosti družbenim skupinam.<sup>178</sup> Povedano drugače, N. Fraser (2000) misrekognicijo prepozna predvsem v relaciji z institucionaliziranimi razmerji in shemami, spregleduje pa, da so nepravilnosti, izhajajoče iz akterkine pripadnosti družbeni skupini, ne le institucionalno proizvedene, temveč tudi živete. Pri tem so politične zahteve, ki zadevajo institucionalizirano enakopravnost, zagotovo pomembne, saj omejuje vpliv oficialnega, kodificiranega na porajanje učinkov misrekognicije in obenem pomembno, četudi na daljši rok, zamikajo domet in moč družbenih shem percepcij in klasifikacij, v katerih so določene identitete in družbene skupine vzpostavljene kot podrejene (McNay, 2008a). Na ozadju tega se v nadaljevanju lotevamo obravnave izkušenj (mis)rekognicije, vključno z z njimi povezanimi afekti in odnosnimi dimenzijami ter praksami, ki jih spolno in/ali seksualno nebinarne akterke udejanjajo kot odziv na (mis)rekognicijo, skratka tega, kar L. McNay (prav tam) poimenuje živete izkušnje (mis)rekognicije, sooblikovane v relaciji subjektivnega habitusa, vključno s komponentami afektov oziroma emocij, in objektivnih struktur, na ozadju česar misrekognicijo oziroma zahteve po družbeni rekogniciji razumemo kot zahteve, ki nakazujejo in izpostavljajo 'osiromašenost' kolektivnega spolnega in seksualnega imaginarija, osiromašenost, ki je skozi zahteve po rekogniciji izven

---

<sup>177</sup> N. Fraser (2000) kot primer naslavljanja problema misrekognicije navaja tudi gejevsko in lezbično gibanje. Kot jedro problema misrekognicije izpostavi v zakonu institucionalizirane heteroseksistične kulturne vzorce, pri tem pa kot potencialno učinkovito razreševanje tega problema navaja dve rešitvi, tj. 1) podeljevanje enake rekognicije, kot je sicer na voljo raznospolnim razmerjem, tj. z oficializacijo istospolnih partnerskih razmerij z vsemi pripadajočimi pravicami in obligacijami, ter 2) ukinitvev oziroma deinstitucionalizacijo raznospolne zakonske zveze. V nobenem od obeh primerov vprašanja misrekognicije ne razširi tudi na vprašanje redistribucije, ki je prepleteno in v jedru same institucionalizacije zakonske zveze (npr. pravice do dedovanja). Slednje lahko, čeprav ne v neposredni povezavi s konceptom (mis)rekognicije, zasledimo pri J. Butler (2004). Zadeva postane še kompleksnejša, ko jo obravnavamo na primeru nemonoseksualnih oseb, katerih razmerja so, če obstaja enakopravnost zakonskih zvez in zunajzakonskih skupnosti ne glede na spol, sicer institucionalizirano prepoznana, na ravni samih družbenih shem percepcij in klasifikacij pa je identiteta biseksualnosti prevladujoče vzpostavljena in klasificira kot identiteta 'v razvoju' ali neresno eksperimentiranje, kar pomembno oblikuje potek vsakdanjega življenja nemonoseksualnih oseb, ki so kljub institucionalizirani enakopravnosti med razno- in istospolnimi pari izpostavljene 'popačenju' njihovih seksualnih identitet. Vprašanje rekognicije zatorej ni le vprašanje zakona, čeprav je z njim tesno prepleteno.

<sup>178</sup> Čeprav nekatere politične zgodbe marginaliziranih družbenih skupin, vključno s transspolno skupnostjo, uporabljajo jezik avtentičnosti, skupaj s tem, kar predpostavlja, npr. 'odkrivanje' same sebe ipd., se poraja vprašanje, koliko je to pravzaprav posledica značaja družbenega življenja in strukturiranosti polja politike, ki s svojimi pogoji spodbuja mit o individualizaciji, samozadostnosti in samoodgovornosti (Cortois, 2017), skratka, koliko se ta jezik in sklicevanje na avtentičnost v političnih bojih uporabljata ravno zato, ker sta ponujena in ker sta na ozadju pogojev politike in političnega tudi bolj nagnjena k slišnosti oziroma učinkovitosti.

spolnega in/ali seksualnega binarizma v poskusih razširjanja, in ne kot klice k prepoznanju avtentične preddružbene esence akterke (Hagel, 2017, str. 619).

### **5.5 Nevarnejše intersubjektivnosti in izkušnje z misrekognicijo**

V pričujočem delu z izrazom 'nevarnejše' intersubjektivnosti poimenujemo tista razmerja, empirične relacije spolno in/ali seksualno nebinarnih akterk, v katerih so nebinarne identitete slednjih izpostavljene in podvržene različnim praksam misrekognicije. Te obravnavamo v njihovem dvojnem značaju, in sicer kot:

1. prakse misrekognicije, ki nebinarne identitete percipirajo in klasificirajo na način, ki jim vzporedno s siceršnjo rekognicijo njihovega obstoja odteguje legitimnost samo po sebi: nebinarne identitete so tako sicer prepoznane kot obstoječe, a legitimne ne same po sebi, temveč zgolj v relaciji z binarnimi kategorijami spola in seksualnosti; tovrstna percipiranja in klasificiranja pa spremljajo raznolike interpretacijske prakse, na podlagi katerih se pojavnost nebinarnih identitet v doksične sheme percepcij in klasifikacij inkorporira na način, ki v skladu z inertnostjo objektivnih struktur slednjih ne destabilizira, saj se pojavi nebinarnosti percipirajo v okviru binarnih shem, ter
2. prakse misrekognicije, ki nebinarnih identitet v nasprotju s prvim tipom praks misrekognicije ne prepoznavajo niti kot legitimne skozi njihovo inkorporacijo v okvire binarnih shem niti kot obstoječe: nebinarne identitete tako niso prepoznane kot obstoječe, temveč so v družbenem pogledu, ki usmerjeno uzira glede na doksične sheme, prezrte in napačno prepoznane kot ene izmed binarnih kategorij (moški – ženska, heteroseksualnost – gejevstvo/lezbičnost).

Te tipe intersubjektivnosti imenujemo nevarnejše zaradi tega, ker vsaj do neke mere pomembno zaznamujejo vsakdanje življenje akterk, živete dimenzije (McNay, 2008b). Povedano drugače, kot nevarnejše jih poimenujemo zaradi moči samih intersubjektivnostih oziroma drugih akterk (ki so z nebinarnimi osebami v različnih odnosih in interakcijah, zaznamovanih z družbenimi razmerji moči) za pozivanje k redu in (poskuse) discipliniranja. Te intersubjektivnosti tako v grobem delujejo kot nekaj, kar pomembno uokvirja in skuša zamejevati akterkin prostor možnega. Pri tem velja izpostaviti, da ta moč intersubjektivnosti ni lastna njim samim, čeravno so tiste, v katerih se slednja najbolj neposredno manifestira in realizira, temveč je lastna celotnemu sestavu objektivnih struktur, prevladujočih shem percepcij in klasifikacij ter zgodovinskemu poteku, ki je skozi vzpostavljanje samoumevnega pozabljen in naturaliziran. Nevarnejše intersubjektivnosti skupaj z v njih prisotnimi praksami misrekognicije delujejo kot

podaljsek, in ne kot izvor tega, kar lahko bourdieuevsko poimenujemo tudi kot družbeno trpljenje<sup>179</sup> (Bourdieu, Accardo in Balazs, 1999, str. 507–513; McNay, 2008b), ta podaljsek moči pa izhaja iz moči podeljevanja rekognicije, tj. rekognicije oficialnega značaja z močjo vsiljevanja *a percipere*, percepcije, ki v največji meri pripada tistim z »močjo kolektiva, konsenza, zdravorazumskosti«, skratka tistim, ki živijo v pogojih, ki jim omogočajo in podeljujejo percepcijo, *a percipi* (Bourdieu, 1991, str. 239).

### 5.5.1 Izkušnje z misrekognicijo v odnosih intimnejšega značaja

Ob obravnavanju misrekognicije in pomena rekognicije za akterke z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami velja izpostaviti raznolikost pričakovanj in investiranosti v rekognicijo s strani partikularnih akterk. Glede na bourdieuevske obravnave družine izvora kot prostora, v katerem se vzpostavlja afektivna investiranost v rekognicijo (gl. zgoraj), lahko sklepamo, da so pričakovanja in investiranosti, zahteve po rekogniciji, intenzivne prisotne v tistih odnosih, ki so zaznamovani z večjo stopnjo bližine in intimnosti, od izvorne družine, prijateljskih odnosov do intimnopartnerskih razmerij. Ravno zaradi afektivne obarvanosti intimnih odnosov, deloma pa tudi zaradi njihove izbirnosti lahko predpostavljamo, da so ti odnosi v primerjavi z (mis)rekognicijo s strani države (npr. zakonodaje), institucij in javnih prostorov za akterko pomenljivi na drugačen način. Pričakovanja in zahteve po rekogniciji v intimnih odnosih izhajajo iz intimne želje po 'biti prepoznana' v vsem, kar akterka je, po biti sprejeta »s svojimi najbolj naključnimi in negativnimi posebnostmi vred« (Bourdieu, 2010b, str. 127). Te želje, pričakovanja so izoblikovani v skladu s *philio*, ki se kaže kot bistvena značilnost intimnih odnosov, ki jih razlikujejo od odnosov neintimnega oz. bolj javnega značaja: intimni odnosi se vzpostavljajo na ozadju predpostavke o (udejanjeni) možnosti »zaustavitve nasilja in razmerij moči, ki se zdijo temeljnega pomena za izkušnjo ljubezni in prijateljstva«, o »čudežnem premirju«, katerega del je tudi pričakovanje rekognicije (prav tam, str. 126). Ko slednje ostaja neizpolnjeno, tj. ko je akterka v odnosih, ki naj bi delovali kot »kraj vzajemnega priznavanja« (prav tam, str. 127), deležna napačnih prepoznanj, misrekognicije, ki se odraža skozi raznolike prakse, vključno z nasiljem, skratka, ko temeljna predpostavka intimnih odnosov, označenih z

---

<sup>179</sup> Perales (2016) v avstralski študiji na vzorcu 15 000 ljudi (splošne populacije), od katerih se jih približno 7 % ne identificira kot heteroseksualnih, obravnava t. i. ceno za 'drugačnost' v kontekstu seksualne identitete. Študija ugotavlja, da je za neheteroseksualne osebe (geje, lezbijke in biseksualne osebe) pogostejše kot za heteroseksualne osebe značilna pojavnost težav z duševnim zdravjem, občutek nevarnosti in nižja stopnja zadovoljstva s svojim življenjem. Te razlike izstopajo v obdobju najstništva in zgodnje odraslosti, s starostjo pa se znižujejo. Pri treh od štirih kategorij v primeru lezbijk, biseksualk in žensk z raznolikimi neheteroseksualnimi identitetami izstopajo slabši rezultati kot pri preostalih kategorijah, z izjemo zadovoljstva z lastnim življenjem. Tovrstne pojavnosti obravnavamo kot posledico družbenih dejavnikov oziroma »strukturnih pritiskov« (prav tam, str. 828), diskriminacije in marginalizacije.

afektivno investiranostjo akterke, pade – ko se namesto *phillie*, prostora, v katerem so razmerja moči potencialno in vsaj do neke mere nevtralizirana in v katerem akterka občuti »upravičenost svojega obstoja« – se akterka spopade s preizpraševanjem lastne upravičenosti, ki potencialno deluje destabilizirajoče ravno zato, ker je v teh odnosih nepričakovana (prav tam, str. 127).

V povezavi s tem vprašanjem se raziskave, ki preučujejo življenje spolno in/ali seksualno nebinarnih oseb, osredotočajo na partikularne tipe odnosov, med katerimi največ pozornosti uživajo družina izvora, pa tudi intimnopartnerska razmerja, v manjši meri pa LGBTIQ+ skupnost in različni javni prostori, vključno z ulico ipd., ter javne institucije, npr. zdravstveni sistemi in policija. V nadaljevanju bomo obravnavale izkušnje s praksami misrekognicije ter izkušnje z nasiljem, in sicer glede na to, v katerih tipih odnosa se pojavljajo, nadaljujemo pa z analizo različnih strategij in praks, ki jih akterke udejanjajo v namene izogibanja misrekognicijam oziroma v namene spoprijemanja z njo. Ob tem velja izpostaviti, da misrekognicije ne gre nujno razumeti kot trajno značilnost določenih tipov odnosa, npr. družine izvora, temveč je lahko tudi stvar postopnega izginevanja in postopnega rekonfiguriranja praks, ki se približujejo rekogniciji in oddaljujejo od misrekognicije. Velja pa dodati, da medtem ko so določeni tipi odnosov s strani intervjuvanih oseb pogosteje izpostavljeni kot odnosi, označeni z misrekognicijo, je njihov značaj v splošnem ambivalenten: četudi so določeni odnosi pogosteje kot drugi označeni z misrekognicijo, so pri drugih akterkah v izhodišču zaznamovani s praksami rekognicije in podpore ali pa s praksami misrekognicije, ki so za akterko še sprejemljivega značaja. Tudi s tega vidika – prepoznavanja ambivalentnosti – raje kot o 'nevarnih' in 'varnih' intersubjektivnostih govorimo o nevarnejših in varnejših. V nadaljevanju se najprej osredotočamo na strnjen pregled raziskav, ki se v veliki meri osredotočajo na izkušnje z razkrivanjem, v manjšem delu pa tudi na prakse misrekognicije, ki se ne osredotočajo neposredno na razkritje, temveč zajemajo tudi izkušnje praks (mis)rekognicije, ki sledijo samemu razkritju v različnih tipih odnosa. Ker se raziskave v veliki večini osredotočajo ali na seksualno nebinarnost ali na spolno nebinarnost, je tudi njihov pregled grobo razdeljen na dva dela, čeravno se, kot ugotavljamo zgoraj, spolna nebinarnost pogosto prepleta s seksualno nebinarnostjo (v manjši meri pa tudi obratno). Po pregledu raziskav nadaljujemo z interpretacijo podatkov pričujočega dela, in sicer z izkušnjami misrekognicije, tudi v relaciji z razkrivanjem, pri čemer njihovo obravnavo delimo na dva dela, tj. na odnose intimnejšega značaja, vključno z družino izvora, prijateljskimi odnosi in odnosi v LGBTIQ+ skupnosti, ter na izkušnje v javnih prostorih in institucijah.

V kontekstu družine izvora se raziskave prevladujoče osredotočajo na procese razkrivanja seksualno in/ali spolno nenormativnih identitet. V povezavi z razkrivanjem seksualno nebinarnih identitet se raziskave v grobem najpogosteje fokusirajo na biseksualne identitete. Kvalitativna raziskava na vzorcu 45 oseb, ki so jo izvedle K. Scherrer, E. Kazyak in R. Schmitz (2015), izhaja iz predpostavke, da se izkušnje z razkrivanjem biseksualnih oseb<sup>180</sup> zaradi specifičnih družbenih pojmovanj biseksualnosti, ki jih označijo kot elemente »bifobije in binegativnosti« (prav tam, str. 682), pomembno razlikujejo od izkušenj gejev in lezbijk, saj se biseksualnost prevladujoče pojmuje kot »tranzitivna seksualna usmerjenost«, kot točka v sicer linearnem razvoju do gejevske oziroma lezbične identitete, pa tudi kot faza na poti nazaj v heteroseksualno identiteto (prav tam, str. 682). S tega vidika se biseksualne osebe 1) izrazito strateško odločajo za razkrivanje, upoštevajoč heteronormativne predpostavke in partikularne interpretacije biseksualnosti s strani staršev, 2) razkrivajo kot geji ali lezbijke, obenem pa 3) prepoznavajo, da njihove biseksualne identitete staršem omogočijo, da se njihove percepcije (oz. aspiracije) otrokovega življenjskega poteka ne zamajejo v takšni meri, kot je značilno za gejevske in lezbične trajektorije. Podobna raziskava (Wandrey, Mosack in Moore, 2015) izpostavlja tudi pomen in težo spolnega zaznamovanja: razkrivanje biseksualk je v tem primeru poleg monoseksističnih in heteronormativnih predpostavk obremenjeno tudi s seksualno eksploatacijskim odnosom do žensk, ki njihovo biseksualnost obravnava skozi instrumentalizirajoč moški pogled. J. Watson (2014, str. 107) v kontekstu razkrivanja biseksualnih oseb znotraj družine izvora ugotavlja, da so te družinske dinamike zaznamovane s »tišinami, skrivnostmi in podporo«, skratka z nihanjem in prehajanjem med podpornimi, torej pozitivnimi, in negativnimi izkušnjami. Podobno ugotavlja tudi raziskava z metodo dnevniškega zapisovanja, ki so jo izvedle C. Flanders, M. Robinson, M. Legge in L. Tarasoff (2016). Ta študija se sicer ne omejuje zgolj na družino izvora, temveč izkušnje biseksualnega oziroma nemonoseksualnega razkrivanja obravnava na splošni ravni, pri tem pa avtorice ugotavljajo, da so procesi razkrivanja obremenjeni tudi z internalizirano bifobijo, zaskrbljenostjo glede svoje seksualne identitete in ambivalentnostjo, neodločenostjo glede razkrivanja, biseksualnim izbrisom in cisseksizmom, ki njihove privlačnosti (do oseb raznolikih spolov) ne prepoznavata ne le zaradi prevladujočega seksualnega, temveč tudi zaradi spolnega binarizma (prav tam); podobno ugotavlja tudi raziskava, ki so jo izvedle T. Roberts, S. Horne

---

<sup>180</sup> Biseksualnost je v raziskavi uporabljena kot krovni termin, ki vključuje tudi osebe z raznolikimi nemonoseksualnimi identitetami, npr. bi-kvir, panseksualne (Scherrer, Kazyak in Schmitz, 2015).

in Hoyt (2015, str. 558), ki na podlagi podatkov sklenejo, da imajo biseksualne oziroma širše, seksualno nebinarne osebe, pogosto občutek, da nimajo »mesta v družbi«.

Na drugi strani študija, ki so jo izvedli McCormack, Anderson in Adams (2014) na kohorti biseksualnih moških v starosti med 18 in 23 let, kaže prevladujoče pozitivne izkušnje v kontekstu prijateljskih odnosov, v grobem pa tudi v družinskih odnosih. Kot pomembno distinkcijo, ki se izrisuje med različnimi kohortami biseksualnih moških (18–23 let, 25–35 let in 36–42 let), izpostavljajo predvsem to, da se pripadnice najmlajše starostne kategorije počutijo dovolj varno, da svojo biseksualnost v večji meri razkrivajo že takrat, ko še živijo v družini izvora, kar za starejše starostne kategorije velja v manjši meri (prav tam). Raziskava o biseksualnih osebah, ki se neposredno osredotoča na njihove izkušnje v intimnopartnerskih razmerjih v ZDA (Coston, 2017) in ki kot izhodišče vzame podatke iz *National intimate partner and sexual violence survey*, kaže, da so intimnopartnerskemu nasilju (spolnemu, čustvenemu, psihološkemu nasilju ter nadzorovalnemu vedenju in zalezovanju) v večji meri kot heteroseksualne ženske in lezbijke izpostavljene ženske z nebinarnimi seksualnimi identitetami. Podatki (prav tam) tako kažejo, da ima približno vsaka druga heteroseksualna ženska (55 %) izkušnje z intimnopartnerskim nasiljem in dve od treh lezbijk (67 %), medtem ko ima vsaj eno takšno izkušnjo kar 83 % biseksualk, kar avtorica raziskave povezuje tudi s specifično misrekognicijo biseksualnosti, ki seksualno nebinarnim osebam pripisuje promiskuitetnost, tranzitivnost oziroma vmesnost, neodločenost, kar se v intimnopartnerskih razmerjih neredko prevaja v nezaupanje in iz njega izhajajoče prakse nasilja. V kontekstu intimnopartnerskih razmerij v relaciji s seksualno nebinarnimi osebami T. Li, C. Dobinson, Scheim in Ross (2013) na podlagi izvedenih polstrukturiranih intervjujev s 55 biseksualnimi osebami ugotavljajo, da lahko specifične izzive, s katerimi se na podlagi svoje seksualne identitete srečujejo biseksualne oziroma, širše, seksualno nebinarne osebe, kategoriziramo v 1) težave pri vzpostavljanju intimnopartnerskih razmerij zaradi misrekognicije biseksualnosti in zavrnitev na podlagi seksualne identitete tako s strani gejevske in lezbične skupnosti kot tudi s strani heteroseksualnih oseb, 2) težave v ohranjanju intimnopartnerskih razmerij, ki so povezane predvsem z dilemo razkritja oziroma prikrievanja svoje biseksualne identitete, ter 3) zagate pri formiranju in ohranjanju samega intimnopartnerskega razmerja glede na njegovo strukturo: avtorice na podlagi podatkov izpostavljajo, da nekatere biseksualne osebe preferirajo poliamorna razmerja (ki jih sicer ne prakticirajo zgolj biseksualne osebe), kar lahko poraja misrekognicije in težave pri pogajanju glede pravil oziroma praks znotraj poliamorije.

Za aseksualne osebe, ki jih v pričujočem delu uvrščamo v sklop seksualno nebinarnih identitet zaradi njihove izpetosti iz binarnih pozicij, utemeljenih na seksualni privlačnosti (do oseb različnega in istega spola), raziskave kažejo, da se soočajo s podobnimi praksami delegitimizacije kot druge seksualno nebinarne identitete, a z nekaterimi pomembnimi specifikami, ki v grobem izhajajo iz univerzalne predpostavke o človeku kot seksualnem bitju, na ozadju katere se aseksualne osebe percipira kot nečloveške oziroma se jih dehumanizira. Avtorice N. Robbins, K. Graff Low in A. Query (2015, str. 752) v študiji ugotavljajo, da se aseksualne osebe ob razkrivanju pogosto soočajo z nejevero, skozi katero se aseksualnost vzpostavlja kot nelegitimna, neobstoječa identiteta, in z raznolikimi praksami misrekognicije, od konstituiranja aseksualne osebe kot zmedene, njeno aseksualno identiteto kot zgolj 'fazo' ali posledico tega, da še ni 'srečala prave osebe' (prav tam, str. 756; tudi v van Houdenhove in druge, 2015). K. Gupta (2017) tovrstne prakse misrekognicije in delegitimizacije oziroma njihove učinke, s katerimi so soočene aseksualne osebe na ozadju univerzalne predpostavke o človeški seksualnosti, klasificira v štiri kategorije, tj. 1) patologizacija (aseksualnost kot duševna bolezen s potrebno psihiatrično obravnavo), 2) izolacija in nevidnost, 3) izkušnje z neželjeno spolnostjo (tj. izkušnje s spolnostjo, v katere so aseksualne osebe sicer privolile zaradi družbenih pričakovanj v povezavi s spolnostjo v okviru intimnopartnerskih razmerij, niso pa si jih želele) in konflikti v intimnopartnerskem razmerju (povezani s pričakovanji glede spolnosti), ter 4) zanikanje t. i. 'avtoritete vednosti' (prav tam, str. 999) v smislu tega, da se zanika njihove občutke odsotnosti seksualne privlačnosti, predvsem na način, ki smo ga v prejšnjih poglavjih poimenovali kot »čakajoč na« – na pravo osebo, pravo izkušnjo, pravo situacijo, pravi spolni odnos.

V povezavi s prijateljskimi odnosi in LGBTIQ+ skupnostjo raziskave kažejo pomembno rekonfiguriranje njihove sestave, ki sledi samoprepoznanju in razkrivanju kot LGBTIQ+ oseba. M. Paz Galupo (2007) v raziskavi o prijateljskih vzorcih pripadnic seksualnih manjšin ugotavlja, da sledijo temu, kar Bourdieu imenuje načelo homofilije, tj. da vzpostavljajo prijateljske odnose, ki so po osi spola (in rase) bolj homogenega značaja, kot velja za heteroseksualne osebe, medtem ko so v povezavi s homofilijo po osi seksualnosti opazne razlike glede na partikularne seksualne identitete. Medtem ko je za geje in lezbijke značilno, da večinoma vstopajo v prijateljske odnose z geji, lezbijkami in biseksualnimi osebami, je za biseksualne moške in ženske značilno, da primarno formirajo prijateljstva s heteroseksualnimi osebami. M. Paz Galupo (prav tam) zaključuje, da v tem pogledu za biseksualne osebe veljajo specifični vzorci, ki so sooblikovani tudi v relaciji s partikularnimi misrekognicijami, ki so jih



deležne biseksualne osebe: te misrekognicije od njih terjajo nevidnost biseksualne identitete in redukcijo biseksualnosti na privlačnost do enega spola v primeru prijateljstev s heteroseksualnimi osebami; na drugi strani pa lahko manjšinski delež prijateljstev, ki jih biseksualne osebe sklepajo znotraj LGBTIQ+ skupnosti, obravnavamo kot posledico večjega nezaupanja in nerazumevanja biseksualnosti, ki se v delu – a na ozadju misrekognicije – nevtralizira, če je biseksualna oseba v intimnem razmerju z osebo istega spola. Dinamike prijateljstev so tako pomembno zaznamovane s spolom partnerja oziroma obstojem razno- ali istospolnega razmerja (prav tam, str. 149), kar navsezadnje pomeni tudi to, da so LGBTIQ+ skupnost in prijateljske mreže, oblikovane v relaciji z njo, sicer pomembna podpora infrastruktura, ki pa je neenakomerno distribuirana (pod težo seksualne identitete in njenega (ne)binarnega značaja) (prav tam). Ta neenakomerna distribucija predstavlja, kot ugotavljajo Parra, Bell, Benibgui, Helm in Hastings (2018), večji problem za mlajše (LG)B osebe, kjer validacije in afirmacije njihove seksualne identitete v vrstniških odnosih predstavljajo pomemben blažilec (*buffer*), še posebej takrat, ko so izkušnje rekognicije v okviru družine izvora odsotne.

Vrstniški oziroma prijateljski odnosi v teh primerih mestoma predstavljajo tako pomembno socialno oporo, da se jih rekonfigurira v t. i. družine izbire (*families of choice*, gl. tudi Zitz, Burns in Tacconelli, 2014).<sup>181</sup> Na podobno blažilno in podporno vlogo skupnosti (v smislu povezanosti s skupnostjo oziroma drugimi pripadnicami, ne pa nujno tudi v smislu participacije v skupnostnih oziroma kolektivnih akcijah) opozarjajo tudi M. Stanton, S. Ali in S. Chaudhuri (2017) na primeru transspolnih, kvirspolnih oziroma spolno raznolikih oseb. G. Mullen in G. Moane (2013) v kontekstu študije transspolnih, ne nujno spolno nebinarnih oseb in afirmacij njihovih identitet, ki je bila izvedena na Irskem na majhnem vzorcu sedmih oseb, izpostavljata pomembno distinkcijo med vzpostavljenimi oziroma izbirnimi odnosi na eni strani (npr. prijateljstva) in pripisanimi (npr. primarna družina) na drugi: prve tipe odnosov so intervjuvane osebe izpostavljale kot pomemben vir podpore in afirmacij, še posebej prijateljstva, ki so vzpostavljena v sekundarnem družbenem okolju in po procesu potrditve spola intervjuvane osebe. Za LGBTIQ+ skupnost je značilna večja ambivalentna pozicioniranost: medtem ko so

---

<sup>181</sup> V njih, kot izpostavljajo Parra in druge (2018), pomembno vlogo odigrajo ne le vrstnice, temveč tudi starejše osebe, npr. učiteljice in starejše osebe v skupnosti. Avtorji obenem izpostavljajo, da družine izbire, tj. tesni odnosi, izoblikovani na ozadju izbirnosti, in ne pripisanosti, kot velja za družino izvora, v pomembni meri uspešno preprečujejo pojavnost težav z mentalnim zdravjem, npr. tesnobnosti in depresije, ne pa nujno tudi težav s samopodobo oz. internaliziranih negativnih samovrednotenj, za katera se torej zdi, da so močnejše usidrana v samopercepciji, izoblikovani tudi na ozadju percepcij in klasifikacij, kot jih je deležna mlada LGBTIQ+ oseba s strani družine izvora.

geji in lezbijke v grobem sicer percipirane kot zaveznice, intervjuvane osebe vseeno izpostavljajo manjšo stopnjo občutene podpore in afirmacije z njihove strani; obratno pa velja za druge transspolne osebe, ki delujejo kot precej pomemben vir podpore in afirmacij (prav tam). Podobna, a večja ambivalenca in heterogenost je sicer izpostavljena tudi v primeru pripisanih, tj. družinskih odnosov, ki so v nekaterih primerih po razkritju transspolne osebe zaradi negativne reakcije družinskih članic tudi prekinjeni (prav tam). Grossman, D'Augelli in Salter (2006) na vzorcu 31 transspolno binarnih oseb, starih med 15 in 21 let, ki jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol, ugotavljajo, da jih je 14 (45 %) redko ali nikoli v stiku z materjo, v kontekstu odnosov z očeti pa je ta odstotek še višji: 24 jih poroča o tem, da njihovi očetje še živijo, kar 20 (83 %) pa jih je z njimi v stiku redko ali nikoli. V kontekstu razkrivanja svoje spolne identitete v relaciji s starši večina mladih poroča o izkušnjah verbalnega, fizičnega, pa tudi spolnega nasilja (prav tam). Pripisani odnosi se s tega vidika kažejo kot bolj obremenjeni s kompleksnimi in pogosto tudi problematičnimi dinamikami, povezanimi s praksami misrekognicije transspolnih identitet (prav tam; Nuttbrock in druge, 2009).

Kljub distinkciji, ki se izrisuje v liniji izbranih in pripisanih odnosov, pa se velja izogniti potencialni romantizaciji izbranih odnosov kot v celoti razbremenjenih dometa doksičnih spolno in seksualno binarnih shem percepcij in klasifikacij (gl. npr. Paz Galupo, Davis, Gryniewicz in Mitchell (2014), Paz Galupo, Henise in Davis (2014), Paz Galupo, Krum, Hagen, Gonzalez in Bauerband (2014), pa tudi Pulice-Farrow, Clements in Paz Galupo (2017)). Prva študija obravnava izkušnje razkritja transspolne identitete v prijateljskih odnosih na vzorcu 536 transspolnih oseb in ugotavlja, da ima izkušnje s praksami misrekognicije s strani prijateljic vsaka četrta transspolna oseba z izkušnjo razkritja v kontekstu prijateljstev, te prakse misrekognicije pa v grobem zajemajo prijateljčino rabo napačnih spolno zaznamovanih zaimkov in imena, druge prakse preizpraševanja legitimnosti njihove spolne identitete, vključno s tem, da se slednje percipira kot faza, pa tudi kot iskanje pozornosti, v izrazito manjši meri pa so bile transspolne osebe s strani prijateljic deležne fizičnega nasilja, o čemer poroča ena udeležena oseba (Paz Galupo, Davis, Gryniewicz in Mitchell, 2014). Druga študija, katere vzorec sestavlja 207 oseb, ki se identificirajo kot transspolne, transseksualne, spolno raznolike oz. imajo zgodovino transspolnosti, kaže na prisotnost t. i. mikroagresij, ki so jih transspolne osebe v največji mere deležne s strani cispolnih prijateljev, njim pa sledijo cispolne LGBTQ osebe (Paz Galupo, Henise in Davis, 2014). Avtorice (prav tam) kot mikroagresije, ki so prisotne v prijateljskih odnosih, obravnavajo naslednje prakse: uporaba transfobne ali neustrezne spolno zaznamovane terminologije, predpostavke univerzalnosti izkušnje

transspolnosti, eksotizacija in t. i. tokenizacija, zanikanje izkušnje transspolnosti, podpiranje spolne normativnosti in spolnega binarizma, zanikanje in neprepoznavanje lastne transfobije, zanikanje in poseganje v intimni telesni prostor transspolne osebe ter preizpraševanje legitimnosti transspolne identitete, predpostavljjanje in percipiranje transspolne identitete kot patologije in abnormalnosti. V povezavi z mikroagresijami, ki izhajajo iz misrekognicije spolne identitete na ozadju cisnormativnosti in spolnega binarizma, avtorice (prav tam) dodajajo, da so prakse misrekognicije, ko prihajajo s strani drugih transspolnih oseb, doživete kot bolj boleče in destabilizirajoče v relaciji s spolno identiteto akterk, saj te misrekognicije pogosto delujejo kot hierarhizacija transspolnih identitet oziroma izkušenj transspolnosti, ki neredko poraja samodvome oziroma samopercepcije v smislu 'nisem dovolj transspolna' (prav tam). Tretja študija (Pulice-Farrow, Clements in Paz Galupo, 2017) podrobneje obravnava specifične tipe misrekognicij, tudi glede na partikularne transspolne identitete, vključno z distinkcijami med transspolnimi binarnimi na eni in nebinarnimi identitetami na drugi strani: medtem ko se misrekognicije v prvem primeru v grobem nanašajo na preizpraševanje tega, ali so transspolne binarne osebe resnično 'pravi' moški oziroma ženske, se misrekognicije v primeru spolno nebinarnih oseb osredotočajo na preizpraševanje same legitimnosti statusa transspolnosti, še posebej takrat, ko se spolno nebinarna oseba ne odloči oziroma nima namena vstopiti v proces potrditve spola in modifikacij spolno zaznamovanih telesnih delov. McLemore (2015) v povezavi s praksami misrekognicije – ne glede na tip odnosa, v katerem se pojavljajo – ugotavlja, da so transspolne osebe najpogosteje deležne praks, ki jih napačno spolno zaznamujejo oziroma kategorizirajo (v skladu s spolom, pripisanim ob rojstvu), pri čemer pa so tovrstnim praksam bolj izpostavljene kvirspolne oziroma spolno nebinarne osebe (v primerjavi s transspolnimi moškimi in transspolnimi ženskami). Sama pogostost izpostavljenosti napačnemu spolnemu zaznamovanju sicer ne vpliva na negativne afekte transspolnih oseb: kot izpostavlja McLemore (2015), je slednje povezano predvsem z občutkom stigmatiziranosti ob misrekogniciji, obenem pa velja, da osebe, ki misrekognicijo po spolu doživljajo pogosteje, samo identiteto percipirajo kot bolj pomembno, a manj stabilno (prav tam). Čeravno se zdi, da je nerazkrivanje na ozadju teh podatkov z vidika misrekognicij varnejša možnost, saj se s tem izogne delegitimizaciji, H. Levitt in M. Ippolito (2014a) tovrstni računici utemeljeno nasprotujeta zaradi previsoke cene, ki jo takšna tišina in samocenzura predstavljata za transspolno osebo.

Za intervjuvane osebe je v kontekstu razkrivanja staršem značilno to, da se ne razkrivajo v konvencionalnem deklarativnem smislu, s partikularno identitetno oznako (npr. »sem

biseksualka«), temveč najpogosteje preko intimnopartnerskega razmerja (npr. »imam punco«), čeravno slednje staršem oziroma drugim družinskim članicam omogoča takšna interpretiranja intimnopartnerskega razmerja, ki izhajajo iz seksualnega binarizma in ki so v nekem delu tudi nasilnega značaja, o čemer pripoveduje Metka (osebni intervju, 2017, 26. september), ki ji je bil ob rojstvu pripisan moški spol in ki je svojo nenormativno seksualno identiteto (biseksualnost) razkrila preko svojega razmerja z moškim. Ker njeni starši njene spolne identitete ženske ne prepoznavajo, sta njeno razmerje napačno prepoznavala kot 'gejevsko', Metka pa je bila tako deležna dvojne misrekognicije, in sicer po spolu, s tem ko jo starši napačno prepoznavajo kot moškega, pa tudi po seksualnosti, s tem ko starši njeno seksualno identiteto interpretirajo kot gejevsko, in to ravno na ozadju misrekognicije po spolu:

V bistvu jaz sploh ne vem, nisem se ravno razkrila v pravem pomenu besede, v smislu, veš, jaz sem pa bi, da zelo deklariraš. Ampak ja, ful ni bilo tako, ne. Bilo je v bistvu bolj, mislim, totalno čudna scena. Zato ker, a veš, ker so te že prej spraševali oziroma te mama skoz sprašuje, ej, a imaš kakega fanta, a imaš kako punco, in sem tako, eh, ne, partnerstva – kaj je to. In potem se ti nič nenavadnega ne zdi, če prideš do mame in rečeš, ej, jaz imam pa fanta. Ker te itak že prej sprašuje, če ga imaš ali nimaš, like, what the fuck is the deal here. In sploh nisem imela potrebe se razkriti kot transspolna oseba, ker sem že prej ... bila pač totalno punca, zakaj moram zdaj še enkrat, zakaj moram zdaj to ubesediti, nisem imela te potrebe. Res je sicer, da še do tega dne ne uporabljam ženskih zaimkov z njimi, ker so pač transfobni in homofobni, ker, no, potem ko sem rekla, da imam fanta, je bil, je bila reakcija obeh totalno negativna.

Metka skozi pripoved nakaže, da je bila reakcija staršev »totalno negativna«. V tem pogledu njene izrazito negativne izkušnje z razkrivanjem predstavljajo manjšinske izkušnje, saj so odzivi staršev na razkritje neheteroseksualnosti v grobem in najpogosteje ambivalentni, a vsaj prepleteni z delnim, vsaj deklariranim sprejemanjem in prepoznavanjem ter zavrnitvijo, v nekaterih primerih pa tudi s prevladujočimi pozitivnimi odzivi, ki seksualnih identitet in intimnopartnerskih razmerij intervjuvanih oseb ne podvržejo misrekogniciji in preizpraševanju njihove legitimnosti. V grobem pa velja tudi, da so intervjuvane osebe neredko pričakovale negativne odzive in se s tega vidika tudi neposredno pripravljale na spopadanje s temi tipi reakcij. O tem pripoveduje Kiki (osebni intervju, 2018, 26. avgust), ki se je, podobno kot Metka, materi razkrila preko svojega intimnega razmerja, sam proces razkrivanja pa je stekel ob Kikijinih anticipacijah misrekognicij, izhajajočih iz njene zgodovine prejšnjega raznospolnega razmerja, in misrekognicij njene seksualne identitete, kot se rekonfigurira preko aktualnega istospolnega razmerja. Te misrekognicije so sooblikovane v relaciji z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, ki neheteroseksualnost interpretirajo kot »bolezen«, »fazo« ali celo kot napačno samorekognicijo s strani akterke, tj. »bullshit, si ti lezba«:

Potem pa sem povedala mami, tisto pa je bilo precej slabo. Pa tu je res smiselno, ne vem, me smo imele res izjemno dober odnos, vse tri, sestra, mama in jaz, po svoje smo si bile precej

bolj blizu kot recimo s fotrom. Pa mama je bila vmes bolna, kar nas je vse tri ženske še dodatno zbližalo. Tako da je bila njena slaba reakcija precejšen šok zame, tudi za sestro, je bila šokirana. Mama je precej slabo odreagirala. Pač, ko sem ji povedala, je bila zgrožena, ni me mogla pogledati, tudi zares ni imela veliko vprašanj. Res šokirana. Zdaj jaz, ker nisem hotela določenih tipov vprašanj od nje slišati, sem ji že v začetku določene stvari poblokirala, ko sem ji rekla, da naj niti ne razmišlja o tem, da bi to bila kakšna faza, da sem kaj slučajno bolna ali kaj takega, tako da teh zadev ni formulirala na ta način, vsaj ne meni. Vprašala me je, kako vem – ampak to s takim izrazom na obrazu, ta 'bullshit, si ti lezba'. Tako da ... to. Potem pa se v bistvu nekaj časa nisva slišale in videle.

Ko se seksualna identiteta razkriva na način, ki eksplicitno zajame samo nebinarnost, in skupaj z njo tudi potencialno privlačnost do cispolnih moških, se sama percepcija seksualne nebinarnosti interpretira na način, ki ohranja nedotaknjen ne le seksualni binarizem, temveč celoten potek heteroseksualiziranega trajektorija, skupaj z njegovo eno izmed družbeno najbolj investiranih točk, tj. starševanjem. V tem oziru je namreč seksualno nebinarna identiteta napačno prepoznana kot faza v sicer končni heteroseksualni identiteti. Lex (osebni intervju, 2018, 28. maj) pripoveduje o svojem razkritju skozi prakse intimnih razmerij oziroma privlačnosti do oseb različnih spolov, pri tem pa se njegovo\_njeno razkritje percipira kot zgolj vmesna faza, vmesno obdobje, ki je deležno prepoznanja toliko, kolikor se zaključí s heteroseksualnostjo in praksami, ki ji družbeno pritečejo (intimnopartnersko razmerje s cispolnim moškim, starševanje):

Pa je bila potem malo šokirana, potem je bila 'ok, saj to ni zdaj tako nujno, da boš vedno s punco', ful se je prestrašila, ker mi je rekla, da hoče imeti vnuke. Pa sem bila 'lej, vnuki gor ali dol, če meni bo do otrok, jih lahko tudi posvojim, whatever, definitivno pa ne mislim roditi vnukov, da boš ti pač babica'. Tako da – ja, potem je sicer v redu sprejela, potem pa je bilo nekaj časa ... malo pavze pri meni glede vsega in je ful push-ala name, 'zdaj pa fanta pripelji, zdaj pa fanta pripelji'. In mi je šlo to tako na živce, kaj se sploh imaš za vtikovati v to, če bom s kom, bom, če ne, pač ne. Moja stvar.

Kot je razvidno iz pripovedi Lex, se kot ena izmed bistvenih prelomnic v neheteroseksualnem trajektoriju vzpostavlja pričakovanje staršev, da bodo dobili vnuke: v nasprotju z gejevsko in lezbično identiteto, ki sta v tem smislu bolj 'usodni', saj v grobem že vnaprej zapirata možnost reprodukcije (z izjemo pravnega sklepanja starševskih vezi s posvojitvijo ali z biomedicinsko oploditvijo). Kot take so gejevske in lezbične identitete bolj intenzivno deležne afektivnega zaznamovanja (žalost, zaskrbljenost itd.), ki spremlja prepoznanje akterkinih staršev o tako percipirani nemožnosti starševanja. Na drugi strani za seksualno nebinarne identitete velja, da te možnosti načeloma ne zapirajo vnaprej, temveč jo vsaj v delu ohranjajo odprto s tem, ko se seksualno nebinarna identiteta vzpostavlja kot privlačnost do več spolov ali kot privlačnost *tudi* do žensk oziroma moških. S tem se pušča odprta pot za nadaljevanje starševske investiranosti v starševanje otroka, s tem pa tudi za prakse, ki iz seksualno nebinarne identitete s svojimi

pričakovanji, pritiski, pozivi skušajo ustvarjati vsaj heteroseksualiziran trajektorij, če ne že heteroseksualne identitete; skratka, ta *tudi* v seksualno nebinarni identifikaciji se interpretira na način, ki ga pravzaprav skuša spreobračati v *zgolj* (v relaciji s cispolnimi moškimi oz. ženskami). Slednje je razvidno tudi iz Djurove pripovedi (osebni intervju, 2017, 10. november); njegova mati se po njegovem razkritju nebinarne seksualne identitete pozicionira kot tista, ki svojega otroka, katerega spolne identitete ne prepozna niti je ne sprejema, najbolj pozna:

Ampak ne, itak je, meni je mati rekla, da njej se še vseeno zdi, da se bom jaz nekega dne poročil in imel otroke. In je bila ful srečna, ko sem ji povedal, da nisem lezbijka – malo upanja je še, ja. Njej se to kar zdi. Potem sem jo vprašal: »A se tebi to zdi ali si ti to želiš?« »Ne, ne, meni se to zdi, veš, jaz te poznam.« Ne veš, kaj najrajši jem, kaj šele, kaj si želim v lajfu.

Tovrstna starševska pozicioniranost razkriva kompleksne dinamike družinskih razmerij moči, ki jih orisuje tudi Bourdieu (neposredno v 1996b, pa tudi v 2008c) in v katerih sama pozicioniranost staršev kot avtoritete, ne pa tudi njihovo poznavanje in prepoznavanje otroka, deluje kot a priori zagotovilo legitimnosti njihovih percepcij in klasifikacij (vsaj v relaciji z otrokom), ne glede na otrokove samopercepcije in samoklasifikacije. Podobne misrekognicije, ki seksualno nebinarnost percipirajo in klasificirajo kot tranzitivno – v procesu izoblikovanja do končne ali heteroseksualne ali gejevske oziroma lezbične identitete –, skupaj z misrekognicijo, ki biseksualnost vzpostavlja kot seksualnost 'pragmatičnega značaja' (saj naj bi vzpostavljala večji bazen potencialnih partnerk, čeravno raziskave, ki jih obravnavamo zgoraj, nakazujejo kvečjemu odpor tako heteroseksualnih oseb kot tudi gejev in lezbijk do vstopanja v intimnopartnerska razmerja z biseksualnimi osebami), sicer lahko zasledimo tudi v kontekstu prijateljskih odnosov (s heteroseksualno osebo), o čemer pripoveduje Nuša (osebni intervju, 2017, 14. december):

Enako je bilo nekaj ljudi, bilo je veliko tega, it's just a phase, tega sploh nimam v glavi kot predsodek, ker me je to tolikokrat, tolikokrat sem že to slišala, tako da v bistvu je bila to ena največjih stvari, kako hendlat s tem, ker sem v nekem trenutku tudi jaz začela verjet temu. Ker sem potem isto razmišljala, a je to mogoče res samo faza. Tako da – bila je faza, imela sem velik pool, ja, in sem bila samo na poti, da postanem lezbijka, ampak sama sebi še nisem priznala.<sup>182</sup>

Za prijateljske in vrstniške odnose je poleg biseksualnosti kot »pragmatične« seksualne identitete prisotna tudi misrekognicija v liniji hiperseksualizacije, o čemer poleg občutka utišanosti in cenzuriranosti biseksualne identitete v prijateljskih odnosih (iz primarnega družbenega okolja) s heteroseksualnimi osebami oziroma ženskami pripoveduje Jana (osebni intervju, 2018, 26. april):

---

<sup>182</sup> Prevod iz hrvaščine v slovenščino je avtoričin.

Nekatera izmed mojih prijateljstev iz srednje šole, kaj pa vem – sploh na začetku takoj po razkritju sem imela občutek, da o svoji spolni usmerjenosti ne morem govoriti o ženskah, ker bo to creepy, ker jim bom vsiljevala svojo spolno usmerjenost, ker ... kaj če bojo potem imele občutek, da jih osvajam, neka ta panika, da si strašljiva lezbijka ali strašljiva biseksualka. Tudi včasih se mi zgodi, da mi kaka strejt ženska da kompliment, in potem se zavem, da si jaz v življenju ne bi tega pustila, zato ker imam občutek, da bi se vsi moji komplimenti brali skozi prizmo moje spolne usmerjenosti. In da je moja spolna usmerjenost sama po sebi creepy. Se pravi, če bi jaz dala kompliment strejt ženski, bi to avtomatsko pomenilo, da mi je ona všeč, kar bi bilo avtomatično vsiljivo in predatorsko.

Na podobno misrekognicijo, a ne v povezavi s strahom oziroma skrbjo pred morebitno misrekognicijo kot predatorske biseksualne osebe, ki jo izpostavlja Jana, temveč misrekognicije, ki biseksualnost percipira v liniji 'pomanjkljive' oziroma 'nezadostne' pripadnosti LGBTIQ+ skupnosti, opozarja tudi Emperatrizz (osebni intervju, 2017, 8. november) v kontekstu intimnopartnerskih oziroma seksualnih odnosov znotraj LGBTIQ+ skupnosti oziroma, natančneje, v kontekstu lezbijk, ki biseksualno identiteto, kot izpričuje pripoved, prevajajo kot negotovost, nestabilnost seksualne identitete, kot 'polovičarsko' seksualno identiteto, ki z eno nogo stoji zunaj LGBTIQ+ skupnosti:

Ja, v smislu tega, ja, meni je to tako pomembno, mora biti lezbijka, mora ji to nekaj pomeniti, recimo, to sem enkrat slišala – mora ti nekaj pomeniti ta identiteta. Moraš biti all in, ej. Tako. /.../ Ali pa tak vague excuse, pa nekaj tako neoprijemljivega, da – ali pa, jaz si ne predstavljam bit z biseksualno osebo, ker bi bila ljubosumna ali pa tako. Ker kaj, 'zdaj me boš pa z moškim prevarala' – a je to kaj drugače, kot če te z žensko? Tako. In kaj, zato ker te lahko z moškim prevaram, ne smem biti prijateljica z moškimi, zakaj pa sem lahko z drugimi lezbijkami.

Medtem ko se seksualno nebinarne identitete v določenih podskupinah LGBTIQ+ skupnosti mestoma percipirajo kot 'premalo lezbično/gejevske', kot nezavezane oziroma premalo zavezane skupnosti, se s strani cispolnih heteroseksualnih moških (v primeru biseksualk) vzpostavljajo kot hiperseksualizirane, fetišizirane identitete:

Kaj pa vem, strejt tipom, sploh zadnje čase, malo ne zaupam, ker nikoli ne vem, koliko sem jim všeč kot jaz, koliko pa jim samo predstavljam nek fetiš ali neko utelešenje njihovih /.../ Ne vem, koliko te lahko strejt tip dojema brez tega, da bi biseksualnost bila ena izmed glavnih faktorjev – večini tipov je to precej seksi. In tudi vidim, ne vem, kako komunicirajo z mano in kako si upajo priti do mene z nekimi stvarmi, ki si jih ne upajo povedati svojim strejt partnerkam ali ljubimkam, ker, ne vem, mogoče razumejo, da jih jaz ne bom obsojala, ali pa pričakujejo, da sem bolj svobodomiseln ali kaj. Kar je zanimivo, ampak po drugi strani – jaz nisem servis za njihove fantazije (Jana, osebni intervju, 2018, 18. april).

Seksualno nebinarna identiteta se v tem oziru percipira in klasificira skozi 'moški pogled' oziroma skozi kategorije, vzpostavljene na ozadju moške dominacije, ki seksualno nebinarno identiteto prepozna toliko, kolikor je lahko instrumentalizirana v imenu in za potrebe cispolne moške heteroseksualnosti.

Prepoznavanje seksualno nebinarne identitete je sicer podvrženo dodatnim kompleksnostim takrat, ko oseba razkriva svojo seksualno identiteto glede na njena razmerja s spolno nebinarnimi osebami, torej takrat, ko se skozi prakse razkrivanja pričakuje preboj doksičnih shem percepcij in klasifikacij tako na ravni same seksualnosti (akterke), ki s spolno nebinarnostjo postane neulovljiva z binarnimi matricami heteroseksualne in gejevske oziroma lezbične identitete, kot tudi na ravni same spolne nebinarnosti (partnerke\_ja). Takšno razkrivanje, kot spodaj izpostavlja Sandra (osebni intervju, 2017, 4. oktober) na primeru nerealiziranega razkritja njene seksualne identitete očetu, v primeru partnerskih razmerij s spolno nebinarno osebo, ki je sicer v širšem družbenem življenju najpogosteje prepoznana kot moški, ob rojstvu pa mu je bil pripisan ženski spol, terja razkrivanje njene seksualne identitete *preko* razkrivanja njegove spolne identitete:

Sicer bi po moje verjetno najprej ga predstavila samo tako, brez dodatnih, mislim, brez da bi ga outirala, kot osebo brez nekih dodatnih, in potem enkrat bi to pa povedala. In verjetno bi bilo ogromno vprašanj, ampak mislim, da bi bilo v redu. Ni da se bojim, da bi se bala razkriti, samo ne, mogoče bi bilo malo neprijetno. Vse skupaj [razkriti], njega, sebe, tako. Razmerje, v tem smislu. /.../ Ja, točno to, in v bistvu bi se šlo bolj za razkrivanje mene, ampak bi pa on ravno tako nastradal, zato ker sicer ne bi noben razumel, za kaj se gre. Če bi rekla, da sem bi ali pan, kaj, če si pa s fantom, mislim /.../.

V Sandrinem primeru je takšno razmerje s strani družine kot tudi na splošno največkrat napačno prepoznano kot heteroseksualno raznospolno razmerje: če torej Sandra želi razkriti svojo neheteroseksualno identiteto preko razmerja, ki je napačno prepoznano kot konstituirano iz ženske (Sandre) in moškega (njenega spolno nebinarnega partnerja), slednje najlažje izpelje tako, da razkrije tudi njegovo spolno identiteto. Medtem ko je Sandra (osebni intervju, 2017, 2. oktober) sicer razkrita večjemu delu družinskih članic, se zaradi strahov oziroma skrbi, povezanih s specifikami njene družinske sestave po liniji seksualnih identitet oziroma zaradi neheteroseksualnosti njene starejše sestre, ne razkrije očetu, saj anticipira morebitne interpretacije njene seksualne nebinarnosti kot posledice sestrine 'indoktrinacije' – »Veš kaj, v bistvu, ena stvar, ki me je tudi skrbela, je to, da – recimo moj oče, ki se mu nisem outirala, ker smo itak končali [z bivšim partnerjem], ampak sem imela ful občutek, da bi on rekel, da je samo zaradi [sestre] ali kaj takega« (Sara, osebni intervju, 2018, 7. marec) – na drugi strani pa družinskim članicam ni razkrita tudi zaradi kompleksnega prepleta svoje seksualne nebinarnosti in spolne nebinarnosti osebe, s katero je v intimnem odnosu:

Ja, če pa se s kom srečam in v prisotnosti [Klemna], ne morem kar začeti razlagati. Oziroma še najlažji je ta način, da razložim, da povem, kaj je on in kako se identificira, in potem povem, kak odnos imam. Ampak ja, malo vpliva tudi na to. Mogoče bi lažje povedala, lažje bi rekla – imam, sem v nekem odnosu z moškim oziroma z žensko. Bi bilo lažje. Ja, saj sva se dosti



pogovarjala o tem, ampak tudi on, tudi on si ne želi, da bi ga predstavila kot nekaj drugega, kar ni, in zaradi tega tudi ne morem. /.../ Mogoče tudi zaradi tega niti doma ne morem povedati.

Poleg do sedaj omenjenih misrekognicij, ki so jih v grobem deležne seksualno nebinarne identitete, in kompleksnosti, ki jih te prevladujoče misrekognicije predstavljajo tako za procese razkrivanja kot tudi za vstopanje v odnose različnih tipov, velja izpostaviti še specifični tip misrekognicije, ki je, sodeč po pripovedih intervjuvanih oseb, značilen predvsem za aseksualno identiteto, manj pa za druge seksualno nebinarne identitete, namreč neposredna patologizacija in medikalizacija, o čemer pripoveduje Laura. Takšno izrazito patologizacijo, ki jo neredko spremljajo tako »čakajoč na« (pravo osebo ipd.) elementi kot tudi konstituiranje aseksualnosti kot potrebne medikalizirane obravnave, lahko razlagamo kot posledico univerzalizirane, naturalizirane predpostavke o seksualnih potrebah človeka, v kateri za odsotnost občutka spolne privlačnosti ni prostora:

Ja, ja, to so pa te stvari, ki jih slišiš – si nerazvita, nezrela, nisi spoznala prave osebe, nisi še pravilno seksala, nekdo te še ni dobro pofukal, po domače povedano, ali pa nisi spoznala mene, ki mi to lahko da, si bolna, si frigidna, res svašta, tega slišiš ful. Te stvari so ful boleče, ampak se navadiš, ko ti to govorijo, da nekaj ni v redu s tabo. Saj vsakič te malo prizadene, ampak s časom se navadiš – ne vejo, zato tako govorijo. Saj ti hočejo dobro – saj ti hočejo dobro, da greš na zdravljenje, da boš normalna (Laura, osebni intervju, 2018, 23. marec).

Misrekognicije v kontekstu nebinarne seksualne identitete se, kot je razvidno iz dosedanjih pripovedi, najpogosteje realizirajo na dva načina: 1) napačne rekognicije akterkine seksualne identitete v okviru gejevstva oziroma lezbičnosti, kar sicer lahko deloma pripišemo tudi samemu tipu razkrivanja, v katerem se pogosteje kot sama identitetna oznaka (npr. panseksualnost) uporabi razkrivanje skozi intimnopartnersko razmerje (gl. primer Metke); 2) napačne rekognicije akterkine seksualne identitete, ki je skozi binarne sheme percipirana bodisi kot identiteta-v-razvoju gejevske ali lezbične identitete bodisi kot tranzitivna identiteta (gl. primer Nuše), označena s pričakovani predvsem primarnega družbenega okolja po izpeljavi v končno heteroseksualnost (gl. primer Lex), s strani prijateljskih in intimnopartnerskih oziroma seksualnih odnosov pa je označena z ambivalenco, ki se razpenja med nezadostno 'zavezanostjo' gejevsko-lezbični skupnosti (gl. primer Emperatrizz) na eni strani in hiperseksualiziranostjo, fetišiziranostjo s strani cispolnih heteroseksualnih moških (gl. primer Jane). Skratka, seksualno nebinarne identitete so, kot strnjeno povzame Jana (osebni intervju, 2018, 18. april), v veliki meri percipirane in klasificirane kot »tako malo bolj eksotičn[a] seksi heteroseksualnost ali pa razvodenel[a], dietna homoseksualnost«. Izjema je aseksualnost kot ena izmed seksualno nebinarnih identitet, ki je izraziteje podvržena specifični praksi misrekognicije, tj. patologizaciji. Tovrstne prakse misrekognicije pomembno zaznamujejo same značaje odnosov,

v katere vstopajo seksualno nebinarne osebe, ki so v anticipacijah misrekognicije, ki jo spremlja zgodovina že realiziranih misrekognicij, do določene mere podvržene samocenzuriranju in samodiscipliniranju, razpetosti med 'heteroseksualnim svetom', ki poudarja njihovo privlačnost do cispolnih moških (če je del spektra privlačnosti seksualno nebinarnih oseb), in lezbično-gejevskim svetom, ki v imenu lastne gotovosti zahteva utišanost enakega spektra privlačnosti ob hkratnem poudarjanju in izpostavljanju privlačnosti do oseb istega spola, kar je razvidno tudi skozi pripoved Eme (osebni intervju, 2018, 3. marec), ki sicer v LGBTIQ+ skupnosti deluje kot aktivistka, a ob tem se ji postavlja vprašanje, kaj bi za njeno pozicijo aktivistke v skupnosti pomenilo njeno potencialno razmerje s cispolnim ali transpolnim moškim:

Ja, ker ravno to sva se zadnjič pogovarjale – kaj bi se zgodilo, če bi jaz čez pol leta vstopila v neko razmerje, ki bi bilo vidno in opazno in bi bilo s cis moškim. In v tej vlogi in funkciji, ki jo opravljam, kaj bi se zgodilo? To. Po moje bi znalo biti, če bi že s trans moškim, ki bi bil zelo ... ki bi imel izdelano moško identiteto, po moje bi že to bilo malo, ampak recimo, da bi se ta dala še dala prodati, kaj pa, če bi to bil cis moški? Kaj bi potem? In to so recimo neke zadeve in nekdo, ki je lezbijka, ki živi lezbično identiteto in to za njo sploh ni opcija, se tega vprašanja sploh ne rabi vprašati. In jaz načeloma mislim, da se ga ne bi rabila – ne bi smela biti v poziciji, ko se ga moram vprašati. Ampak se pa vsi zavedamo, da pa je popolnoma relevantno vprašanje – ni nujno legitimno, je pa relevantno.

Skratka, seksualno nebinarne osebe, ki občutijo privlačnost tako do moških kot tudi do žensk (in oseb raznolikih spolov), kot seksualno nebinarne stežka obstajajo v obeh svetovih hkrati. Na podlagi doksičnih shem percepcij in klasifikacij, utemeljenih na seksualnem (in spolnem) binarizmu, se njihova seksualnost percipira ali kot premalo gejevska oziroma lezbična ali pa kot preveč gejevska oziroma lezbična, v obeh primerih pa neredko kot 'preveč' seksualna. Kot taka je kot projekcijsko platno erotizacije skozi heteroseksualni moški pogled, pa tudi kot v splošnem 'premalo' seksualna in zato potrebna korekcij v različnih oblikah ('korekcije' s strani prave osebe, pravega spolnega odnosa, medicinske obravnave in podobno).

Že iz nekaterih zgornjih pripovedi se kaže, da anticipacije misrekognicije – ki so po bourdieujevsko oblikovane z že doživetim, z mimobežnimi ter manj mimobežnimi izjavami in praksami, sooblikovanimi v relaciji s seksualnim binarizmom – pomembno uokvirjajo ne le vstopanje v odnose različnega značaja, temveč tudi v sam proces razkrivanja, kar je razvidno skozi a) npr. Kiki, ki skuša vnaprej odgovoriti na morebitne »ugovore« njeni zdaj redefinirani seksualni identiteti in s tem deloma zapreti možnosti misrekognicij, ki v njenem intimnopartnerskem razmerju razbirajo kvečjemu njej lastno 'nevednost', implicirano v

vprašanju, ki se nikoli ne zastavlja heteroseksualnim akterkam, tj. »kako veš?«,<sup>183</sup> v vprašanju, ki os misrekognicije iz družbenega okolja in njegove strukturiranosti prestavi na napačno prepoznavo same sebe,<sup>184</sup> pa tudi skozi b) pripoved Sare, ki se v anticipaciji misrekognicije in zagat, izhajajočih iz dvojne destabilizacije doksičnega pojmovanja tako spola kot seksualnosti, procesom razkrivanja – vsaj kar se tiče ožje družine – raje izogne, s čimer se izogne tudi pričakovanim misrekognicijam. Podobni poskusi zamika redefiniranja seksualne identitete na napačno samoprepoznavo akterke, kot je razvidna iz Kikijinega primera v povezavi z njeno seksualno identiteto, so še intenzivnejši v Djurovi pripovedi (osebni intervju, 2017, 15. november), in to ne le v relaciji z njegovo seksualno (gl. zgoraj), temveč tudi s spolno identiteto:

In ja, potem sem se jima razkril in pač itak sta se samo usedla nazaj pa roke sklenila, sta rekla, da sicer nekaj informacij sta o tem že imela – in zdaj še ugotavljam, kako – in pač, ja, potem so začele padati izjave kot 'koliko je takih pacientov, kot sem jaz', in pač sem rekel, da je to klasificirano kot duševna motnja, kar je absurdno, ker to so samo notranji občutki, ki jih vsi doživljamo – ampak ne, jaz sem še vseeno duševno bolan. /.../ In potem sta mi govorila, da jaz nimam pojma o življenju in da ne vem, kaj bi rad, in da nisem srečen, da nikoli ne bom, ker sesamo iščem, in da gre v mojem življenju vse v amplitudah in kup in kup stvari in kaj bo potem boljše, ko bom »moški«. En kup takih stvari, ki jih ne pozabiš kar tako, no. /.../ Tako da, ja, pa skoz govorita, da mi bo žal in kot da je to nekaj, kar sem se sprnil včeraj, da bi naredil, in da nimam blage, tako ni bilo lih kul.

Anticipacije tovrstnih izrazito negativnih odzivov – ki v eni samisituaciji razkritja razgrinjajo celo paleto praks misrekognicije, od medikalizacije in patologizacije (»koliko je takih pacientov, kot sem jaz«) do odtegovanja legitimnosti akterkine transspolne identitete (»nimam pojma o življenju«), kjer se njena spolna identiteta oziroma spol konstituira kot objekt vednosti tistih, ki po bourdiejevsko uživajo simbolni privilegij *comme il faut* (Bourdieu, 1996a), in objekt nevednosti tistih, katerih spol je deležen t. i. negativnega simbolnega koeficienta (Bourdieu, 2010b) – so tiste, ki v primeru transspolnih identitet pomembno otežujejo razkrivanje transspolnih akterk, zaradi česar ta živi skorajda 'dvojno življenje', in sicer v razpetosti med primarnim družbenim okoljem, tj. družino izvora, označeno z neizbirljostjo, na eni, in socialno mrežo, izoblikovano na podlagi selektivne izbirljosti, na drugi strani. Tej pojavnosti 'dveh ločenih svetov' se sicer v večji meri posvečamo v podpoglavju o strategijah spoprijemanja z anticipirano oziroma odzivanjem na že realizirano misrekognicijo. Mladen (osebni intervju, 2017, 5. marec) izpostavi izkušnjo nasilja s strani očeta, ki jo je na podlagi spolne identitete sicer neposredno doživel le enkrat, a v glavnem zaradi svoje 'praktične

---

<sup>183</sup> »Kako veš?« torej ni vprašanje, ki je specifično le seksualno nebinarnih oseb, temveč je zastavljeno neheteroseksualnim osebam nasploh.

<sup>184</sup> Skratka, nakazuje se, da težava v resnici ni v morebitni 'nevednosti' akterke, v njenem pomanjkljivem vedenju, poznavanju lastne seksualnosti in razpona privlačnosti kot takega, temveč obratno, ravno v njenem poznavanju seksualnosti in v družbeni poziciji, ki jo to vedenje prinaša (skratka, ve na 'napačen' način).

vednosti' (prepoznavanja potrebe po izogibanju), ki jo ta izkušnja z nasiljem očeta kot očetovim odzivom na 'to, kar naj ne bi bilo', tj. kršenje obligacij 'biti na določen način', ki pritičejo ob rojstvu pripisanemu spolu, predstavlja:

*/.../ in midva sva se pač igrala, z nečakinjo, ona je meni delala frizuro in sem imel na glavi 50 špang. In pride moj foter, nenapovedano se oglasi na obisk in me tam vidi. V tem krilu, s temi špangami. In jaz slišim v kuhinji nekaj nerazloženo, sestro, da je neka frka. Sestra se je postavila na mojo stran, ne v smislu ... kao 'Mladen ima prav, da to počne', ampak 'lej, zakaj pa ne, če mu paše', bolj to. Foter pa tega ni mogel. In potem, ko sem jaz rekel nečakinji 'dobro, daj zdaj počasi dol te špangice, bom jaz šel', da ne bo neke drame, ampak mi ni uspelo pravi čas it. Se je on pred vrata postavil in se je odločil, da bo z mano fizično obračunal. Hotel je z mene dol sleči krilo in sem rekel, da ne, in potem me je porinil. Kar je bil edini problem, je to, da je moja sestra kupila novo posteljo in so bili deli postelje na tleh in on je mene nepremišljeno porinil in jaz hvala bogu nisem padel na tak del, ki je bil kmalu za mano. Potem se je name vrgel in se ravsalo z mano in je z mene strgal krilo. Sestra je bila ful v šoku, pa visoko noseča je bila, šest, sedem mesecev. Potem je ta svak prišel in on dajal dol fotra z mene. Malo me je poškodoval, tu [na čelu] sem imel neko prasko, par dni sem imel obliž. To je bilo najbolj nasilno, kar je foter se do mene obnašal. Je pa res, da me od takrat v krilu ni videl. Tudi jaz sem potem krilo počasi opustil.*

Sama družbena kategorizacija – glede na vzpostavljene pogoje kategoriziranja – in obligacije, ki ji pritičejo, so, kot izkazuje spodnja pripoved, tako doksičnega značaja, da se vsakršna distanciranja od obligacij in kategorije spola, pripisanega ob rojstvu, percipirajo kot »nezaslišana«, akterka, ki se od njih distancira, pa je percipirana a) kot akterka, ki se ne zmore sprejeti taka, kot je, b) kot neprava ženska oziroma moški, c) kot monsturno, spaka, pri čemer njena monstroznost ne izhaja nujno iz spolno nebinarne identitete, temveč širše, iz transspolnosti kot take:

*/.../ in da je pač je bilo to za njih [za starše] tako nezaslišano, da niti pod razno si ne bi mogli predstavljati, da bodo to kadarkoli sprejeli ali pa da se to lahko zgodi meni oziroma naši družini, in v bistvu so hoteli na vsak način nekako to zatre pri meni. In me izsiljevati finančno, dokler me pač podpirajo, da ne smem biti to, kar sem, dokler me finančno podpirajo, ne smem biti to, kar sem. Potem da itak ne morem biti pravi moški, ker nimam penisa, da me oni najbolj poznajo in da je to samo faza in da [smeh], da pač tega nikoli nisem kazal, da bi bil jaz kao tip in ... da bi to že opazili in da pač kar nekaj. Da zakaj se ne morem sprejeti takega, kakršen sem [smeh]. Zakaj moram take drastične spremembe delat, če se ne morem sprejeti, zakaj ne morem sprejeti tega, da sem v bistvu ženska, ki se hoče oblačiti kot tip. Pa da naj pomislim še na svoje brate in sestre, kako bodo oni trpeli zaradi tega. Ne vem, in od tega, da je to, kar sem, da je hujše, kakor da bi umrl. Da sem nek frik, neka spaka, da pač, kako bom živel svoj lajf. Kdo me bo sploh imel rad, da bom potem na hormonih itak nek, ne vem, kaj, neka največja spaka na svetu (Izak, osebni intervju, 2017, 12. september).*

Kot je razvidno iz Izakove pripovedi o njegovem razkritju staršem, tovrstna razkrivanja neredko spremljajo izrazite in neposredne prakse misrekognicije, ki transspolnost oziroma spolno nebinarnost percipirajo in klasificirajo kot monstrozno (»frik«, »spaka«), tranzitivno ('to je samo faza'), kot nemožno (v relaciji s 'pravim' moškim in 'pravo' žensko) oziroma kot posledico nezmožnosti sprejemanja 'akterke, kakršna je', torej takšne, kot ji je bilo družbeno pripisano,

vzporedno z odtegnitvijo tega, kar K. Gupta (2017) imenuje 'avtoriteta vednosti' ('starši bi to že opazili'). Takšne prakse misrekognicije spremljajo tudi prakse čustvenega nasilja, opazne v izjavah staršev, naj pomisli na svoje brate in sestre ter njihovo trpljenje, še bolj neposredno pa tudi v izjavi »to, kar sem, [je] hujše, kakor da bi umrl«, pa tudi v praksah ekonomskega nasilja, kot je razvidno iz izkušenj z izsiljevanjem, povezanim s finančnim preživljanjem Izaka (»dokler me finančno podpirajo, ne smem biti to, kar sem«). Na ozadju teh praks misrekognicij, vzporedno z do sedaj izpostavljenim čustvenim, ekonomskim in fizičnim nasiljem, ki predstavlja potencirano verzijo misrekognicije, se eksistenca spolno nebinarnih oseb izrisuje kot »eksistenca brez upravičenosti« (Bourdieu, 2000, str. 241), torej kot eksistenca, ki z vidika družbenih shem percepcij in klasifikacij ni prepoznana kot legitimna, je pa prepoznana kot 'tip' eksistiranja' (červno nelegitimen in *zato* tudi podvržen misrekogniciji in nasilju), v Izakovem primeru pa celo kot 'neupravičena eksistenca', torej eksistenca, v kateri je spolna nebinarnost »hujše, kakor da bi umrl«. Te prakse misrekognicije v relaciji s spolno nebinarnostjo oziroma transspolnostjo razkrivajo visoke zastavke v igrah družbene rekognicije, ki jih izrisuje tudi Bourdieu (2000), ko moč rekognicije, ki pritiče družbi oziroma družbenim akterkam, obravnava kot igre z zastavki »simbolnega življenja ali smrti«. <sup>185</sup> Ti zastavki, utemeljeni v binarnih shemah percepcije in klasifikacije spola, so tisti, ki pravzaprav porajajo to, kar ni ne eno niti drugo (niti moški niti ženska), kot monstroznost. Sama monstroznost, <sup>186</sup> kot jo analizira S. Stryker (1994), pa je tista, ki je vzpostavljena kot proizvod nenaravnosti, anomalij, červno je pravzaprav tista, ki razkriva laž »Narave« (prav tam, str. 241). Kot ugotavljamo že zgoraj na primeru seksualno nebinarnih identitet, te prakse misrekognicije, ki delegitimizirajo tip

---

<sup>185</sup> Podatki iz urgentnega poročila *A crisis of hate* (National Coalition of Anti-Violence Programs, 2018), ki je bilo izdano predčasno in kot urgentno zaradi tega, ker je število umorjenih LGBTIQ+ oseb na podlagi njihove spolne in/ali seksualne identitete že v avgustu tistega leta doseglo najvišjo vrednost v primerjavi z letnimi podatki, zbranimi na podlagi 20-letnega spremljanja, kažejo, da so umorom iz sovraštva v veliki meri najbolj izpostavljene transspolne ženske, pa tudi kvir, biseksualni in cispolni geji; kar 75 % umorjenih LGBTIQ+ oseb je bilo nebelih. Do konca avgusta 2017 je bilo v ZDA umorjenih 36 LGBTIQ+ oseb, kar pomeni 29 % porast v primerjavi z enakim obdobjem v letu 2016 (prav tam). Podatki, zbrani v okviru spremljanja sovražnostnih umorov transspolnih oseb po svetu, kažejo skorajda kontinuiran porast tovrstnih umorov: ob začetku raziskovalnega projekta leta 2008 je bilo zabeleženih 148 umorov transspolnih oseb, leta 2016 324, leta 2017 256 umorov, oseb (TvT research project, 2017), leto kasneje pa 369 (TvT research project, 2018). Povečanje števila umorov lahko deloma zagotovo pojasnimo tudi z večjo vidnostjo in prisotnostjo v javnih diskurzih, kar spodbudi tudi tovrstne 'ortodoksične' protiudarce. V obdobju 2008–2018 je bilo tako na svetovni ravni skupno zabeleženih 2609 umorjenih transspolnih oseb; če pogledamo podatke po regijah, ugotovimo, da je bilo v Evropi v enakem obdobju umorjenih 123 transspolnih oseb, od tega največ v Turčiji (44), Italiji (32; od tega 5 leta 2016), Španiji (9), Združenem kraljestvu (9) in Franciji (6) (prav tam). Slednje jasno kaže, da je v kontekstu misrekognicij, izhajajočih iz doksičnih, družbeno prevladujočih shem percepcij in klasifikacij, v igri neprimerljivo več kot le simbolno življenje – v njih so zastavljena konkretna življenja ali, kot zapiše Ahmed (2017, str. 145): »Percepcija te lahko ustavi. Percepcija te lahko ubije.«

<sup>186</sup> Beseda izvira iz latinske besede *monstrum* ('božansko preroško znamenje'), oblikovane na osnovi glagola *monere* ('opozoriti'). Uporabljala se je tako za poimenovanje bitij nenavadnih oblik in struktur, pa tudi za poimenovanje fantastičnih bitij, kot je na primer sfinga (Stryker, 1994).

eksistiranja in samo existenco, niso omejene le na kontekst pripisane, vsiljene družine, temveč tudi na odnose, označene z izbirnostjo, tj. tudi na prijateljske odnose, intimnopartnerska razmerja in odnose znotraj LGBTIQ+ skupnosti.

Že v podpoglavju o telesni sedimentiranosti doksičnih shem percepcij in klasifikacij ugotavljamo, da so nekatera transspolna življenja pomembno zaznamovana s prisotnostjo spolne disforije, nelagodja s svojim telesom oziroma z njegovimi posamičnimi in družbeno najbolj spolno zaznamovanimi deli. V tem oziru so z namenom poskusa nevtraliziranja spolne disforije med samimi seksualnimi praksami pogosto vzpostavljena določena pravila, pogoji, ki se največkrat nanašajo na (ne)dotakljivost posamičnih telesnih delov, a ti pogoji – na ozadju misrekognicije – niso vedno prepoznani in upoštevani. Alex (osebni intervju, 2018, 15. april) v tem kontekstu izpostavlja svojo izkušnjo spolnega nasilja, izhajajočega iz neupoštevanja vzpostavljenih pravil (npr. »pravilo spodnjega perila«), s katerimi je poskušal regulirati lastno nelagodje z genitalijami, družbeno percipiranimi in klasificiranimi na način, ki ni skladen z njegovo kvirspolno identiteto:

In sva se zmenila, da imava pravilo spodnjega perila in da čez spodnje perilo ne greva. /.../ In sva se potem še naprej nekako poljubljala, pa sem bil 'meni to res ne paše' in je šel še zmeraj dlje in sem bil 'jaz nočem' in me je potem še slekel in je ful prifuknjeno, ker sem ful časa to tlačil, zaradi tega ker se mi zdi, da v homoerotičnih odnosih velikokrat ni v igri penetracije, in ker ni penetracije, ah, saj to ni seks, saj to ni isto. V bistvu pa je bila to ful močna intimna težava predvsem zaradi spolne disforije, česar nobenemu nisem povedal, ampak sem že tako ali tako imel zelo težaven odnos do svojih spolnih organov, kaj šele do drugih. In da je nekdo posegel v to, je bilo itak že ful prifuknjeno, kaj šele potem, ko je bil to nekdo, ki sem mu zaupal, s katerim sem imel dogovor. /.../ Bolj kot sem govoril 'ne', je bil 'ti samo ne veš, kaj je užitek, jaz ti hočem samo pomagati' /.../.

Alexov primer izkazuje ekstremne prakse misrekognicije v kontekstu intimnopartnerskih oziroma seksualnih razmerij; prakse misrekognicije v tem kontekstu so sicer pogostejše manj intenzivnega značaja. Lex (osebni intervju, 2018, 28. maj) pripoveduje o misrekogniciji spolne identitete s strani partnerke, ki se je na njen\_njegov proces preizpraševanja spolne identitete odzvala na način, ki transspolnost konstituira kot »foro«: čeprav Lex na tisti točki partnerki ni bil\_a razkrit\_a, takšen odziv potencial razkritja spolne identitete vnaprej zapre, obenem pa oteži tudi sam Lexov proces preizpraševanja spolne identitete:

Ampak jaz sem se potem ful poskušala z njo pogovarjati o teh stvareh, pa nekako nisva našle skupnega jezika. In kar je meni dalo piko na i, da se ji res ne mislim niti malo outirati, ker takrat še itak noben ni vedel zame, je pa bilo to, da mi je rekla na tako foro, kao, ne mi še ti s temi trans forami, že moja bivša je hotela iti na hormone. Na to foro. /.../ aha, potem je bilo vprašanje v moji glavi – pizda, z mano si skupaj, kaj pa če sem jaz trans? A bi me zdaj zaradi tega pustila? A boš malo spremenila razmišljanje o tem?. /.../ Čeprav je meni bilo – mene je to zanimalo, moja želja je bila, da želim to raziskovati, samo težko ti nekaj takega pri sebi

raziskuješ, če si v intimnem odnosu, ne moreš ... takih pomembnih stvari sam raziskovati brez podpore nekoga, ki ti ful pomeni, ker vseeno so to eni taki občutki in eksplozije znotraj tebe, ki jih oseba, ki je s tabo, pač opazi. In kaj naj rečem? 'Ej, nič ni'? Ali pa ne vem kaj, naj ji povem in še enkrat doživim tako izjavo? 'Ne še ti iti na hormone'? Kaj?

Podobno izpostavlja tudi Jaka (osebni intervju, 2018, 10. januar), ki v kontekstu intimnopartnerskih razmerij navaja kontinuirane izkušnje misrekognicij: slednje so tiste, ki intimnopartnersko razmerje vzpostavljajo kot prostor, v katerem svoje spolne identitete ne more raziskovati, oz. kot prostor, v katerem na podporo partnerke ne more računati, saj je vsak pogovor o tem blokiran na ozadju prostora možnega, zamejenega v spolno binarnost in nespremenljivost spola, pripisanega ob rojstvu, v katerem se preizpraševanje spolne identitete izrisuje kot 'kompliciranje':

Od ene partnerice – je bilo tako rečeno, kakor, 'ja, saj imamo vsi svoje probleme, zakaj delaš tak big deal, kaj se delaš, kot da si neka žrtev, ker jaz imam tudi probleme, jaz sem imela to in to v lajfu, zakaj, mislim, deal with it, whatever'. Ali pa kot da to sploh ni, da ne obstaja, da mi zaradi tega sploh ne bi moglo biti neprijetno, ker jaz sem pač punca in je to to in kaj zdaj tu kompliciram. /.../ Ker je v bistvu bilo od – ne vem, verjetno od vseh partneric, po moje. Nisem dobil nobenega supporta ali pa ušesa za to. Nikoli. Sem parkrat poskusil, pa je bilo zame kar ... odpiranje neke zelo take nežne teme in se je tudi tako končalo, kar hitro, ne bomo zdaj, nočemo zdaj o tem sploh govoriti, ker to sploh ni, to je samo v tvoji glavi.

Prakse misrekognicije v intimnopartnerskih oziroma seksualnih razmerjih lahko obravnavamo tudi po dimenziji seksualne identitete partnerke. Kot ugotavljamo v pričujočem delu, sta tako spol kot seksualnost relacijska, binarne seksualne identitete (gej, lezbijka) pa ne izražajo le spola (moškega) geja in (ženske) lezbijke, temveč izpričujejo tudi spol 'objekta' privlačnosti. Akterke z nebinarnimi spolnimi identitetami tako misrekognicijo v kontekstu spolnih identitet občutijo tudi glede na seksualne identitete partnerk: če je akterka z nebinarno spolno identiteto privlačna geju ali lezbijki, slednje nakazuje na misrekognicijo spolne identitete akterke, ki je napačno prepoznana kot moški ali ženska. O tem pripoveduje na primer Metka (osebni intervju, 2017, 26. september), ki ji je bil ob rojstvu pripisan moški spol, identificira pa se kot transspolna ženska in kot aspolna oseba:

Ti si cis gej, jaz sem trans ženska, resno? Pač ... ne gre, ne morem niti pričakovati, da bo tak nek partnerski odnos ali karkoli da bo funkcioniralo, ker ... in potem hkrati pride do teh neodobranj mojih, mojega spola, zanikanje mojega spola, vse v korist njim, bolj kot pa v korist mene. Bi seksala s takimi osebami? Sure! Otherwise I don't get a fucking chance, I don't get a chance in a lifetime! Potem imaš cis lezbijke, like, katera lezbijka me bo, no, daj! Mislim, da je to tako povezano s transfobijo in povezano s tem, da ženska mora imeti vagino, da pač ... Ne, no.

Kot izpostavlja Metka, je vstopanje v seksualna in/ali intimnopartnerska razmerja v teh primerih pogojeno bodisi z Metkinim pristankom na tovrstne misrekognicije, na napačna prepoznanja Metke kot moškega (s strani gejev) ali pa je obsojeno na nerealizacijo – v tem

kontekstu lahko govorimo tudi o t. i. *'dating exclusion'*, ki ga sicer obravnavamo tudi v povezavi s seksualno nebinarnimi identitetami (gl. primer Emperatrizz), v Metkinem primeru (osebni intervju, 2017, 26. september) – pa tudi v primeru drugih spolno nebinarnih oseb – pa njena transspolna identiteta sovпада še z medpresečnostjo po seksualno nebinarni (biseksualni) identiteti in tipu razmerij, v katera želi vstopati (poliamorijo):

Dating exclusion? Oh, honey! [smeh] Obviously! Like, who the fuck would fucking like to date a trans person? Ki je poliamorna in hkrati bi! Like, mislim ... [smeh]. To so težave. Sploh ne vem, koliko dobivam potencialne partnerje, dobesedno. In koliko jih obdržim. V bistvu mislim, da jih ne, mislim, da je kar redkost, da jih obdržim.

V kontekstu prijateljstev so, kar se tiče misrekognicije nebinarne spolne identitete, te izkušnje redkeje prisotne, a v večji meri predvsem zaradi dveh značilnosti prijateljskih odnosov spolno nebinarnih oseb: zaradi 1) vzpostavljanja tesnejših prijateljskih odnosov znotraj LGBTIQ+ skupnosti in 2) selektivnosti razkrivanja, ki jo podrobneje obravnavamo v naslednjih podpoglavjih, v katerih se osredotočamo na strategije upravljanja z misrekognicijo, med katerimi selektivnost razkrivanja zavzema pomembno vlogo. Misrekognicije, kot jih doživljajo spolno nebinarne osebe v kontekstu intimnejših odnosov, so tako v splošnem omejene na družinske odnose in intimnopartnerska oziroma seksualna razmerja, deloma tudi na LGBTIQ+ skupnost, v redkejši meri pa vključujejo prijateljske odnose. V povezavi z LGBTIQ+ skupnostjo, vključno s transspolno skupnostjo, velja omeniti predvsem prakse misrekognicije, formirane na ozadju notranjih hierarhizacij LGBTIQ+ skupnosti, in kriterije, ki vzpostavljajo distinkcije med 'pravo', torej legitimno, in 'nepravo', torej nelegitimno transspolnostjo. Ta distinkcija ni pogojena in formirana le na podlagi doksičnih shem percepcij in klasifikacij, ki kot legitimno transspolnost vzpostavljajo transspolnost znotraj binarnih okvirov (tj. transspolni moški, transspolna ženska), ki je legitimizirana in oficializirana tudi s strani relevantnih družbenih institucij (medicina, upravne enote), o čemer pripoveduje npr. Djuro (osebni intervju, 2017, 15. november):

Ja, definitivno. Itak je ful ... odvisno je, ali si trans ženska, ali si trans moški, a si nebinarna oseba, a si v tranziciji, a si želiš pravnega priznanja spola. To so vse neki kriteriji in v trans skupnosti tudi zelo hitro naletiš na ljudi, ko tvojo vrednost spogojujejo s tem, koliko daleč v tranziciji si, koliko pass-aš /.../.

Kot kriterija presojanja in realiziranja distinkcij med nepravo in pravo transspolnostjo se namreč znotraj transspolne skupnosti, kot izpričuje pripoved Virginie (osebni intervju, 2017, 13. september), porajata tudi 1) načelo 'osebnega poznavanja', ki kot legitimne transspolne (spolno nebinarne) osebe percipira tiste, ki so del partikularnega družabnega kroga, in 2) navzven razvidno odstopanje od spolnih in seksualnih normativnosti:



In imaš ljudi, ki recimo niso del te skupnosti, pa se identificirajo kot trans, ampak vsaj jaz imam tak občutek, da včasih, če nisi del te skupnosti, da te, ker te ne poznajo, te ne jemljejo, ker nisi povezan z njimi, in da oni niso imeli priložnosti, da te res presodijo in dojamejo, da si ti trans, da si potem tudi ti trans. A veš, kaj ti hočem povedati? Da imaš tudi neke inšpektorje, ki ti rečejo, aha, mi mislimo, ker smo trans, da si tudi ti trans, potem ko smo te dovolj dolgo spoznavali, no. /.../ Jaz govorim zdaj v bistvu za trans skupnost, transspolne nebinarne osebe, ne transseksualne, kot prvo, kot drugo pa se mi zdi, da je pri njih ravno ta moment osebnega poznanstva pomemben, pa tudi koliko oni vidijo, koliko ti odstopaš od tega, kar oni poimenujejo kot normalno, kar se tiče spolne identitete, spolne usmerjenosti, koliko kršiš, koliko očitno kršiš te neke normative. /.../ Če si znanec ali prijateljica s to osebo in če se tudi družiš z drugimi iz tega kroga. Osebna poznanstva in to, kolikor ... Bolj kot vidno odstopaš od tega, bolj si legitimna oziroma bolj si prepoznana kot legitimna v njihovih očeh.

Kriteriji legitimne in nelegitimne transspolnosti se tako ne vzpostavljajo le v relaciji s transspolnimi binarnimi osebami, temveč tudi v relaciji s podskupino spolno nebinarnih oseb. Metka (osebni intervju, 2017, 26. september), ki se na spolno fluiden način identificira tako s spolno identiteto ženske kot tudi z aspolno, torej nebinarno identiteto, tako povzame občutek misrekognicije znotraj LGBTIQ+ oziroma, natančneje, znotraj transspolne skupnosti, in to tako v povezavi s svojo identiteto ženske kot tudi z aspolno identiteto:

V smislu LG smo že itak, od recimo T skupnosti je mogoče to, da si obravnavan kot nek fake trans, kot, veš, da tvoja identiteta ni legitimna, obe moji spolni identifikaciji, ker ne grem čez tranzicijo, torej nisem prava trans oseba, trans ženska, in ker sem aspolna oseba, torej nebinarna, nisem sploh prava oseba. V tem smislu.

Tako izkušnje misrekognicije po liniji seksualne identitete kot tudi po liniji spolne identitete v LGBTIQ+ skupnosti kažejo na to, da slednja ni odporna ali izvzeta iz sicer doksičnih shem percepcij in klasifikacij, temveč jih tudi reproducira tako na ravni misrekognicij akterk z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami kot tudi širše, 'nadindividualno', o čemer priča tudi splošna redukcija LGBTIQ+ skupnosti na gejevske in lezbične identitete.

### **5.5.2 Izkušnje z misrekognicijo v odnosih in prostorih javnejšega značaja**

Do sedaj smo misrekognicije nebinarnih spolnih in seksualnih identitet obravnavale v kontekstu odnosov intimnejšega značaja, torej v povezavi z družino izvora, intimnopartnerskimi in/ali seksualnimi razmerji, prijateljskimi odnosi in z LGBTIQ+ skupnostjo, v nadaljevanju pa se osredotočamo na prostore in odnose javnega značaja. Pri tem se bomo omejile na izkušnje misrekognicije v relaciji z izbranimi prostori, tj. ulica, prostori, za katere so značilne jasne ločnice po spolu v njegovih binarnih okvirih (npr. stranišča, preoblačilnice oziroma slačilnice ipd.), upravne enote in zdravstveni sistem. Čeprav v povezavi s samim tipom misrekognicije (npr. patologizacija, medikalizacija, monstrozacija in hiperseksualizacija) ti javni prostori ne nujno nadgrajujejo že obravnavanih tipov misrekognicije, je ločnica med njima smiselna zaradi

vsaj treh razlogov, namreč: 1) ker nekateri javni prostori oziroma akterke, ki v njih delujejo kot institucionalno prepoznani, avtorizirani agensi, imajo moč podeljevanja rekognicije oziroma še sprejemljive misrekognicije (npr. osebe, zaposlene na upravnih enotah, kjer se deloma izpeljuje pravno priznanje spola, čeravno v binarni shemi); 2) ker so javni prostori v večji meri kot odnosi intimnejšega značaja označeni s heterogenostjo oziroma raznolikostjo v njih prisotnih akterk: medtem ko lahko akterka z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami do sicer omejene, a kljub temu pomembne stopnje oblikuje sestavo intimnejših odnosov (tj. v nekem razponu izbiramo, s kom vstopamo v prijateljska in/ali seksualna razmerja), v javnem prostoru to načelo samoizgrajevanja odnosov ne velja – čeprav lahko do neke mere izbiramo, v katere javne prostore vstopamo, pa nimamo vpliva na to, kdo poleg nas še zaseda te prostore in mesta; 3) zaradi že zgoraj na ozadju bourdieujevskih teoretizacij izoblikovane predpostavke o različni investiranosti akterke v rekognicijo glede na značaj odnosa, kar lahko oblikuje tudi same strategije spoprijemanja oziroma upravljanja z misrekognicijo.

V povezavi z izobraževalnim sistemom velja, da se akterke z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami redkeje razkrivajo tako v relaciji s sošolkami kot tudi s pedagoškimi delavkami.<sup>187</sup> Kljub temu so neredko deležne medvrstniškega nasilja na podlagi pripisane oziroma vsiljene identitete, ki je na ozadju spolno nenormativnega izraza najpogosteje percipirana kot gejevska oziroma lezbična. Čeprav v takšnih situacijah težko govorimo o akterki kot napačno prepoznani glede na njene spolne in/ali seksualne identitete, saj se slednje mestoma sploh še niso začele neposredno preizpraševati, je za oris konteksta izobraževalnega sistema ter njegovih hetero- in cisnormativnih značilnosti smiselno strnjeno navesti kakšno izkušnjo, ki odlikava takšne značilnosti izobraževalnega sistema, ki v pomembni meri delujejo kot mehanizem oteževanja kakršnihkoli odstopanj od obligacij, ki pritičejo pripisanim (spolnim) in predpostavljenim (seksualnim) identitetam: misrekognicije in prakse medvrstniškega nasilja v teh kontekstih glede na doksične sheme percepcije in klasifikacije, utemeljene v binarnih okvirih, te akterke primarno targetirajo kot akterke, ki so s strani vrstnic (napačno) prepoznane kot geji oziroma lezbijke, mestoma pa tudi kot 'transvestiti':

Torej, od tega, da so mi govorili, da sem, ne vem, sem že kar malo pozabil, samo bilo je torej verbalno nasilje, vsekakor, pa fizično v smislu otipavanja, do tega, da na koncu, najhujše, kar se je zgodilo, kar se spomnim, se spomnim, da sta me v spodnjem perilu dva sošolca nesla iz moške v žensko garderobo po telovadbi. No, to bi jaz opisal kot moment, ko sem se jaz

---

<sup>187</sup> Raziskava Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ+ oseb kaže, da je učiteljicam popolnoma nerazkritih 54 % mladih, 66 % mladih je popolnoma nerazkritih drugim šolskim delavkam, vključno s svetovalnimi delavkami, v povezavi s sošolkami pa delež popolnoma nerazkritih mladih pade na 18 %, pri čemer jih 40 % poroča o tem, da so sošolkam delno razkrite (Perger, Muršec in Štefanec, 2018).

zavedal, da sem jaz kljub temu, da sem jaz že pred tem spolno obravnaval fante, ni v javnem prostoru prišlo do nobenega nekega pointa, ko bi jaz začutil neko ... da se da ubesediti neko to mojo drugačnost (Mladen, osebni intervju, 2018, 11. januar).

O podobnih izkušnjah misrekognicije in praksah medvrstniškega nasilja pripoveduje tudi Jaka (osebni intervju, 2018, 10. januar), pri katerem se misrekognicija izvaja primarno po liniji spolne identitete: »Nikoli ni bilo prav kaj ful eksplicitnega. No, razen ... I guess, da je bilo ful enih izrazov, žaljivih, pa nekih nadimkov, ki so mi jih dali, recimo Salome, srednji spol, trans, transvestit. Ja, transvestit, ta se mi zdi, da je mi je bil najbolj negativen, se mi zdi.«

Akterke se sicer v izobraževalnem sistemu razkrivajo redkeje, kar nakazujejo tudi podatki iz Vsakdanjega življenja mladih LGBTIQ+ oseb (Perger, Muršec in Štefanec, 2018; gl. tudi Perger, 2018), v primerih, ko so razkrite predvsem kot spolno nebinarne osebe, ki v nasprotju z nebinarno seksualno identiteto razpre partikularni razpon praks misrekognicij (raba zaimkov, raba imena, ki ni nujno enako tistemu, ki je zabeleženo na uradnih oz. osebnih dokumentih), pa so deloma deležne tudi tovrstnih napačnih prepoznanj:

Sem prinesel še badge z zaimkom, ki ga nosim na faksu, ker to je pa še eno okolje, v katerem se še malo borim ali kako naj rečem, ker sem preveč pogosto misgendran, tudi s strani profesorjev, tudi če sem se enim že petkrat razkril, pa pač ne skapirajo ali nekaj. S tem je to smer študija, ko bi skoraj lahko vedeli o tej stvari pa razumeli ali pa vsaj pustili ... tako da, ja (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Podobne podatke lahko zasledimo tudi v manjši raziskavi, opravljeni v Sloveniji na vzorcu 65 transspolnih (spolno binarnih in nebinarnih) oseb, v kateri 43 % oseb poroča, da so doživele diskriminacijo v osnovni in/ali srednji šoli (Zavod Transfeministična iniciativa TransAkcija in DIC Legebitra, 2015), enake težnje pa izkazuje tudi druga slovenska raziskava, opravljena na večjem vzorcu, ki jo je izvedlo Društvo Parada ponosa (Perger, Muršec in Štefanec, 2018); v njej 29 % mladih LGBTIQ+ oseb poroča o tem, da imajo izkušnje z nasiljem in/ali diskriminacijo v šoli. Edukacijsko polje se tako kaže kot eno izmed bolj problematičnih prostorov za mlade LGBTIQ+ osebe.

Prostori, v katerih so spolno in/ali seksualno nebinarne osebe še posebej izpostavljene praksam misrekognicije, so zdravstveni sistemi, kot še posebej problematično pa se izkazuje specifično polje medicine, tj. ginekologija, ki je z vidika misrekognicije potencialno problematična tako za seksualno nebinarne kot tudi za spolno nebinarne osebe.<sup>188</sup> Deloma sta anticipacija misrekognicije in z njo povezane nelagodje tolikšni, da se akterka tovrstnim zdravstvenim

---

<sup>188</sup> V Raziskavi o potrebah transspolnih oseb (Zavod Transfeministična iniciativa TransAkcija in DIC Legebitra, 2015) skoraj polovica transspolnih oseb poroča o tem, da so doživele diskriminacijo v javnih ustanovah oziroma pri dostopu do javnih storitev.

pregledom popolnoma izogiba, o čemer pripoveduje na primer Veronika (osebni intervju, 2018, 5. april), spolno nebinarna in aseksualna oseba:

Po drugi strani pa ful odlašam [s prvim obiskom pri ginekologinji] – sem že razmišljala o tem, da bi šla na kakšne kontracepcije, zato da ne bi imela, ampak ful odlašam, ker nočem iti k zdravniku, nočem govoriti o tem. Nočem imeti sploh kakšnih pregledov, ni šans. Tako da po moje, ne vem, je tudi še ena stvar, ki jo odlagam. /.../ No, to me ne bi toliko motilo se razkriti. Imam veliko anksioznosti, verjetno bi imela hudo disforijo na kakšnem pregledu, tako da se poskušam izogibati, dokler se da. Pa verjetno ni preveč dobro. Zaenkrat še nisem zbrala poguma, še ni bilo tako nujno.

Na izogibanje zdravstvenim pregledom, povezanih s spolnim zdravjem, opozarja tudi Valentine (2016) v raziskavi s spolno nebinarnimi osebami, ki obravnava tudi dostop do javnih storitev: kar 30 % spolno nebinarnih oseb poroča, da se te vrste pregledov sploh ne udeležujejo. Težave z zdravstvenimi ginekološkimi problemi in praksami misrekognicije pa se sicer pojavljajo tudi pri seksualno nebinarnih akterkah: če se razkrivajo, so mestoma deležne mimobežnih misrekognicij, ki seksualno nebinarnost klasificirajo kot zadevo »modern[ih] čas[ov]« (Oli, osebni intervju, 2018, 18. oktober), tj. s podtonom percipiranja neheteroseksualnosti kot 'modne muhe', ali pa seksualno nebinarni akterki odvzemajo avtoriteto vednosti, česar je bila deležna Oli (osebni intervju, 2018, 18. oktober), ko je bila zaradi samega (javnega) značaja situacije skorajda prisiljena v opravljanje testa nosečnosti, kljub njenemu zatrjevanju, da spolnih odnosov, katerih rezultat bi lahko bila nosečnost, ni imela. Kljub temu da se Oli v tej situaciji ni razkrila, njeno zatrjevanje o odsotnosti tovrstnih spolnih odnosov ni prepoznano kot legitimno:

Ne vem, res je edino do zdaj bilo pri ginekologinjah, da sem lih, ker sem imela s cistami probleme in sem morala ful h ginekologinji hodit in so me enkrat prav prisilili v test nosečnosti, pa sem jaz zagotavljala, da nisem noseča, ker pač ne. Ampak takrat pa nisem povedala, zakaj ni možnosti, da nisem noseča. Takrat se res nisem, ker je bilo ... v bistvu na hodniku, v čakalnici, mi tisto uno, ja, zdaj pa to pojdite, in jaz uno, ne, ne, ful več je bilo ljudi okrog, in ko sem bila samo pa pri eni ginekologinji noter, v ambulanti, takrat pa sem se. Ko je bilo pa več zdravnikov okrog, pa nisem. /.../ Ja, ful – mislim, dej verjemi, če jaz vem, da nisem imela takih spolnih odnosov, da bi lahko zanosila. /.../ Samo je bilo res, potem mi je bilo prav žal, da se nisem toliko razpizdla in pač rekla, lej ne, ni variante! In sem takrat, takrat sem se pač malo predala, je bilo kar grozno, res je bil pritisk.

Podobne misrekognicije se deloma izpostavljajo tudi v povezavi s psihoterapijo oziroma psihiatrijo, kjer med samo obravnavano niso prepoznane kot seksualno nebinarne identitete akterke, o čemer pripoveduje Jana (osebni intervju, 2018, 26. april):

Recimo svoji psihologinji sem se zelo jasno razkrila kot bi in tudi prinesla sem ji tak šop raziskav in vsega o biseksualnosti in duševnem zdravju in ona je potem še naprej govorila o meni kot o lezbijki. Kar je zelo pogosta biseksualna izkušnja – da ... ona se sicer ni odločila, da je moj glavni problem bi in da to ne odseva moje težave v življenju in neodločenost in da

iz tega vsi moji problemi izvirajo. In tudi ni bila homofobna, samo odločila se je, da sem lezbijka, in jaz sem bila do konca najine terapije lezbijka.

V povezavi s spolno identiteto podobno pripoveduje tudi Metka (osebni intervju, 2017, 26. september): »Če bi pa zdaj res morala, da bi bile neke specifičnosti v smislu psihoterapevta ali tako, v takih primerih sem se razkrila in sem dobila različne stvari nazaj. Do tega, da pač človek sicer razume mojo stisko in osebno identiteto, ampak še vseeno gospod ne bo obravnaval mene kot legitimno osebo, ne vem, ženskega ali brezspolno osebo /.../.« Še posebej izstopajoča težava za spolno nebinarne osebe v interakcijah z javnimi institucijami, kot je zdravstveni sistem, je tudi potencialna diskrepanca med spolnim označevalcem (M/Ž), kot je zabeležen na osebnih dokumentih, in osebnim imenom, ki je največkrat spolno zaznamovano na način, ki je skladen s pripisano kategorijo spola, na eni strani in spolnim izrazom spolno nebinarne akterke na drugi strani; slednja je v zdravstvenem sistemu tako nazivana s podatki, ki so razvidni iz osebnih dokumentov, čeprav njen spolni izraz (in spolna identiteta) temu ne nujno ustreza. Akterka je tako izpostavljena neposredni misrekogniciji (nazivanja in prepoznavanja glede na spol, pripisan ob rojstvu), zaradi potencialne diskrepance s spolnim izrazom pa tudi dvomu o pravilnosti, ustreznosti osebnih dokumentov: »Tudi, recimo, spomnim se, ko sem čakal na rentgen in sem bil na postelji in so me zgurali tam in me je poklicala in sem se oglasil in potem je še enkrat poklicala in sem se oglasil in potem me je vprašala, če sem to res jaz. Sem rekel, da pač ja, da what's the problem, in pač je bilo to zaradi tega, ker me ni dojela kot žensko« (Djuro, osebni intervju, 2017, 15. november).

Tudi javna stranišča s svojimi binarnimi spolnimi oznakami, pa tudi zanje značilni objekti (npr. koš za smeti, namenjen higienskim vložkom, ki je prisoten zgolj v straniščih, namenjenih 'ženskam', odsoten pa je v straniščih, namenjenih tudi moškim) so prostori, ki predstavljajo situacije, še posebej nabite s potencialno misrekognicijo. Anticipacija slednje in nelagodje akterke, ki izhaja iz tega, da je prepoznana, kot da je na 'napačnem' mestu, mestu, ki ji ne pritiče, v spodnjem primeru (Jaka, osebni intervju, 2018, 10. januar) predhodi samemu samoprepoznavanju (kot spolno nebinarnega akterja), kljub takrat še odsotni identifikaciji s spolno nebinarno identiteto pa že pomembno uokvirja prakse vsakdanjega življenja, namreč opravljanje bioloških potreb:

V Sloveniji si nisem upal hoditi na moške, če bi me kdo videl, ki me pozna, pa ok, [Jaka] je šel na moški wc, weird. Ja, ampak je bilo ful – v osnovni šoli sem se večkrat, no, ne večkrat, parkrat, v prvih razredih, preden sem odkril, da je na nižjem oddelku, da ni nikogar na stranišču, da lahko tja hodim, ampak ne vem, sem se v hlače parkrat, zato ker mi ni uspelo ujeti tega trenutka, ko ni nikogar. Ali pa sem šel med poukom, zato ker takrat ni bilo nikogar.

Ampak takrat, ko je bil pa odmor in ko je bilo polno ljudi na stranišču, pa nikoli nisem šel na stranišče. Nikoli, nikoli. Pa tudi v lokalih rajši nisem šel.

Anticipacija misrekognicije skupaj z nelagodjem tako otežuje tiste prakse vsakdanjega življenja, ki se veliki večini akterk zdijo povsem samoumevne, npr. obiskovanje javnih stranišč, kar vodi v prelaganje opravljanja bioloških potreb, dokler tega ni možno opraviti na straniščih v zasebnih prostorih, ki so razbremenjeni kategorije spola:

Do WC-jev, ja, zelo zelo redko grem na javne WC-je, v zadnjem času v bistvu hočem prakticirati to, da hodim, ker pač moram iti, no. Ampak vem, da v otroštvu tega nisem prakticirala, nisem hotela na WC, pa če je bilo ne vem kaj, nisem šla! Ker kaj, naj grem na moški WC in sem tak fucking bullied ali naj grem na ženski WC in sem tam fucking bullied? Veš, rajši sem pač zadržala, in ko sem imela priliko, sem pač doma. Mislim, da se to še vedno danes pozna, ker še vedno imam to prakso, da ne hodim na javne WC-je (Metka, osebni intervju, 2017, 26. september).

Prostori s podobno intenzivno binarno spolno kategorizacijo so tudi slačilnice oziroma preoblačilnice ter z njimi povezane športne dejavnosti. Posredno lahko misrekognicije v teh tipih prostorov razberemo že iz zgornjega Mladenovega primera, ko navaja svoje izkušnje z medvrstniškim nasiljem na podlagi pripisane gejevske seksualne identitete, ko so ga sošolci v spodnjem perilu odnesli iz 'moške' garderobe v 'žensko' in s tem izpostavili njegovo 'feminizirano moškost', nabitost teh situacij s potencialom za misrekognicijo pa je še bolj opazna pri Jaki (osebni intervju, 2018, 26. december), pri katerem je bila anticipacija nelagodja tako intenzivna, da se je zaradi (napačnega) spolnega zaznamovanja raje odrekel potencialni športni karieri, kot da bi sodeloval pri športnih dejavnostih, vključno s slačilnicami, ki se percipirajo kot namenjene 'ženskam':

Plus to, da v mladosti se nisem, ne vem, športna kariera, kjer bi lahko imel kakšne možnosti, pa pač jih nisem zaradi tega, pa nisem šel v to. /.../ Ja, recimo za košarko – sem bil kar dober v košarki in bi lahko igral za žensko – in dokler sem lahko treniral s fanti, sem pač bil v fantovski ekipi in to, potem pa je nekega dne prišla neka skavtinja in je rekla, če bi prišel v ta ženski klub, in jaz sem bil čisto tako – kakšen ženski klub, to pa že ne! Ampak potem naslednje leto ni bilo več tega, nisem mogel več priti, so se ekipe razdelile in potem nisem šel naprej. /.../ Ja, pa tudi taekwondo – ful sem si želel iti v borilne veščine in sem šel na par treningov, ampak je bilo prav tako, kar travmatično s temi preoblačilnicami, to mi je bilo vedno zelo grozno.

Podobne tendence k izogibanju binarno spolno zaznamovanim javnim prostorom (javna stranišča, telovadnice) beležijo tudi v raziskavi, izvedeni leta 2015 v Združenem kraljestvu (Valentine, 2016) na vzorcu 895 spolno nebinarnih oseb, v kateri ugotavljajo, da se kar 55,2 % spolno nebinarnih oseb izogiba obisku javnih stranišč, 42,2 % pa telovadnicam, nekatere od intervjuvanih oseb pa poročajo, da se takšnih prostorov sicer ne izogibajo, da pa za namene obiskovanja takih prostorov ter da bi se izognile potencialni misrekogniciji in nasilju,

prilagodijo svoj spolni izraz. S podobnimi praksami misrekognicije se spolno in/ali seksualno nebinarne osebe srečujejo tudi v drugih javnih prostorih, npr. na ulici, ki je prostor, v katerem največ mladih LGBTIQ+ oseb doživlja nasilje in/ali diskriminacijo (Perger, Muršec in Štefanec, 2018), saj o tem poroča 39 % mladih. Pri tem velja izpostaviti, da te prakse misrekognicije, podobno kot velja za edukacijsko polje, izhajajo iz doksičnih shem percepcij in klasifikacij, ki omogočajo misrekognicijo neheteroseksualnih oseb kot gejev in lezbijk (v primeru seksualne nebinarnosti) oziroma kot transspolnih binarnih, 'transseksualnih' oseb (kar izpostavlja Jaka, ko pripoveduje o žaljivki oziroma zbadljivki s 'transvestitom') oziroma se spolna nebinarnost (na podlagi nenormativnega spolnega izraza) 'homoseksualizira' s tem, ko se nenormativni spolni izraz percipira in klasificira kot indikator individualne gejevske oziroma lezbične identitete (npr. feminiziran 'moški' – gej, maskulina 'ženska' – lezbijka). V tem oziru seksualno nebinarne osebe, predvsem ženske oziroma osebe, ki so (tudi napačno) prepoznane kot ženske, pripovedujejo o mnogoterih izkušnjah s hiperseksualizacijo v javnih prostorih oziroma, bolj specifično, na ulici, kjer kot indikator njihovega 'lezbištva' najpogosteje delujejo izkazi naklonjenosti, intimnosti (npr. držanje za roke, poljubljanje s partnerko), ki se skozi moški pogled ne konstituirajo kot legitimni izrazi naklonjenosti med partnerkama, temveč so skozenj erotizirani oziroma instrumentalizirani kot pripadajoči njemu in njegovi (hetero)seksualnosti – ti izrazi naklonjenosti so prisvojeni v moškem pogledu in za moški pogled:

Potem so ta trobljenja po cesti in te neke seksualne geste, uno kao fuka. Mislim, pogledov je itak veliko. Ampak to si potem že uno – kažeš fakiča, uno, jebite se. To so the easy ones. Potem pa recimo se nama je zadnjič zgodilo /.../ in hodiva [s partnerko] proti nekemu bankomatu, sredi dneva, in se drživa za roke in že slišiva, da nek tip za nama nekaj negoduje nad tem, kar vidi. In potem se jaz obrnem nazaj in v tistem, ko se obrnem nazaj, me on pogleda v oči in pljune. /.../ In to mi je bilo res gadno, ker je bilo polno sovraštva, pa tisti pljunek, pizda, na dušo se ti prilepi. In ti naredi to jezo, ker se, pizda, ustrašiš, ker je tip, ker je fizično močnejši od tebe in si ne upaš, zasikaš in ti naredi še to – jezi te že sama situacija in še ta manko lastnega odziva. To, da pizda, usrala si se, strah te je. /.../ Te stvari, ki pa so prav uno iz neke mržnje, pizda, pljuniti za človekom, iskreno rečeno, lažje vidim, da me tip seksualizira, manj me to napsihira, ker, pizda, it happens either way, pogosteje zdaj, ja, kakor pa to, da pljune – ker je res uno, ni problem to, da bi on mene pofukal, on bi mene ubil, probably (Kiki, osebni intervju, 2018, 26. avgust).

Medtem ko so neheteroseksualne ženske izpostavljene hiperseksualizaciji, so spolno nebinarne osebe na ulici pogosteje izpostavljene pogledom drugih, ki v njihovem ambivalentnem, nenormativnem spolnem izrazu iščejo indikatorje za jasno kategorizacijo po spolu, 'kulturne genitalije' (Bettcher, 2012): ker jih mestoma ne najdejo, jim simbolni privilegij lastne konformnosti s spolnimi normami (Bourdieu, 1996a) daje moč in avtoriziranost (v imenu družbenega), da neposredno zahtevajo jasno in enoznačno samokategoriziranje s strani akterke.

Mimoidoče osebe v teh primerih tako delujejo kot neposredni podaljšek binarnih shem spola in seksualnosti, ki jih reproducirajo in utrjujejo v samem vprašanju »a si ti moški ali ženska?«, ki se formira na ozadju akterkinega nenormativnega spolnega izraza, ambivalentnih indikatorjev spola, pripisanega ob rojstvu, pri čemer sama forma vprašanja (*ali* moški *ali* ženska) išče, pravzaprav terja enoznačen odgovor:

Dobesedno – ti greš po ulici, pride random oseba do tebe, te ustavi, dobesedno te ustavi, in je tako: »A si ti moški ali ženska? Tam sem se nekaj spraševal, res mi ni jasno.« Mislim, kaj vse lahko iz tega izhaja? Trans osebe so že tako deležne – po statistiki – fizičnega nasilja. Če zdaj pride neka neznana oseba do tebe in te to vpraša, ne veš, ali bo zdaj odreagirala nasilno, tudi fizično, do tebe ali pa jo pač kar tako zanima. Sploh pa, kaj se to njih tiče? Totalno mi ni, ni mi. /.../ Začnem judgat to osebo na podlagi tega, kaj nosi, kako se vede. Če je vidno pijana ali karkoli, bom pač rekla, ja, moški sem, kaj ne vidiš tega. Čeprav mi bo to totalno nelagodno. /.../ Ja, pa bila sem deležna fizičnega nasilja, od totalno mimoidočih. Ampak to bolj na podlagi, ker so predvidevali mojo seksualno identiteto. Ja, takrat sem mislila, oh my god, zakaj se nisem jaz vpisala na kak samoobrambni tečaj. Kar bi bil dejansko dober primer (Metka, osebni intervju, 2017, 26. september).

Metka ob opisovanju ene izmed tovrstnih izkušenj izpostavi tudi mehanizme, s pomočjo katerih ocenjuje tveganje, ki ga takšne vrste vprašanje vzpostavlja. Glede na skorajda instantno oceno druge osebe presodi značaj lastnega odziva, ki je v primeru anticipacije fizičnega nasilja predvsem protektivnega značaja: slednje v imenu samozaščite od nje zahteva samomisrekognicijo glede na spol, pripisan ob rojstvu (»ja, moški sem, kaj ne vidiš«).

Če pred nadaljevanjem naslednjega podpoglavja, v katerem se lotevamo strategij, ki jih spolno in/ali seksualno nebinarne akterke uporabljajo pri spoprijemanju z misrekognicijo, in afektivne dimenzije slednjih, povzamemo tipe misrekognicij, s katerimi se akterke srečujejo, ugotovimo, da lahko slednje v grobem kategoriziramo na naslednji način:

1. misrekognicija, tj. napačno prepoznanje v liniji same spolno oziroma seksualno nebinarne identitete, kjer se seksualno nebinarne osebe spoprijemajo bodisi s 'heteroseksualizacijo' svoje identitete bodisi z njeno 'homoseksualizacijo', in sicer predvsem glede na tip intimnopartnerskih in/ali seksualnih razmerij, v katere vstopajo, in kjer se spolno nebinarne osebe spoprijemajo s percepcijami, ki jih klasificirajo bodisi kot moške bodisi kot ženske; v obeh primerih je bistveno to, da se tako seksualna kot tudi spolna nebinarnost spopadata z družbeno vzpostavljeno nemogućnostjo njihovega obstoja (skratka, je to, česar enostavno »ni«);
2. misrekognicija oziroma napačno prepoznanje v liniji samega pomena, ki se tem identitetam pripisuje, oziroma njihovega razumevanja ('vsebine' identitete), tj. misrekognicija seksualno nebinarne identitete na hiperseksualiziran, erotiziran način,



kot tranzitivno (tudi eksperimentalno) fazo, patologizirano in medikalizirano (v primeru aseksualnosti), kot posledico neodločenosti in/ali nezavezanosti akterke; ter misrekognicija spolno nebinarne identitete kot 'frikovstva', monstuočnosti, nepravosti (nepravi moški, neprava ženska), tudi v liniji nepravlega 'delanja' transspolnosti (spolna nebinarnost kot nelegitimna oblika transspolnosti, tudi po načelu osebnega poznavanja in osebe 'potrditve' s strani partikularnih transspolnih akterk) (skratka, je to, kar sicer »je, čeravno bi bilo bolje, da ne bi bilo«).

Pri tem lahko tudi s pomočjo empiričnih podatkov vsaj nakažemo odgovore na dve vprašanji, ki jih v nadaljevanju še poglobljamo, tj. kako to, da se ta dva tipa misrekognicij ne izključujeta, in katere so specifične enega in drugega tipa, ki osmišljajo njuno razločevanje. Namreč, če na podlagi podatkov pogledamo kvantitativno pojavnost enega in drugega tipa misrekognicije v relaciji s spolno nebinarnimi osebami (glede na številčno pojavnost združenih kod 'misrekognicija na ravni pripisa identitete' in 'misrekognicija na ravni razumevanja identitete'),<sup>189</sup> ugotovimo, da imajo spolno nebinarne osebe v splošnem (ne glede na tip odnosa) skorajda dvakrat več izkušenj z misrekognicijo na ravni pripisa identitete (kjer smo pribeležile 199 kod) kot na ravni razumevanja identitete (kjer smo pribeležile 99 kod).<sup>190</sup> Kvantifikacija podatkov, ki jo v tem primeru uporabljamo z namenom orisa pogostosti partikularnega tipa misrekognicije v relaciji s tipom odnosa,<sup>191</sup> kaže, da so misrekognicije na ravni pripisa identitete (ženske, moške) pogosteje prisotne v družinskih odnosih, v drugih javnih ustanovah in prostorih

---

<sup>189</sup> Materinska koda 'prakse misrekognicije' vključuje naslednje hčerinske kode: misrekognicija na ravni pripisa identitete, misrekognicija na ravni razumevanja identitete, pomen za samoprepoznanje in strategije upravljanja z misrekognicijo. Osredotočamo se na prvi dve hčerinski kodi, pri čemer je prva sestavljena iz podkod, kot so biološki determinizem, nevidnost – neobstoj, binarni spol kot pravna kategorija ter konkretne prakse misrekognicije, kot je raba napačnih zaimkov in napačnega imena; druga pa je sestavljena iz monstuočnosti, mode – popularnosti, nerazumevanja, nebinarnosti kot faza, patologizacije in medikalizacije, neustreznega delanja transspolnosti itd.

<sup>190</sup> Za tabelarni prikaz napotujemo na prilogo B.5.

<sup>191</sup> Analizo izvajamo s programom za analizo kvalitativnih podatkov MAXQDA in njenim orodjem za iskanje povezav med kodami. Pri obravnavanju omenjenega vprašanja smo uporabile relevantne hčerinske kode (in podkode) iz »odnosnih in institucionalnih dimenzij« ter hčerinski kodi »misrekognicija na ravni razumevanja identitet« in »misrekognicija na ravni pripisa identitete« skupaj z njunimi podkodami. Za preglednejši prikaz navajamo zgolj hčerinske kode (npr. intimnopartnerska in seksualna razmerja), ne pa vseh podkod, z izjemo LGBTIQ+ skupnosti, kjer 'trans (pod)skupnost' ohranjamo ločeno. Prikazane številke (gl. prilogo) se nanašajo na pogostost pojavljanja presečnosti prvega sklopa kod (misrekognicije) z drugim sklopom (odnosne in institucionalne dimenzije), pri čemer je v binarni matrici zabeležena zgolj *prisotnost* pojava partikularne presečnosti (npr. izkušnja misrekognicije na ravni razumevanja identitete v vrstniških odnosih) v posamičnem dokumentu (transkriptu), ne pa tudi *pogostost* pojavljanja presečnosti znotraj enega samega dokumenta. Enako velja tudi za kvantificiran prikaz podatkov v relaciji s seksualno identiteto. Končno število pojavnosti posamične presečnosti (npr. izkušnja misrekognicije na ravni razumevanja identitete v družinskih odnosih) mestoma presega velikost vzorca (23), in to ravno zaradi tega, ker je hčerinska koda 'družinski odnosi' sestavljena iz več podkod (mama, oče, sorojenke, širša družina). Ob tem velja izpostaviti, da takšno kvantifikacijo podatkov uporabljamo zgolj za usmeritev analize, in ne kot povedno samo po sebi.

(izobraževalni sistem, policija, zdravstvo, javni uradi, drugi javni prostori, po spolu ločeni prostori, s posebno kategorijo za javna stranišča in slačilnice oziroma preoblačilnice) ter v drugih interakcijah na ravni vsakdanjega življenja (mimobežne interakcije z neznanimi osebami, trgovine ipd.).

V primeru seksualno nebinarnih oseb vidimo, da so rezultati podobni, a s to razliko, da je pri seksualni nebinarnosti opazna razlika v pogostosti doživljanja misrekognicij na ravni razumevanja identitete, kar lahko obravnavamo kot posledico večje družbene vidnosti, prisotnosti biseksualne identitete, čeprav je v tej vidnosti pogosto percipirana in klasificirana na način, ki ga v pričujočem delu mislimo kot misrekognicijo (hiperseksualizacija, modna muha itd.). V tem oziru lahko ugotovimo, da se seksualno nebinarne identitete pogosteje kot z misrekognicijo na ravni pripisa identitete (kjer smo pribeležile 147 kod) srečujejo z misrekognicijo na ravni razumevanja identitete (kjer smo pribeležile 270 kod), kar je razvidno tudi iz tabelarnega prikaza v prilogi B.6. Razlogov za to je prav gotovo več, eden izmed njih je večja družbena prisotnost in razsežnost misrekognicije biseksualnosti, verjetno pa tudi pogostejše razkrivanje seksualno nebinarne identitete: misrekognicija na ravni razumevanja identitete namreč predpostavlja že razkrito identiteto, ki je 'napačno' interpretirana (tj. na ozadju binarnih shem spola in seksualnosti). Podatki, povezani s pojavnostjo izkušenj misrekognicije seksualno nebinarne identitete glede na tip odnosov, kažejo, da so seksualno nebinarne akterke izpostavljene predvsem misrekognicijam na ravni razumevanja identitet (izjema so 'druge interakcije na ravni vsakdanjega življenja', npr. s strani mimoidočih, kjer se oba tipa misrekognicije pojavljata v enaki meri). Izstopa podatek, da nobena seksualno nebinarna oseba ne poroča o izkušnjah misrekognicije znotraj nemonoseksualne (pod)skupnosti (v nasprotju s transspolno (pod)skupnostjo, ki se v tem pogledu kaže kot bolj obremenjena s kriteriji delanja 'ustrezne' transspolnosti na splošno, pa tudi delanja 'ustrezne' spolne nebinarnosti). Seksualno nebinarne osebe se z misrekognicijo na ravni razumevanja identitete v največji meri srečujejo znotraj družinskih ter medvrstniških in prijateljskih odnosov, v manjši meri pa tudi znotraj intimnopartnerskih razmerij.

Na ozadju razlik v pojavnosti enega in drugega tipa misrekognicije v relaciji s seksualno in spolno nebinarnostjo ter glede na tipe odnosov, v katerih prevladuje en ali drugi tip, velja distinkcijo med obema tipoma misrekognicije, čeravno neredko težita k podobnim učinkom, obdržati. Namreč, če za misrekognicijo na ravni pripisa identitete velja, da je prostor možnega, sooblikovan v relaciji z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, tako omejen z binarno matrico (moški – ženska, heteroseksualna oseba – gej, lezbijka), da drugih identitet, ki tej

matrici ne ustrezajo, ne zmore prepoznati niti kot obstoječih, za misrekognicijo na ravni razumevanja, opomenjanja identitete velja, da je prostor možnega sicer bolj razširjen kot v primerjavi s prvim tipom misrekognicije, a za ceno napačnega (vsebinskega) prepoznavanja slednjih. Izkazuje se, da je za misrekognicijo na ravni razumevanja identitete značilno, da seksualne in/ali spolno nebinarne identitete prepoznavajo kot obstoječe, a jih skozi 'interpretacijo' percipirajo in klasificirajo na način, ki omogoča inkorporacijo seksualne in/ali spolne nebinarnosti v obstoječo matrico binarnih shem percepcij in klasifikacij, ne da bi slednje bile podvržene rekonfiguraciji oziroma kakršnikoli destabilizaciji.<sup>192</sup> Sočasno pojavnost misrekognicije tako na ravni razumevanja kot tudi na ravni pripisa identitete (v različnih odnosih) lahko pojasnimo s samim značajem habitusa in njegovo rigidnostjo oziroma plastičnostjo. Bourdieu (2000, str. 161) tako izpostavlja, da se habitus nenehno prilagaja, in sicer kot odziv na nove izkušnje, a te »revizije« niso nikoli radikalne, saj delujejo na osnovi že vzpostavljenih postavk – v tem smislu je torej habitus podvržen različnim stopnjam fleksibilnosti oziroma rigidnosti. Slednja deluje tako, da na ozadju inertnosti habitusa nove izkušnje integrira na način *akomodacije*, v katerem pa ne prilagaja samih shem, temveč percepcijo in osmišljanje novih izkušenj (prav tam): take 'akomodacije' so tiste, ki sicer v večji meri omogočajo rekognicijo obstoja, a na izkrivljen, z doksičnimi binarnimi shemami popačen način (misrekognicija na ravni razumevanja identitete), kar je v grobem bolj značilno za misrekognicije seksualne nebinarnosti, medtem ko je spolna nebinarnost pogosteje izpostavljena misrekogniciji na ravni pripisa spola.

To nakazuje večjo rigidnost binarnih shem spola, ki (še) niso zamaknjene v zadostni meri, da bi obstoj spolne nebinarnosti sploh lahko prepoznavale, četudi na izkrivljen oziroma popačen način. S tega vidika lahko tudi razložimo bolj uravnoteženo razmerje med pojavnostjo enega in drugega tipa misrekognicije v relaciji s spolno nebinarnimi identitetami v intimnopartnerskih in/ali seksualnih, prijateljskih in medvrstniških odnosih ter v LGBTIQ+ skupnosti, kjer so binarne sheme bolj fleksibilne oziroma že dovolj zamaknjene, da v določeni meri zmorejo vsaj prepoznavati obstoj spolne nebinarnosti. Sklepamo, da lahko takšno zamaknjenost

---

<sup>192</sup> Lahko ponazorimo tudi s primerom: ko se na primer biseksualnost percipira kot zgolj 'faza' ali eksperimentiranje ali modna muha, se njen obstoj sicer prepozna, a se ga istočasno percipira na način, ki omogoča samo prepoznanje obstoja, ne da bi se v temelju zamaknile na binarizmu osnovane sheme percepcij in klasifikacij. Slednje – heteroseksualnost in gejevstvo/lezbištvo – tako ostajajo nedotaknjene, ko se biseksualnost klasificira kot vmesna točka v razvoju do ene ali druge, pa tudi ko se jo v primeru biseksualk instrumentalizira za namene moške in s tem v njegovi fantaziji raznospolne (heteroseksualizirane) seksualnosti. Na tem mestu tudi prepoznavamo omejen domet pričujočega dela pri bolj poglobljenem razpeljevanju distinkcij (in smiselnosti slednjih) med enim in drugim tipom misrekognicije. V tem oziru naj se interpretacije in poskusi razlag obravnavajo predvsem kot začetni koraki tega procesa.

obravnavamo in razumemo kot posledico več dejavnikov, od osebne pripadnosti LGBTIQ+ skupnosti oziroma LGBTIQ+ socialni mreži in generacijskih zamikov do same »strukturiranosti« ožjega družbenega okolja glede na v njem prevladujoče doksične ali v razmerju do njih heretične sheme percepcij in klasifikacij. Tako tudi v kontekstu seksualno nebinarnih identitet in njihovega razkrivanja v prijateljskih odnosih, označenih z izbirnostjo v nasprotju s pripisanostjo, ki velja za družinske odnose, izstopa distinkcija, ki se izrisuje med prijateljstvi oziroma kolegialnimi odnosi, formiranimi v primarnem družbenem okolju (npr. v osnovni in srednji šoli), in prijateljstvi, formiranimi v sekundarnem družbenem okolju (npr. v času študija, ki ga v veliki meri spremlja tudi geografska mobilnost in vstopanje v skupnost); intervjuvane osebe so namreč v povezavi s praksami misrekognicije v večji meri izpostavljale prijateljstva primarnega okolja kot pa prijateljstva sekundarnega okolja.<sup>193</sup>

### **5.5.3 Afektivne dimenzije in strategije upravljanja z misrekognicijo**

#### **5.5.3.1 Afektivne dimenzije misrekognicije**

V tem delu nas glede na zgoraj obravnavane afektivne (pa tudi telesne) dimenzije habitusa oziroma inkorporiranih shem percepcij in klasifikacij zanima, na kakšne načine so izkušnje z misrekognicijo afektivno zaznamovane. Pri tem predpostavljamo, da lahko izkušnje rekognicije delujejo destabilizirajoče v relaciji z nebinarno spolno in/ali seksualno identiteto akterke, saj misrekognicije pravzaprav delujejo kot klici oziroma pozivi k redu, ki na različno intenzivne načine nagovarjajo primarne sheme habitusa, ki so v grobem – in z manjšimi zamiki, kot ugotavljamo v podpoglavju o izkušnjah discipliniranja spolne in/ali seksualne nenormativnosti – formirane na ozadju družbeno prevladujočih, nepreizpraševanih doksičnih shem. Predpostavljamo torej, da izkušnje misrekognicije porajajo nelagodje in raznolike afekte vsaj zaradi naslednjih razlogov: 1) ker nagovarjajo 'vzmeti' primarnega habitusa, ki trči v sekundarne 'heretične' sheme, 2) pa tudi ker ne prepoznavajo legitimnosti nebinarne spolne in/ali seksualne identitete akterke. Ker je, kot ugotavlja Bourdieu (2010b), družina tisti primarni prostor afektivne investiranosti, se v nadaljevanju najprej lotevamo afektov, ki se formirajo na ozadju misrekognicije v družinskem kontekstu.

---

<sup>193</sup> Tam, kjer je bilo prijateljstva na osnovi pripovedovanega možno označiti kot prijateljstva, formirana in izhajajoča iz primarnega oziroma sekundarnega okolja, podatki kažejo, da v primeru spolno nebinarnih identitet nobena akterka ne poroča o izkušnjah misrekognicije v kontekstu prijateljstev sekundarnega okolja, medtem ko štiri osebe navajajo tovrstne izkušnje v prijateljskih primarnega okolja; v primeru seksualne nebinarnosti pa o misrekogniciji v prijateljskih primarnega okolja poroča pet oseb, o enakih izkušnjah v prijateljskih sekundarnega okolja pa dve.

Alex pripoveduje o svojem prvem poskusu odkritega pogovora o seksualni identiteti z bratom, v katerem je Alex targetiran s čustvenim nasiljem; to zgoj sledi zgodovini poprejšnjih praks nasilja in misrekognicije, ki jih lahko strnemo z Alexovimi besedami (osebni intervju, 2018, 15. april): »K/o je imel malo boljši dan, pa nisem bil več pička ali pa punčka, sem pa bil potem največji peder, in tudi če sem fant, sem kar eno izprijeno bitje.« Spodnja pripoved nakazuje na ambivalentne afektivne investiranosti v družinskem oziroma intimnem kontekstu, v katerem se na eni strani obligacije preobračajo v afekte skrbi in ljubezni (*affective obligations*), obenem pa se določeni afekti vzpostavljajo kot obligatorni (*obliged affections*) (Bourdieu 1996b, str. 22):

Potem pa je bil na drugi strani brat, s katerim je bil konflikt skoraj vsakodneven, če ne vsak drug dan. Kjer je bil on zelo verbalno agresiven, čustveno nasilen, veliko me je ustrahoval, veliko me je nadiral, zelo je bil manipulativen. /.../ Tako da je bilo ... skoz sem se počutil kot ena žival v gozdu, ki samo čaka, da bo spet nekemu nekaj počilo. /.../ ampak hkrati pa je imel tako tradicionalističen, konservativen pogled na to, da smo vseeno družina, da sem jaz njegov brat, da bo on ubijal zame, da me ima ful rad. In je bilo zmeraj ful veliko agresije, ful veliko zaničevanja, ki je bilo na koncu – ampak ne, ti si moj brat in jaz bom ubijal zate, ti si vse. Tako močan konflikt med obligacijo, da sva brata, in kaj naj bi to pomenilo, in na drugi strani to, da ti na koncu dneva edine stvari, ki so jaz, ne spoštuješ, zavračaš in hočeš spremeniti. Po eni strani 'jaz te imam rad in bi ubijal zate', po drugi strani pa 'moraš se spremeniti, če ne, gre naša familija v kurac' (Alex, osebni intervju, 2018, 15. april).

Spoj afektivnih obligacij in obligatornih afektov (Bourdieu, 1996a) se začne krhati takrat, ko akterke odstopajo od normativnih predpostavk, vsebovanih v doksičnih shemah percepcij in klasifikacij, v deskripcijah družine, ki delujejo tudi kot preskripcije in ki, četudi je družina (domnevno) vzpostavljena kot od javnega povsem ločen prostor zasebnega, vsebuje in je konstituirana s samimi družbenimi razmerji moči in kategorijami. Ritualistične plati instituiranja tega, kaj pomeni 'družina', kot naj bi se realizirala v praksi ('to, kar naj bi bilo'), vsebujejo preskripcije ne le na ravni samega značaja odnosov, ki naj bi bil zaznamovan s *philio*, torej z začasno prekinitvijo bojov za kapitale (Bourdieu in Eagleton, 1994; Bourdieu, 2010b), temveč tudi preskripcije in obligacije glede spolno in seksualno zaznamovanih pozicij. Skratka, družina oziroma njena integracija, ki se kaže kot brezpogojna, skorajda neuničljiva (npr. 'bratska ljubezen') se zagotavljata ne le z družbenimi skriptirani afektov, temveč tudi z obligacijami in skriptirani tega, kako s (tudi s spolno in seksualno zaznamovanimi) praksami ustvarjati in delati pozicije znotraj družine (sin, brat ipd.). To, kar se kaže kot najbolj brezpogojno, tudi najbolj intimno, se skozi takšne pripovedi razkriva kot izrazito pogojno, »če ne, gre naša familija v kurac«, ravno zato, ker je družbeno pogojeno. Podobno obligatornost afektov lahko razberemo iz Metkine pripovedi (osebni intervju, 2017, 26. september); Metka kljub izrazitim praksam misrekognicije na podlagi njene spolne (pa tudi seksualne) identitete – od rabe napačnih, moško spolno zaznamovanih zaimkov, uporabe moško spolno

zaznamovanega in ob rojstvu pripisanega imena do izrazitih praks nasilja, zaradi katerih se po razkritju umakne iz družinskega okolja in se kljub dolžnosti staršev preživlja sama – čuti dolžnost do nadaljevanja družinskih odnosov:

Krivde? Ja. Definitivno. Še do zdaj jih imam, še zdaj jih imam, ker jaz najraje ne bi imela sploh nobenega odnosa z njimi, ker ta navidezni odnos z njimi, da se moramo klicati, da moram hoditi za božič tja in imet nek, veš, u ja. In da se totalno ne upošteva moje življenje kot tako, mislim, grozno, jaz nočem tega imet. Ampak še vseeno to počnem, mislim, krivo se počutim, da bom zdaj rekla, ej, jaz se pa zdaj s tabo nočem več čut, ker slabo vplivaš name. Ne vem, no, a bom potem odgovorna za srčni zlom mojih staršev, ne. Ja, totalno krivo bi se počutila. Že tako sem se počutila krivo, ko sem se, ko sem rekla, da imam fanta, ker je bilo, veš, ker je bila negativna reakcija, da sem mislila, kot da sem ubila ljudi, kot da sem fucking morilka, kot da sem dejansko uničila njihova življenja, kot so mi pač rekli. In sem bila tako, a sem jaz zdaj dejansko res ta človek? Tako da ja, dobiš zelo take ... mogoče krivda je še zelo tako lepa beseda, sploh ne vem, kaj bi lahko rekla, da bi to opisala.

Partikularni afekti, vključno s krivdo, so – kot izpostavlja D. Gould (2009) v svoji analizi gejevsko-lezbičnega boja, kot se mobilizira v kontekstu krize HIV/AIDS, ki ga obravnava s pomočjo bourdieujevskega konceptualnega aparata s fokusom na emocionalnem habitusu – pomemben element spenjanja z družbenim: »/I/mamo telesni občutek tega, kdo moramo biti, kaj moramo narediti zato, da lahko shajamo, da preživimo, da smo misljive« (prav tam, str. 34). Krivda je, skupaj s sramom, v tem pogledu eden izmed glasnejših pozivov k redu, inkorporiranih v telo, ki ob tem, ko pozivajo, že izpostavljajo kršenje tega, 'kar naj bi bilo', tj. cispolnost na ozadju spolne konvencionalnosti in heteroseksualnost, v grobem, heteroseksualno delanje spola, ki iz Metke oz. njenih spolnih in seksualnih identitet ustvarja 'morilko', ker z lastno spolno in seksualno nenormativnostjo uničuje življenje tistih oseb oziroma tiste skupine ljudi, ki je pomembno zaznamovana z afektivnimi obligacijami in obligacijami afektov: ker je Metka percipirana kot tista, ki teh obligacij – s tem ko s svojo nenormativnostjo poraja 'nesrečo' staršev – ne izpolnjuje, je tudi tista, ki je percipirana in klasificirana kot 'vzrok' te nesreče (»kot da sem dejansko uničila njihova življenja«). Tovrstna 'kavzalnost' (biti vzrok nesreče, biti morilka) je del družbene habitualizacije: »/K/o objekti prenehajo biti sredstva [*mean*] našim ciljem, postanejo zlobni [*mean*]« (Ahmed, 2017, str. 179), tj. ko prenehajo biti sredstva za realizacijo heteroseksualiziranega in cispolno normativnega trajektorija kot tistega, ki vodi do sreče. Obligatori afekti in afekti obligacij so tako tudi tisti, ki vzpostavljajo določena telesa kot tista, ki jim – pogosteje kot drugim – pritičejo določeni afekti, kot so sram, krivda, celo občutek izdajstva, izhajajočega iz akterkinega prepoznanja 'destruktivnega vpliva' družine, s tem pa tudi občutek samoizdajstva (»a sem jaz zdaj dejansko res ta človek?«). Plačilo za preseganje občutka samoizdajstva, za negacijo njegovega vprašanja (»nisem ta človek«), od akterke terja vzdrževanje bolj ali manj izpraznjenih odnosov s starši

(»totalno se ne upošteva moje življenje«), ki razkrivajo obligatorne afekte kot *obligatorne*, s tem pa tudi kot bolj izpraznjene samega afekta (ljubezni): terjajo akterkino napačno prepoznavo same sebe, kar korigira občutek samoizdajstva in izdajstva. Občutke krivde tako lahko razumemo kot izhajajoče iz vsaj dveh ravni: 1) iz napačne prepoznave same sebe in z njo povezanega občutka izdajstva same sebe, ker se tovrstnim misrekognicijam ne upira oziroma konfrontira, ter 2) iz občutka krivde, izhajajočega iz afektivne investiranosti v odnose, ki so mestoma skozi spolno in/ali seksualno nenormativnost razčarani videza 'brezpogojnosti', kar pa same vpetosti vanje ne nujno prekine, saj se na ozadju celotne zgodovine življenjskega trajektorija, zaznamovane z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, s cisspolno normativnim in heteroseksualnim formiranjem (primarnih) dispozicij občutek krivde in s strani drugih označene 'destruktivnosti' (za družinsko srečo) deloma prevajajo v samoklasifikacijo kot patološke, pa tudi samodestruktivne, »nezadostne« tudi v drugih, zunajdružinskih odnosih in situacijah:

Po drugi strani pa se mi zdi, da sem krhek, da sem tako – da nisem močen, da ne znam stati za sabo, da ne vem, kako naj se lotim stvari, a veš, da enostavno ... imam filing, da rabim čas, a v biti mi čas puhti, mi gre; da bi moral biti pogumnejši, da bi moral biti močnejši, da bi se moral dajati v situacije, po drugi strani pa ... me tako bega. Mogoče mi pa res manjka varno okolje (Mladen, osebni intervju, 2018, 5. marec).

Izkušnje misrekognicije in iz njih izhajajoče afektivne dimenzije krivde pa ne le porajajo procesov samopatologizacije in samopercepcije lastne 'destruktivnosti', temveč tudi dvome v lastne identitete, sploh ko misrekognicija, utemeljena na »nepravosti«, nelegitimnosti, neobstoju, prihaja s strani tistih, ki so družbeno vzpostavljene kot pomembne druge (npr. starši):

Itak ta občutek neke pripadnosti pa neke svetniškosti in oh in sploh in koliko je to pomembno in to je najbolj pomembno in da ko vsi grejo, družina ostane in te fore. /.../ Ampak ja, definitivno boli, ker ne samo, da si sam daješ ta filing krivde, ampak ti ga tudi konkretno nabijajo. Hkrati pa ti ne dajo nobenega občutka pripadnosti – 'ne sprejemamo te takega, kot si, ful nas stvari motijo, ampak vseeno pa si naš'. In pripadam. Ker pač sem po nesreči iz ene vagine priletel, lih v to famulijo, mislim [smeh]. /.../ Saj na racionalni ravni je meni to vse jasno, kristalno jasno, ampak ko pa dejansko pride soočenje s tem, s tem občutkom, da so te vsi zapustili, da so te vsi odrinili iz svojega življenja, da nimaš nikogar, pač, it makes you doubt yourself (Djuro, osebni intervju, 2017, 15. november).

Krivda pa seveda ni edini afekt, ki obarva in spremlja izkušnje misrekognicije: med njimi velja izpostaviti tudi jezo, užaljenost ob izkušnji neprepoznavanja spolne identitete akterke, o čemer pripoveduje Jaka (osebni intervju, 2018, 10. januar), ki mu je bil ob rojstvu pripisan ženski spol, v povezavi z ritualistično platjo 'delanja' družine skozi dedovanje, ki pritiče tako klasificiranemu 'nosilcu' reprodukcije družinske linije in imena:

/.../ neka zlata ura je bila, ko jo je dobil prvi sin te generacije. In pač to sem jaz. Ampak deset let ali 15 let za mano pa se je rodil nek fantek v Ameriki in kar naenkrat je pa zdaj on moral dobiti to uro, in to je bila cela velika stvar, kako bo zdaj on dobil to uro. In jaz sem, mislim, meni je bilo, meni je šlo na jok, jaz sem bil tako užaljen, kaj the fuck? To mi je bilo grozno. Krivično, no. A ne vidite? Halo? Kot da mi je bilo nekaj odvzeto, saj mi je vseeno za to zlato uro.

Kljub temu da Jaka svojega afekta ne poimenuje jeza – skozi preobrat v poziciji 'krivega' in 'krivičnega', kjer ni več akterka tista, ki je 'kriva' nesreče, in v tem pogledu ni tista, ki je v svojih pričakovanjih in željah po rekogniciji 'krivična' do drugih – lahko zasledimo vsaj sledove jeze in z jezo zaznamovane razburjenosti (»kaj the fuck?«). Jeza neredko deluje v kompleksnih prepletih z drugimi afekti, kot sta strah in žalost – v tej ambivalentni zmesi se jeza nad doživeto misrekognicijo prepleta s strahom in žalostjo pred potencialnim pomenom, posledico slednjega za družinskega odnose, zdaj destabilizirane z misrekognicijo in pogojnostjo poprej 'brezpogojne' ljubezni:

In neka jeza in žalost in nek strah pred tem, da se, pizda, izkaže za toliko homofobno, kolikor se je do zdaj, ker je bilo, uno, pizda, mi se res lahko izgubimo, en drugega. Pa smo tudi kot familija vseeno dali tako res jebeno stvar skupaj čez, pa pristno smo se imeli, se imamo radi. Tako da ... gadno mi je bilo to, mogoče najbolj, kako smo šle iz tega dobrega odnosa in zaupanja in te ljubezni v to, v takšno odtujenost, v takšno tujost. Ko ona mene sploh ni mogla ... videti kot mene, ampak kot ... nekaj, ne vem, vprašanje kaj, groznega, I don't know (Kiki, osebni intervju, 2018, 26. avgust).

Podobno pripoveduje tudi Nuša (osebni intervju, 2017, 14. december) v relaciji s posredno doživeto misrekognicijo, ki je je bila primarno v tisti situaciji sicer deležna njena transspolna partnerka, deloma pa je bil preizpraševan tudi njen spol. Nuša (prav tam) se na posredno doživeto misrekognicijo svoje partnerke tako odzove z jokom in jezo, ki skupaj mobilizirata njeno reakcijo in konfrontacijo, ki jo v primeru krivde in sramu redkeje beležimo (deloma zagotovo tudi zaradi specifik tistih situacij in tistih oseb, pred katerimi akterka občuti sram in krivdo, ki so navadno tiste situacije in tiste osebe, katerih rekognicija je za akterko subjektivno bolj pomembna):

V tej specifični situaciji sem bila v bistvu ful jezna nase, ker sem jih poslušala in mi je ful prišlo, da se jočem, ker so prav ... eno je to, ko ti jaz govorim, kaj so govorili, bili so tako negativni, ampak ko to slišiš, mislim, to je bilo – jaz ne vem, če sem že kdaj slišala toliko sovraštva. /.../ V tem momentu sem se obrnila in sem jim, z jezikom, ki ga oni razumejo, se pravi v hrvaščini v tem primeru, sem jim rekla, da jih slišim, da jih razumem in da ni v redu. Sem bila ponosna, da sem uno, uspela ostati calm na tej ravni, ker drugače je uno – jaz vem, da sem se tresla, meni se je to prvič zgodilo in sem bila prav uno ... ok, kaj naj zdaj naredim, ker bi se sicer zjokala, se obrnila in jih vse sklofotala, uno, nimam pojma.<sup>194</sup>

---

<sup>194</sup> Prevod iz hrvaščine v slovenščino je avtoričin.



Takšne afektivne obarvanosti doživetih misrekognicij pa ne gre obravnavati kot vseprisotnih: kljub temu da jeza, krivda, žalost, strah in njihovi kompleksni prepleti pomembno označujejo prenekatero izkušnje misrekognicije v liniji spolne in/ali seksualne identitete in porajajo pomembne posledice, od samopatologizacije do samodvoma, tj. do destabiliziranja identitet, pa so ponekod misrekognicije s strani določenih akterk doživete kot razmeroma afektivno razbremenjene, tudi zaradi tega, ker bi spoprijem z misrekognicijo terjal neki vložek (razkritje, razlaganje, tudi 'argumentiranje' lastnega obstoja kot spolno nebinarne osebe), ki je za določene akterke, sodeč po podatkih, prevelik ali – kot jedrnato pove Jagoda (osebni intervju, 2018, 29. marec): »Lahko bi se samo razkrila, lej, to je to, ne da se mi imeti celega predavanja o tem, če te zanima, imaš veliko resursov, lahko ti kaj polinkam,« o tem pa pripoveduje tudi na primer Saša (osebni intervju, 2018, 15. februar):

Medtem ko to z nebinarnostjo oziroma karkoli glede spola, pa pač ... ne vem, mislim, da je dosti tako, da imam tudi srečo, da mi ni tako zelo neprijetno, če ljudje ne vidijo moje identitete, če pač ... ker vem, da za veliko trans ljudi to pač ni opcija, da se ne bi razkrili nekje. Zame pa je in pač sem zaenkrat tudi to izbrala. Ne iz kakšnih ful resnih razlogov, ker bi se bala posledic, ampak samo tako, ker se mi ne da, ne vem. Ne da se mi tega dela vlagati. Ja, zdi se mi, da se tako ... razkrijem se v prostorih, kjer vem, da ljudje že poznajo te teme in da bo odziv samo tako – aha, ok.

Afektivne dimenzije (oziroma deloma tudi njihova odsotnost) pa niso le sestavni del same misrekognicije, temveč tudi strategij upravljanja z misrekognicijo: D. Gould (2009) v kontekstu mobilizacije (na mikro in kolektivni ravni), ki terja rekonfiguriranje sramu in krivde v jezo, napolnjeno z žalovanjem za umrlimi, S. Ahmed (2017) v kontekstu feminističnih ubijanj 'užitka' drugih (*feminist killjoy*), izpeljanega iz samoumevnosti življenja-kot-je, D. Coole (2005, str. 131) pa v kontekstu »karnalne rezistence« izpostavljajo večji mobilizacijski, konfrontacijski potencial specifičnih afektov, predvsem jeze, v primerjavi s katero je krivda (pa tudi sram) afekt, ki mobilizacijski potencial izraziteje zavira: »Afekt, skratka, ima potencial pobega družbenemu nadzoru, in ta njegova značilnost ustvarja večji prostor za protihegemone možnosti in družbene transformacije« (Gould, 2009, str. 39). V nadaljevanju se tako lotevamo vprašanja strategij, ki jih akterke uporabljajo pri spoprijemanju z misrekognicijo.

### **8.1.1.1 Strategije upravljanja z misrekognicijo**

Misrekognicija, kot jo doživljajo spolno in/ali seksualno nebinarne osebe, ni nujno nekaj, kar ostaja nepreizpraševano, nekonfrontirano. Na podlagi empiričnih podatkov lahko strategije spoprijemanja, upravljanja z misrekognicijo kategoriziramo v naslednje tipe: 1) distanciranje od primarnega okolja, 2) samomisrekognicija, 3) samoregulacija in samocenzura, 4)

prevzemanje razlagalskih pozicij, 5) upiranje, konfrontiranje in preigravanje, 6) dopuščanje specifičnih form misrekognicije (kjer določeni načini misrekognicije delujejo kot šesprejemljivi tipi misrekognicije). V nadaljevanju skozi izbrane primere grobo razčlenjujemo posamične strategije in njihove distinkcije.

Strategijo distanciranja od primarnega okolja, ki je – kot ugotavljamo že zgoraj – v večji meri nasičeno s praksami misrekognicije, razumemo kot strategijo, v kateri se akterka z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami umika iz situacij, v katerih na ozadju zgodovine že realiziranih misrekognicij anticipira njihovo reproduciranje oziroma kontinuiteto. S to strategijo smo se sicer posredno že srečevale med obravnavo empiričnega gradiva z drugih perspektiv (gl. npr. pripoved Kiki o čeravno začasnem distanciranju od primarnega okolja oziroma družinskih odnosov), na tem mestu pa jo obravnavamo bolj neposredno. V rabi strategije distanciranja od primarnega okolja, upoštevajoč kvantificiran podatek o pogostosti pripisa te kode, ni opaznih razlik med nebinarnimi spolnimi in seksualnimi akterkami, čeprav se izkazuje, da gre za strategijo, ki jo v večji meri uporabljajo akterke z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami. Ko intervjuvane osebe pripovedujejo o tej strategiji, jo v večji meri izpostavljajo kot začasni umik iz primarnega okolja, v redkejši meri pa pomeni nekaj, kar se je (vsaj) v obdobju intervjuvanja percipiralo kot trajnejšega značaja. Zgornji Metkin primer izkazuje tudi, da distanciranost od primarnega okolja ne pomeni le fizične distanciranosti, temveč tudi siceršnje odpenjanje iz teh odnosov. Izak (osebni intervju, 2017, 12. september) spodaj pripoveduje o umiku iz družinskega okolja, kjer njegova spolna in seksualna identiteta nista bili prepoznani kot legitimni, temveč monstrozni (gl. Izakovo pripoved zgoraj):

In to so me potem vsak vikend pač malo zjebali in potem sem rabil en teden, da sem se pa spet sestavljal, zato da so me še enkrat zjebali, tako da ... /.../. To sem moral skozi par procesov, ker sem bil vzgojen, da je družina neko okolje, ki je pač najbolj primerno zate in najbolj kul in nek varen pristan, in sem moral najprej prepoznati, da ni kul, in potem sem moral postaviti tudi mene pred svojo družino, pač da sem jaz, da moram rešiti še vseeno sebe in potem, ja, v bistvu ta čisto fizična distanca, da nisem hodil domov vsak teden, je ful pomagala /.../, da pač sem videl, kako mi je kul brez njih oziroma da so oni res ta problem, ki me najbolj žre, in potem sem na podlagi tega v bistvu šel zmeraj v nek fight mode, ko sem bil doma, da sem pač nekako preživel to, da sem doma, in da sem hkrati jim poskušal vseeno razlagati stvari, da bi pač dojel, kar pa v bistvu, kar sem tudi moral dati čez, ker ni vse na meni, da oni dojamejo, ampak morajo oni dojeti sami.

V njegovi pripovedi vidimo, da rabo tovrstne strategije mestoma motivira to, da je življenje v primarni družini skrčeno na *preživetje*, ki se v času preživljanja tedna izven 'doma' ponovno sestavlja nazaj v *življenje*, ki je nekaj več od samega preživetja, zgolj zato, da je v soboto in nedeljo ponovno sesuto. Izakov primer sicer odslikava podobne značilnosti afektivnih obligacij

in obligatornih afektov, ki jih obravnavamo že zgoraj: šele s fizično distanco, redkejšim prihajanjem 'domov' Izak spozna razsežnost in pomen misrekognicij za njegovo siceršnje počutje. Podobno je sicer značilno tudi za Alex (osebni intervju, 2018, 15. april), ki se po koncu srednje šole odpravi na študij v tujino, saj slednjo prepozna kot potencial za preseganje »bolnega odnosa samega s sabo«, kot prostor, poln potencialov za samoprepoznavanja in afirmiranja tega, kar je v družinskem okolju (gl. npr. njegovo pripoved o odnosu z bratom) povsem zatrto; pa tudi za Mladena (osebni intervju, 2018, 5. marec), ki prepozna, da primarno okolje od njega terja 'postopno izginevanje', saj med primarnim svetom in svetom, ki ga pravzaprav še išče, ni jezika, »ni šifre, ni koda«, in ta manko mostu med enim in drugim svetom predenj postavlja izbiro a) ali kontinuirane samomisrekognicije, resignacije v lastnih pričakovanjih in željah po biti prepoznan s strani tega okolja ali b) se od njega popolnoma odcepiti:

Ja, to ja. Pa ne bi rekel, da ga nekaj ful zdaj rabim [varni prostor], samo ja – mislim, da tako, da obstaja nek prepad med tem, kako med temi realnimi kapitali, mojimi, torej vsem tem – foter, mama, [manjše mesto], vse to, pa med tem, kaj se je v moji glavi dogajalo cel lajf – med tem obstaja en prepad, ki ga jaz sploh ... ker po moje bom ali moral nad tem enostavno obupati, da bi kadarkoli bil to jaz, ali bom moral iti neko čisto samosvojo pot, ampak to pomeni, da jaz s tem svetom ne bom mogel več igrati te vloge. /.../ Ja, tako ja – imam pač filing, da ga zapuščam. Da prav ... ne vem, kako naj stik ohranjam še naprej, ker se mi zdi, da vsakič, ko pridem, da moram jaz malo zginiti ali pa da sploh ne znam niti, da mi nekdo da priložnost od njih tam, pa da reče 'daj, Mladen, izrazi se, da te bomo razumeli', sploh ne vem, če je to možno. Da je to ta prepad. Da ni tega, ni tega – kako se reče – jezika. Ni šifre. Ni koda.

V nasprotju s tem tipom strategije je za drugi in tretji tip, strategijo samocenzuriranja in samoreguliranja ter strategijo samomisrekognicije, ki smo jih posredno že srečevale med obravnavo empiričnega materiala z drugih perspektiv (gl. Metkino izkušnjo javnega prostora oziroma ulice), značilno, da se misrekognicija, doživeta v specifičnih relacijah, v teh relacijah ne izpostavi in ne problematizira kot taka, čeprav je tako doživeta. O samomisrekogniciji lahko govorimo tudi na ravni na videz banalnih zadev, od izpolnjevanja različnih formularjev z dvema kategorijama spolov (moški, ženska) do obiskovanja binarno spolno zaznamovanih javnih stranišč. V kontekstu intersubjektivnosti se lahko naslonimo na Jako (osebni intervju, 2018, 10. januar), ki pripoveduje o virtualnem spoznavanju novih ljudi, tudi v okviru romantičnih interesov, med katerim se je neredko predstavljal kot moški in v katerem prenos virtualnega poznanstva v fizično poznanstvo vzpostavlja potrebo po 'razkritju' spola, pripisanega ob rojstvu, po tem, da razkriva nekaj, »kar sploh ni res«:

Ne, v bistvu ne, samo se mi je zdelo, kot da je to nekaj, kar moram povedati, čeprav se v resnici ne počutim tako niti v to ne verjamem. Kot da moram nekaj povedati o sebi, kar sploh ni res. In je bilo samo tako ful čudno in je bilo vedno tudi tako, ko sem moral svoje pravo ime in svoj

pravi spol povedati – kot da moram zdaj nekaj narediti, kar sploh nisem jaz in kar sploh ni res. Mogoče tudi zato nisem bil tako ... bilo mi je ful bedno, ampak nekako nisem – mogoče zato, ker nisem verjel v to, da mi ni bilo tako ... ne vem, sem bil kar malo distanciran.

V primeru spolno nebinarnih identitet je razpon samomisrekognicij, doživetih kot takih s strani akterke, širši, saj zajema tudi tiste prakse, ki so za prenekatero cisspolne akterke označene z nepreizpraševano samoumevnostjo, namreč govor in/ali pisanje, ki od akterke terjata rabo specifičnih spolno zaznamovanih zaimkov in/ali ob rojstvu pripisanega in tako pogosto napačno spolno zaznamovanega imena. V zvezi s tem Djuro (osebni intervju, 2017, 15. november) pripoveduje o svojih izkušnjah na delovnem mestu natarja (napačno prepoznanega kot natarice) z izrazito spolno zaznamovanimi pričakovanji in na delovnem mestu telefonskega anketarja:

Enkrat so me celo še uvajali v enem baru in sem vsak dan pred šihom od šefice dobil sporočil, naj se malo zrihtam in da je ful več napitnin, če imaš malo dekolteja in podobne stvari. In potem je šefica še eni kolegici pred celo gostilno razlagala, da ne ve, če bo šlo tole z mano, ker ne ve, če me bodo gostje sprejeli. In pač je bil to največji problem od vsega. In potem itak nisem mogel funkcionirati, optimalno, ker sem imel ta pritisk skoz v glavi, in sem pač dal odpoved at some point in sem šel, ker nisem mogel več. Zdaj sem našel telefonsko anketiranje, pač nujno zlo ali kako naj rečem. /.../ Pa lih v bistvu v ponedeljek sem se razkril šefici na telefonskem anketiranju, ker ful časa nisem delal tega, ker mi je bilo grozno sam sebe misgendrat in dead-name-at šest ur na dan, in sem si moral dati prav nek mindset, kot da igram neko vlogo, dejansko, da sem preživel.

Slednje lahko povežemo s tretjo strategijo misrekognicije, s samocenzuro in samoregulacijo, ki jo od drugega tipa strategij, samomisrekognicije, razlikujemo s posebnim poudarkom na telesni hexis, na reguliranju gest, tona glasu, načina govora, zavzemanja prostora ipd., za katere že zgoraj v podpoglavju o telesni sedimentiranosti s pomočjo Bourdieuja in I. M. Young ugotavljamo, da so izrazito spolno zaznamovane. Skratka, zgoraj lahko obravnavo samomisrekognicije razumemo tudi kot specifični podtip samocenzure (akterka svoje seksualne in/ali spolne nebinarnosti ne razkriva, ko anticipira zanjo negativne posledice), v pričujočem delu pa distinkcijo med eno in drugo uporabljamo za poglobitev razumevanja pomena telesne hexis kot utečenega delovanja in cenzuriranja, blokiranja, zaviranja gladkosti telesnega delovanja v namene samocenzuriranja. Naslonimo se lahko na pripoved Alex (osebni intervju, 2018, 17. julij), ki za namene samocenzuriranja 'izdajalskih' potez in gest telesa, pa tudi tona glasu te podvrže nadzoru in zavestnemu upravljanju telesnih gibov:

Definitivno svoj nižji glas uporabljam. Počasneje govorim. Globlje po navadi. Bolj bom pozoren na izraze. Bolj bom pozoren na očesne stike. Pozoren bom na držo, na noge, a imam odprta stopala, prekrižana kolena ali nimam, na telesno držo. Na dotike, ker sem drugače dosti tak taktilen človek, ampak potem pač poskusim biti ne toliko ali pa na bolj drugačen način. Humor.

V takih primerih lahko govorimo o tem, kar Leder (1990) imenuje družbeno proizvedena disfunkcionalna prisotnost telesa, ki je iztrgana iz njegove siceršnje nevidnosti, ozadenjskosti. Ta je tudi tista, ki omogoča gladkost in plastičnost telesnega delovanja: ker je akterka soočena z razpršenimi in pogosto tihimi, neizrečenimi pozivi k redu, ki so – četudi neredko ostajajo manifestirani zgolj na ravni neizgovorjenih anticipacij po skladnosti pripisanih oziroma predpostavljenih kategorij in z njimi povezanih obligacij – glasni za tiste, ki lahko tem anticipacijam ustrezajo le za določeno ceno, svoja delovanja kontinuirano regulira in prilagaja ter korigira lastne spontanosti, s tem pa poraja telo v mimetičnem procesu, ki je okorno in nerodno, podobno kot telo, ki je šele v procesu priučevanja, inkorporiranja večšin, za katerega je značilno, da terja zavesten napor in usmerjeno pozornost (Mauss, 1973; Leder, 1990; Bourdieu, 2008b, 2008c). Samoregulacija in samocenzura pa se ne dogajata le v liniji zakrivanja tistih značilnosti telesnega delovanja, ki se z vidika družbenega percipiranja in klasificiranja lahko mislijo kot 'indikatorji' spolne in/ali seksualne nenormativnosti akterke, temveč tudi obratno, torej v smislu samoregulacije in samocenzuriranja tistega telesnega delovanja, ki skuša potrjevati spolno identiteto akterke:

V bistvu bolj to, da pač – da bi jaz bil maskulin, moram biti petkrat bolj maskulin kot cis moški, da bi bil legitimen. /.../ In to je precej toksična zadeva, no, iskreno. Ker začneš kontrolirati svoje izraze, začneš kontrolirati svoje gibe, in ko si enkrat v tej poziciji, si prav tako, fuck, da bi jaz živel tako cel svoj lajf? Thanks, but no thanks. Res ne. /.../ In da moraš biti, gibi morajo biti počasi, kontrolirani, ne preveč izraziti, govor mora biti, a veš, ne preveč, daleč od tega, čisto malo, pa tisto, kar poveš, mora biti ful tako ... /.../. To, tisto valja! Ja, basically [smeh], pa vse, kako tretiraš ljudi, pizda, ker ne moreš, da ne bi ratal kreten. Res ne moreš, da ne bi ratal nadut. In je bil kar tak en ... zanimivo samoraziskovanje, no. V bistvu je zelo fajn za reflektirat družbeno situacijo [smeh] in vse te stvari. Mislim, zdaj, ko vidim kakega takega cis tipa, sem tako – dude, I feel sorry for you (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Za namene doseganja rekognicije in občutka legitimnosti lastne maskuliniteti Djuro to 'dela' na potenciran način. Ti primeri spominjajo na to, kar Bourdieu (1991, str. 63) v kontekstu rabe legitimnega jezika obravnava kot »hiperkorekcije«, značilne za tiste z malomeščanskimi aspiracijami po asimilaciji v buržoazni razred, ki je zaznamovan z distinktivno rabo jezika, in po disasimilaciji od nižjega razreda, ki je zaznamovan z rabo 'vulgarnejšega' jezika. Tovrstno hiperkorekcijo, za katero je značilna nenehna tenzija, na koncu dneva izdaja ravno »pretirana pretanjenost, takoj razvrednotena z vse preveč vidno ambicijo« (prav tam, str. 63; tudi str. 83) po prilaščanju tega, kar se sicer kaže kot 'naravno' v dominantnem razredu. Takšno samoreguliranje in samocenzuriranje telesu lastne spontanosti mestoma vodita tudi v dejansko tišino, izhajajočo iz izjemno otežene možnosti spolno nezaznamovanega govora:

Pa tudi vedno, še vedno mi je ful čudno, če sebi rečem v ženskem spolu. Se tako počutim, kot da govorim o nekom tretjem, sploh ne o sebi. In včasih se kar presenetim, ko to slišim – 'ne, ta stavek bi rajši zbrisal, nočem tega reči'. /.../ V bistvu sproti z vsakim stavkom [se skuša izogibati zaimkom], velikokrat se potem kar zapletem in sploh nič ne povem pametnega, sploh – pa recimo na faksu sem potem nehal dvigovati roke in izražati svojega mnenja, ker je bilo preveč, ker se je vedno potem končalo, ah, saj pa ti itak ne znaš ničesar povedat. Pa vsi stavki so nesmiselni in čudni. In enkrat me je nekdo vprašal, od kod sem jaz, če sem iz Slovenije, kot – je nekdo mislil, da nisem iz Slovenije, ker tako hecno sestavljam stavke. Mislim, da je en tak pogost način tega, kako sem stavke formuliral, je tako, da sem povedal stavek brez glagolov, ker so bili glagoli ti, ki so zaznamovani. /.../ Ne vem, recimo – ne vem, če mi bo uspelo. Ti bonboni, so jih imeli v Muellerju in so bili tam eno soboto in meni so bili ful kul, ampak se jih nisem, pač kupit, nisem, ni mi uspelo kupiti. /.../ Pa velikokrat imam stavek v glavi, ga hočem reči in ga potem ne rečem, ker mi ne uspe tako hitro ga sformulirati (Jaka, osebni intervju, 2018, 10. januar).

Podobne prakse samocenzuriranja in samoreguliranja, ki rezultirajo tudi v sami tišini, so prisotne tudi v primeru seksualne nebinarnosti, o čemer pripoveduje Jana (osebni intervju, 2018, 18. april):

Da smo, veš, če se družiš z lezbijkami, mogoče ne boš o tem govorila, če se družiš s strejt kolegicami, ne boš govorila o tem aspektu sebe in vedno si se navajena razparcelirati. Ne vem, koliko je to povezano v smislu ... tega, da moraš priti do tega kot oseba oziroma v smislu svoje identitete, da si rečeš ok, ne, ne bom več tega delala, ne bom se več parcelirala /.../.

Ob izsiljenih tišinah seksualne nebinarnosti velja v kontekstu samocenzur in samoregulacij izpostaviti še samoreguliranje izkazov naklonjenosti in intimnosti v javnih prostorih. V tem pogledu akterke neredko izpostavljajo 'skeniranje' okolice za potencialnimi tveganji: tega skeniranja, ocenjevanja okolice ne gre razumeti kot pretirano previdnost, temveč kot prakso, izoblikovano in usidrano v družbeno izoblikovanih in v družbenih pričakovanjih utemeljeno anticipacijo nasilja, ki prekinja gladkost in samoumevnost vsakdanjega življenja:

Po moje to res večinoma delam podzavestno in tako tudi potem ne razmišljam o svojih občutkih, ko se mi to dogaja. /.../ Takrat sem potem mogoče ... če razmišljam o tem, sem tako, ja, ful jezna, da moram razmišljati o eni stvari, da moram zaradi za svojo varnost skrbeti na tak način, da ... pa še vedno ne moreš zares poskrbeti za svojo varnost s tem. Ampak res večinoma v bistvu zares ne razmišljam o tem, ni mi nekaj, s čimer se ful ukvarjam, ampak je samo tako, je en del tega, kakšno je tvoje življenje, če si LGBT oseba (Saša, osebni intervju, 2018, 15. februar).

Četrto strategijo upravljanja z misrekognicijo lahko poimenujemo prevzemanje razlagalskih pozicij: z njo obravnavamo tiste prakse, s katerimi se akterka na prakse misrekognicije odzove z legitimiranjem lastne spolne in/ali seksualne identitete oziroma skuša preko razlag korigirati misrekognicije na ravni pripisovanja in razumevanja nebinarnih identitet. O tem pripoveduje na primer Oli, panseksualna oseba, ki je sicer tudi v procesu preizpraševanja svoje spolne identitete (osebni intervju, 2017, 18. oktober):

Ne vem, če vidim, da človek posluša, in se v bistvu še malo bolj potrudim in res probam ... ne vem, če vidim, da bo človek, potem ko bom jaz nekaj razložila, razumel ali pa bo vsaj bližje temu, mi je v bistvu še lažje povedati stvari, ki bojo nekaj dosegle mogoče. Če pa kdo ne posluša in kar neke argumente nazaj, pa se še vseeno trudim, pa mogoče na neki točki, ko vidim, da ne bo šlo nikamor, si mislim, nekako probam zaključiti pogovor, ne vem. In če se pogovor dobro izide, sem itak ok, če pa se ne, pa ne vem, najdem nekoga in debatiramo o tem, kako so cis het ljudje shitty. Ne, saj ne, hecam se [sme]. Pač, v tem smislu, ven dam vso jezo, pač ker nikomur ni nič jasno, če pa smo tu, pred tabo sem, kako hudiča ti ni jasno. To v bistvu.

Skozi njeno pripoved je razvidno tudi to, da se prevzemanje razlagalskih pozicij pogosteje uporablja takrat, ko akterka presodi potencialno učinkovitost tovrstne strategije («če vidim, da človek posluša»). Praktična realizacija te strategije tako deluje po načelu 'izbiranja svojih bitk', kjer akterka prevzema breme razlaganja, ki je v delu tudi neizogibno argumentiranje lastne eksistence-kot-je, takrat ko presodi oziroma oceni potencialne učinke. Te prakse prevzemanja razlagalskih pozicij so formirane na različne načine, od bolj neposrednih, v katerih akterka zastavi lastne identitete in lastno eksistenco ter se s tem tudi potencialno podvrže dodatnim bremenom misrekognicije, do bolj posrednih, generaliziranih razlagalskih pozicij, v katerih akterka lastno eksistenco legitimira preko kolektiviziranega 'posrednika' ('oni', 'njih'), kar je razvidno skozi Laurino pripoved (osebni intervju, 2018, 26. marec), ki v tovrstni distanciranosti (skozi posredovanje kolektivnega) najde predvsem večji občutek varnosti oziroma manjši občutek ogroženosti:

Ali pa recimo, če se hoče o tem pogovarjati, če se hoče pogovarjati na malo bolj taki abstraktni ravni o seksualnosti, o ljubezni, o partnerstvu in vidim, da je neka odprtost, potem še moje mnenje ali pa rečem 'obstajajo pa tudi ljudje'. Zadnje čase tako, če sem že govorila, sem malo bolj 'o njih' govorila, ne o sebi. Na tej splošni ravni, ker je bolj ravno. Ker je manj ogrožajoče. Ker se bom potem manj sekirala, ker se bom manj čutila, da me je nekdo napadel s svojim mnenjem.

Na podlagi izsekov obeh pripovedi lahko ugotovimo, da je raba četrte strategije pogojena predvsem z anticipacijo 1) učinkovitosti razlaganja, tj. tega, da akterka z lastnim razlaganjem uspe odgovoriti na anticipirane in/ali realizirane misrekognicije, in 2) večjim občutkom varnosti oziroma manjšim občutkom ogroženosti. Za to strategijo – kot tudi za strategiji, obravnavani v nadaljevanju – ugotavljamo, da gre za strategijo 'proaktivnejšega' značaja, ki pa akterko ravno zaradi večje stopnje proaktivnosti v upravljanju z misrekognicijo oziroma korigiranju misrekognicije izpostavi tudi večjim tveganjem oziroma dodatnim realizacijam misrekognicije – tudi zaradi tega gre za prakse upravljanja misrekognicije, ki se v grobem realizirajo ob zgoraj zastavljenih pogojih, izven njih pa tovrstne razlagalske pozicije akterka prevzema v izrazito manjši meri:

Kar se tega tiče, se ne razkrivam širši okolici, tako da spoznaš ljudi in se razkriješ, ne. Če me kdo kaj sprašuje o tem, povem, ampak, kot pravim, ful mi je razlagati o tej nebinarnosti, ker si folk potem misli, da je to kar nekaj, in res nočem tega slišati od njih, da mi nekdo reče, da je to kar nekaj. Zato se rajši malo zavarujem in ne povem in ostanem v svojem mehurčku (Lex, osebni intervju, 2018, 28. maj).

Ta strategija od akterke zahteva tudi pripravljenost na razlaganje in na soočanje z negativnimi odzivi, kar pogosto delujejo utrujajoče in (pre)naporno, zato te strategije, tudi v relaciji z razkrivanjem, ne uporabljajo vedno in povsod, temveč predvsem takrat, ko se počutijo dovolj samozavestne in dovolj močne. Tiste situacije, v katerih akterka misrekognicije ne korigira, pa so ob odsotnosti proaktivnejših konfrontacij še dodatno afektivno obremenjene z občutkom krivde zaradi dopuščanja misrekognicije:

Ja, ja, mislim, zdi se mi, da prevečkrat požrem [misrekognicije po spolu, pripisanem ob rojstvu], zato da se ne bi kompliciral lajfa, s tem da bi se razkrival in razlagal tam in potem še ... Ja, sicer se dosti izogibam temu, ker je fucking naporno, res. Zaradi tega se mi zdi pravno priznanje spola tako jebeno pomembno, res, zaradi tega se ful bojim ... ker se mi zdi, da se zavedam, koliko mi otežuje lajf, ampak ko bom pa imel pravno priznanje lajf, bom pa res dojel to, kako bo lažje. Ne vem, včasih, ko grem na bon jest, kadarkoli potujem, kadarkoli, ne vem, grem fucking pošto dvignit. Te najbolj vsakdanje stvari. In pač, ja, definitivno potem vedno krivda (Djuro, osebni intervju, 2017, 15. november).

Kot peto strategijo upravljanja misrekognicije lahko izpostavimo prakse upiranja, konfrontiranja in preigravanja, ki se od strategije prevzemanja razlagalskih pozicij razlikujejo v tem, da upiranja in konfrontiranja ter preigravanja ne prevzamejo oblike neposrednega izpostavljanja misrekognicije, ki terja tudi samoizpostavljanje akterke, ki je tako ali drugače napačno prepoznana, temveč misrekognicijo korigirajo s subtilnejšimi praksami. Slednje je razvidno iz Jakove pripovedi o njegovi izkušnji z varnostnim pregledom na letališču (osebni intervju, 2018, 26. december):

Ampak, ne vem, recimo na letališču, zdaj, ko te pregledajo in ko morajo moški moške in ženske žensko, so probali na nek tak način me vprašati, kdo me mora zdaj pregledati. In sem tako, ne vem, meni je vseeno. /... / Ja, in on je bil tako, ampak ja, kaj bi raje? Sem rekel 'meni je vseeno' in potem je pristopila ena ženska, ja, če si tip, te bo tip, če si pa bejba, pa te bom jaz. 'Ok, pač whatever, pa me ti daj.' Malo kar tako ... Ja, ampak ne samo to – kot da ne sprejema tega, da ne bi povedal, »kaj se pa ti greš«. /... / 'Ja, če si ženska. Saj vsi vidimo, da si.' Drugače pa ne vem, ne. Se mi zdi, da tukaj tudi mogoče jaz – v bistvu niti ne opazim, ampak da se potem malo tako pošalim ali nekaj, da potem ni te neprijetne situacije.

Jaka se 'pozivu k redu', pozivu, ki terja samomisrekognicijo (samoumestitev v eno izmed binarnih kategorij spola), ne upira neposredno, temveč posredno – »meni je vseeno«, s čimer ne podaja odgovora, ki ga samo vprašanje ('kdo te mora pregledati') anticipira in zahteva, a se kljub tovrstnemu upiranju in preigravanju ne izpostavi potencialnemu nasilju in/ali diskriminaciji. Te prakse sicer variirajo v svojem subtilnejšem oziroma neposrednejšem,



konfrontacijskem značaju, v grobem pa se kažejo kot učinkovita strategija upiranja misrekogniciji v bolj mimobežnih interakcijah, v katerih načeloma ni prostora in časa za verbalno konfrontiranje (skupaj s prevzemanjem razlagalskih pozicij). Njihova učinkovitost je torej dvojna, saj po eni strani omogočajo subtilnejše prakse upiranja oziroma upravljanja z misrekognicijo, ne da se akterka neposredno izpostavi kot spolno in/ali seksualno nebinarna, po drugi strani pa gre za instantne, hipne korekcije misrekognicije, ki sicer ne nujno težijo k 'popravi' misrekognicije (tj. njen želeni učinek ni nujno doseganje rekognicije, kot velja pri prevzemanju razlagalskih pozicij), temveč predvsem odraz nestrinjanja, nasprotovanja misrekogniciji:

Takrat [ob misrekogniciji] je identiteta – pa se mi zdi tudi posledično jaz kot oseba – brana kot ne vredna, neželena, nelegitima, nevarna, gnusna itd. /.../ Ja, v teh momentih je pa uno, fakiča gor, oba, jebi se ti, jebi se ti, in talaš to. Večinoma ne tako pogumno kot doma na kavču. Ampak ja, na prajdu, na shodih, na Facebooku, v teh prostorih, kjer obstojim tudi jaz v svoji javni podobi, pa je ta izrazit reclaiming, ta overdoing it, doing it excessively. Ja, celo pretiravanje z izrazi naklonjenosti, ker je uno, jebi se, to je, in to imaš in to imaš tu, jebi se (Kiki, osebni intervju, 2018, 26. avgust).

Prakse upiranja, preigravanja in konfrontiranja so tako tiste, ki v večji meri kot razlagalske pozicije omogočajo upiranje misrekogniciji mimo tega, da se v samem upiranju, poskusih korigiranja zastavi sama eksistenca oziroma upravičenost eksistence spolno in/ali seksualno nebinarne akterke. Te prakse mestoma prevzemajo ali izrazito konfrontacijske značilnosti (gl. Kiki) ali pa so bolj 'hudomušnega' značaja, njihov namen pa je pravzaprav razkriti in zrcaliti banalnost doksičnih shem, na katerih temelji sama misrekognicija:

Ampak sčasoma pa vsakič, ko sem bila deležna kake take opazke, tudi kasneje, no, starejša, pa sem v bistvu razvila način hendlanja s tem na tak način, da nisem popizdila in se vznemirila in bila jezna na to osebo, ampak sem se odločila reagirati s postavitvijo vprašanja, in to vprašanje je pač po navadi bilo v smislu, če so rekli, ne vem, ja, to pa ni, to pa je moška stvar – sem pač preprosto vprašala na nivoju te osebe, ali potrebuješ za to penis. In se je izkazalo, ta metoda je bila najuspešnejša in jo še zdaj uporabljam. Šokira na nek način tistega, ki ti nekaj očita, in potem – zmaga. /.../ Ja, v bistvu to neko absurdnost take izjave s tem, da v bistvu vprašaš, postaviš vprašanje in oseba – nisem še doživela, da bi samozavestno znala odgovoriti sebi v prid na tako absurdno butasto vprašanje (Nika, osebni intervju, 2017, 13. november).

Takrat ko so družbena in institucionalizirana pričakovanja, oblikovana v relaciji z doksičnimi shemami percepcij in klasifikacij, takšna, da lahko pomembno vplivajo na akterkino življenje, jih akterka preigrava na previdnejše načine, ki bi jih sicer površno lahko označile kot prakse konformnosti, podrejanja družbenim pričakovanjem, a jih je bolj smiselno razumeti kot prakse, s katerimi akterka skuša manevrirati v svetu in v institucijah, ki terjajo skladnost z oblicami 'biti na določen' način:

Ja, drugače ... Jaz sem z njim [s psihiatrom] hotel govoriti, da bi videl, da sem ok in da pač živim neko samostojno, kul življenje, samozavestno življenje, ful moraš izpasti samozavesten, samozavestna, tako da je bilo, ne vem, mislim, ni bilo spet tako naporno, kot sem mislil, da bo. /.../ Ker jaz v bistvu, saj ti lahko povejo drugi ljudje, kako je v tem postopku, samo je lahko ful težje od tega, kar ti povejo, ali pa tudi ful lažje, tako da v bistvu se ne moreš, lahko se mogoče pripraviš na najhujše, samo res moraš pa biti, delovati kot neka zdrava oseba v vseh pogledih, tudi mogoče povedati kaj negativnega, ampak na ta način, da izpade ful kul, ful moraš pazit. /.../ Ostalo moraš pa malo prikriti, na nek način. /.../ Ma, v bistvu mi ni bil tak problem, zato ker sem itak vedel, da to pač ni nek psihiater, ki se bo res brigal zame, ampak da je on samo ena oseba, ki lahko zrihta stvari, in da ga moram v bistvu prepričati v to (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Skozi Izakovo pripoved opazimo to, kar sicer v povezavi s trans državljanstvom v postsocialističnih družbah izpostavljajo tudi Kuhar, S. Monro in J. Takács (2018), namreč da je pravno priznanje spola ob pomanjkljivi zakonodaji prepuščeno tako subjektivnim presojam akterk, prepoznanih in avtoriziranih s strani medicinskih in državnih institucij, v imenu katerih delujejo, pa tudi preigravanjem, ki so posledica pomanjkljive zakonodaje. Slednja je tako ambivalentnega značaja, saj po eni strani reprezentativnim akterkam prepušča več odločevalske moči, kot bi bilo smiselno, obenem pa s tem razpira manevrski prostor za takšne poteze, ki proces potrjevanja spola in njemu pripadajoče medicinske obravnave konstituirajo na instrumentaliziran način, ki ga ne gre misliti kot prakso podrejanja (produciranje transspolnega binarnega narativa), temveč kot izigravanja igre, pravila katere niso po merah transspolnih akterk na splošno, še najmanj pa po merah spolne nebinarnosti (za ambivalentni značaj pravnega priznanja spola gl. tudi J. Butler 2004, poglavje *Undiagnosing gender*, pa tudi Latham, 2017). Kot razberemo iz Izakove pripovedi, spolno nebinarne osebe, ki so v procesu potrjevanja spola, prepoznavajo pričakovanja zdravstvenih institucij in jih izpolnijo, a zgolj zato, da »zrihtajo stvari«, ki jih prepoznavajo kot zanje potrebne. Skratka, spolno nebinarne osebe ponudijo to, kar zdravstvene institucije iščejo in kar slednje dobijo ravno zato, ker iščejo, tj. po anticipacijah reprezentativne akterke ukrojeno pripoved, tj. ne preveč in ne premalo, ampak ravno prav samozavestno, ravno prav zadovoljstva z življenjem v lastni spolni identiteti in ravno prav 'negativnosti', povezane s spolom, pripisanim ob rojstvu.

Kot zadnjo strategijo upravljanja z misrekognicijo obravnavamo dopuščanje specifičnih form misrekognicije. Te strategije ne obravnavamo po vzoru prvih strategij upravljanja z misrekognicijo, za katere je ključno to, da je misrekognicija občutena in prepoznana kot taka, temveč kot strategijo, ki prepoznava težo in breme doksičnih shem percepcij in klasifikacij in ki temu primerno vsaj deloma prilagaja lastna pričakovanja (Bourdieu, 2000). Te strategije lahko bourdieuevsko obravnavamo kot adaptacije prostoru možnega, kot ga vzpostavlja širši družbeni univerzum (prav tam) in ki je za spolno in/ali seksualno nebinarne akterke sicer

širšega, a ne popolnoma avtonomnega, samostojnega značaja v relaciji z družbenimi doksičnimi shemami. V tem smislu se določene forme misrekognicije prevajajo v še-sprejemljive rekognicije:

Mislim, ok, meni ni to nek del moje identitete na tej ravni, da me prizadane, ko ti recimo mene daš v kategorijo, da sem lezbijka. Ni mi to takšen problem kot pa takrat, ko me uvrstiš v kategorijo strejt, to mi pa je problem. Ker se identificiram kot del LGBT skupnosti, šele potem z identiteto biseksualnosti. /.../ Ja, ampak kot lezbijka sem še vedno del LGBT skupnosti. Mislim, to je ta glavni kriterij, zakaj mi je lažje v tem primeru, ker je v eni situaciji, tej situaciji, ko si prepoznana kot strejt, ful si lahko diskriminirana s strani skupnosti, za katero se čutiš, da si njen del in da so to ljudje, s katerimi si deliš neki ful pomembnega (Nuša, osebni intervju, 2017, 14. december).<sup>195</sup>

Bistvenega pomena pri obravnavanju strategije upravljanja z misrekognicijo tega tipa je, da so določene oblike misrekognicije (napačna prepoznavna akterke kot lezbijke v Nušinem primeru) v njihovih rekonfiguracijah v še-sprejemljive forme rekognicije 'manjše zlo' in jih v tem pogledu lahko obravnavamo kot 'izsiljene', saj so konstituirane na ozadju binarnih shem percepcij in klasifikacij, ki zamejujejo in krčijo prostor širšega družbeno pričakovanega in možnega. S tega vidika jih je tudi ustrezneje obravnavati kot prakse misrekognicije, in ne kot prakse rekognicije. V primeru seksualno nebinarnih oseb je raba tovrstne strategije pogosto realizirana v imenu nepreizpraševane pripadnosti LGBTIQ+ skupnosti, ki seksualno nebinarne osebe, kot ugotavljamo v podpoglavju o izkušnjah z misrekognicijo, pogosto napačno percipira in klasificira kot akterke, ki z eno nogo venomer stojijo izven skupnosti, torej kot skupnosti nezavezane akterke, v primeru aseksualnih oseb pa aseksualnost v neki meri že a priori konstituirajo kot nerelevantno, nepovezano z LGBTIQ+ skupnostjo. Na ozadju tega se nekatere aseksualne osebe v skupnostnih odnosih razkrivajo kot geji, lezbijke oziroma kot biseksualne osebe, in sicer glede na njihovo romantično usmerjenost, skratka, prevzamejo tovrstne misrekognicije, če jih slednje vseeno umeščajo in klasificirajo kot pripadnice LGBTIQ+ skupnosti:

In mi je bilo ful zanimivo, ker ko sem se družila s člani slovenske aseksualne skupnosti, marsikdo v LGBT skupnosti ni bil razkrit kot aseksualen. In mi je bilo ful čudno, kako da ne? Pa zakaj ne? Pa čemu ne? Pa saj, kaj imaš za zgubiti? No, jaz se prvič počutim v situaciji, ko čutim potrebo oziroma sem se odločila, da bom lagala. /.../ Ja, večinoma potem glede na to, kakšna je njihova romantična usmeritev, rečejo, da so geji, lezbijke ali pa bi. To je, ja. Ker hočejo biti del LGBT skupnosti (Laura, osebni intervju, 2018, 26. marec).

Isti tip strategije upravljanja z misrekognicijo pa ni značilen le za seksualno nebinarne osebe, temveč tudi za spolno nebinarne:

---

<sup>195</sup> Prevod iz hrvaščine v slovenščino je avtoričin.

Za začetek sem menjal zaimke, da vidim, kako se v bistvu počutim, če sem kdaj tudi kot moški naslavljan, potem pa je v bistvu prišlo do tega, da so ljudje ful ženske zaimke še uporabljali, in sem v bistvu takrat začutil to, da mi to ful ne sede več, tako da potem pa sem začel v slovenščini moške zaimke uporabljati, ker pač v angleščini imam pa they. Ja, in sem v bistvu zelo maskulino se začel oblačiti in si res želel, da bi bil viden kot ... Da sem videl, da sem raje viden kot moški kot pa kot ženska (Izak, osebni intervju, 2017, 5. september).

Podobno kot lahko opazimo v primeru seksualno nebinarnih oseb, ki so izrazito pogosteje raje napačno prepoznane kot lezbijke oz. geji, in ne kot heteroseksualne osebe, saj jim, kot izpostavlja Nuša, slednje zagotavlja pripadnost LGBTIQ+ skupnosti, prepoznano in priznано kot tako, zasledimo tudi pri spolno nebinarnih osebah, ki mestoma pod načelom 'manjšega zla' dajejo prednost enemu tipu misrekognicije pred drugimi. V Izakovem primeru velja, da med misrekognicijo po spolu, pripisanem ob rojstvu (ženski), in misrekognicijo po drugem binarnem spolu preferira misrekognicijo, v kateri je napačno prepoznana kot moški (oziroma kot transspolni moški), torej misrekognicijo, ki ga distancira od spola, pripisanega ob rojstvu. Skratka, za nekatere spolno nebinarne osebe pojavnost napačnega prepoznanja kot moškega (če jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol) oziroma kot ženske (če jim je bil ob rojstvu pripisan moški spol) predstavlja še-sprejemljivo misrekognicijo, katere bistvena dimenzija je, da spolno nebinarna akterka vsaj ni napačno prepoznana glede na spol, ki ji je bil pripisan ob rojstvu. Ta strategija upravljanja z misrekognicijo pa ni brez partikularnih zagat, in sicer groženj z 'razkritjem' tega, da spolno nebinarna oseba, ki je napačno prepoznana kot moški, ni 'zares moški', temveč transspolna oseba:

Ampak vidim, da mi je ful, ful mi je boljše, če mi tamali rečejo učitelj kot pa učiteljica, to pa res. Ne vem, zakaj, ampak to pa zdaj v bistvu ugotavljam in opažam. /.../ Ja, odvisno od konteksta sicer, ampak ful je odvisno tudi, s kom se pogovarjaš. Ne vem, recimo, včasih mi je ful, če me cis moški ogovori kot tipa, me je strah, ker takoj dobim filing, kaj če zve, da nisem cis tip? /.../ Ja, in zablokiram včasih, ampak je pa zdaj vedno manj tega (Lex, osebni intervju, 2018, 27. maj).

V tej grožnji z razkritjem je prva raven sicer razkritje transspolnega statusa, druga, globlja in pomembnejša raven pa to, da razkritje transspolnega statusa akterko reklasificira kot osebo tistega spola, ki ji je bil pripisan ob rojstvu (v primeru Lex torej kot žensko), s tem pa tudi kot zavajajočo, njegov spol pa kot pretvarjanje (Bettcher, 2014a). Vidimo lahko tudi, da je strategija dopuščanja specifičnih form misrekognicije obenem poskus samozaščite. Podobno kot zgoraj obravnavamo Djura, ki na hiperpotenciran način 'dela' moškost, lahko spodaj razbiramo iz Jakove pripovedi, v kateri je razviden kompleksen preplet strategije samoreguliranja (telesne hexis) in strategije dopuščanja specifičnih form misrekognicije (napačno prepoznanje Jake kot moškega) v imenu samozaščite:

Sploh, recimo, ne vem, ko potujem ali pa zvečer, če hodim ponoči domov, čisto prevzamem to senco, ja, ali pa čisto tako, nek – sem pač moški in se tako čim bolj obnašam, tudi vedno z nekimi kretnjami in pazim, da me niso prepoznali, in sem bil zaradi tega bolj varen. Ker če bi, potem ... zato imam tudi srečo zaradi izgleda (Jaka, osebni intervju, 2018, 26. december).

Jaka tako s samoregulacijo telesne hexis, s potenciranim izpostavljanjem gest in kretenj, ki so s strani družbe vpete v kategorijo moškega spola kot element obligacij 'biti moški', zagotavlja zanj še sprejemljivo (in varnejšo) misrekognicijo v pripisu identitete (moškega). Pri tem velja izpostaviti, da se ta strategija še sprejemljivih form misrekognicije praktično realizira predvsem v odnosih in prostorih javnejšega značaja, medtem ko za odnose intimnejšega značaja veljajo nekoliko drugačni kriteriji, utemeljeni v želji in pričakovanju po 'biti prepoznana' v vsem, kar akterka je (Bourdieu, 2010b). Ta želja je tudi tista, ki praktični domet strategije dopuščanja specifičnih form misrekognicije v odnosih intimnejšega značaja pomembno omeji, saj so intimni (in/ali seksualni) odnosi tisti, ki akterki predstavljajo enega izmed pomembnejših prostorov afirmacije. V spodnji Alexovi pripovedi (osebni intervju, 2018, 15. april) vidimo, da Alex lahko vzame v zakup performiranje moške vloge (tj. po strategiji samomisrekognicije glede na moški spol, ki je bil Alexu pripisan ob rojstvu), medtem ko je njegovo delovanje v intimnejših odnosih na drugačen način obteženo z željo po rekogniciji, ki jo v nasprotju z javnejšimi, bolj mimobežnimi odnosi težje preseže:

*/.../ ja, ok, kolikokrat sem lahko v tej družbeni vlogi, kolikokrat se lahko sprijaznim s tem, ampak ko pa pride do spolnosti ... kolikokrat si v bistvu želim stopiti do enega moškega in biti ženska. In iti do njega in reči 'jaz nisem to, kar vidiš pred tabo' in da bi me on obravnaval kot dekle ... ne da bi mu jaz bil privlačen kot to, kar sem, ampak da bi mu bil privlačen kot ženska. In da bi lahko imel žensko telo, da bi se spustil v nek odnos skozi to. Ker ta ženska plat pa je v fantazijah še zmeraj ful prisotna. In kolikor imam določene stvari razdelane in da razumem, da je telo, ki ga imam, to telo, ki ga imam zdaj tukaj, to, kar je, in mi omogoča določene užitke in ga moram spoznavati takšnega, kot je, se mi pa zdi, da je veliko dosti pogojeno iz otroštva in velikokrat ta stiska, da znotraj spolnega življenja ne morem imeti telesa, kot čutim – mentalno in duhovno – da bi ga moral imeti. I guess.*

Kljub razločevanju med mnogoterimi praksami upravljanja z misrekognicijo velja poudariti, da se strategije v situacijah, v katerih je misrekognicija anticipirana in/ali realizirana, prepletajo in ne delujejo kot popolnoma razločene. Prav tako velja, da se različni tipi strategij upravljanja z misrekognicijo pogosteje realizirajo v specifičnih odnosnih dimenzijah. Čeprav ne moremo z gotovostjo trditi, da je samoregulacija tista, ki je značilna zgolj za odnose javnejšega značaja, ne pa tudi za intimnejše odnose, pa lahko izrisujemo tendence realiziranja posamičnih strategij v posamičnih odnosih, npr. a) strategija distanciranja od primarnega okolja je že v jedru povezana z distanciranjem od družinskih, prijateljskih in vrstniških odnosov primarnega okolja; b) strategija prevzemanja razlagalskih pozicij je bolj prepletena z odnosi intimnejšega značaja, saj ti s svojimi dinamikami sploh konstituirajo čas, prostor in priložnosti, v katerih akterka lahko

prevzame razlagalsko pozicijo (ta strukturiranost priložnosti pa v mimobežnejših odnosih pogosto umanjka). Kot je razvidno iz tabelarnega prikaza (gl. prilogo B.7), v katerem je prikazana pojavnost<sup>196</sup> posamične strategije upravljanja z misrekognicijo glede na tipe odnosov oz. prostorov, situacij, in ne glede na spolno in/ali seksualno identiteto, so v določenih tipih odnosa partikularne strategije pogosteje prisotne. Medtem ko v odnosih intimnejšega značaja (družinski odnosi, prijateljski odnosi, intimnopartnerska in/ali seksualna razmerja) prevladujejo strategije distanciranja od primarnega okolja in prevzemanje razlagalskih pozicij, so v odnosih javnejšega značaja (delovno mesto, izkušnje z različnimi družbenimi prostori, vključno z zdravstvom, policijo, mimobežnimi interakcijami, obiskovanjem po spolu ločenih prostorov ipd.) te strategije v grobem odsotne.

Določene strategije upravljanja z misrekognicijo pa se pojavljajo neodvisno od tipa odnosa: gre predvsem za tiste strategije, ki akterke – v nasprotju s strategijo prevzemanja razlagalskih pozicij – ne izpostavljajo na neposreden način (npr. prakse upiranja in preigravanja, pa tudi prakse samoregulacije in samocenzure). Za odnose intimnejšega značaja, pri katerih je razvidna odsotnost praks samomisrekognicije, lahko sklenemo, da akterka raje 'zavrže' okolje oziroma partikularne odnose, kot pa neposredno napačno prepozna svojo identiteto (kar nakazuje tudi pojavnost strategij distanciranja in odsotnost misrekognicije), oziroma se bori za prepoznanje svoje identitete. Podatki in skoznje razvidne pojavnosti strategij obenem nakazujejo na problematično strukturiranost LGBTIQ+ skupnosti, ki, sodeč po ubranih strategijah, nebinarne spolne in/ali seksualne identitete z zagatami in težavami prepozna kot legitimne. To od nebinarnih akterk terja tudi strategije samoregulacije in samocenzure (redkeje pa samomisrekognicijo in distanciranje). Prikaz obenem kaže, da se strategije v grobem prepletajo in da se ne izključujejo; kot ugotavljamo že zgoraj, so deloma odvisne tudi od trenutnega počutja akterke, pa tudi od drugih vpletenih akterk in značaja situacije. Po obravnavanju izkušenj z misrekognicijo, njihovih afektivnih dimenzij in strategij upravljanja z misrekognicijo se v nadaljevanju osredotočamo na izkušnje rekognicije ter prakse, na ozadju katerih se nebinarne identitete vzpostavljajo in prepoznavajo kot legitimne.

---

<sup>196</sup> Prikazana je torej pojavnost sočasnosti hčerinskih kod strategij upravljanja misrekognicij in odnosnih dimenzij, ne pa njihova pogostost: število tako odraža samo pojavnost sočasnosti kod v dokumentih oziroma transkriptih, ne pa pogostost njihovega pojavljanja.

## 5.1 Varnejše intersubjektivnosti in izkušnje rekognicije

V pričujočem delu z 'varnejšimi intersubjektivnostmi' poimenujemo tiste odnose, v katerih se spolno in/ali seksualno nebinarna oseba počuti prepoznana v tem, kar je (Bourdieu, 2010b), vključno (ali predvsem) z njenimi spolno in/ali seksualno nebinarnimi identitetami. V tem podpoglavju nas primarno zanima, kateri so tisti odnosi, v katerih se akterka počuti prepoznana, in katere so tiste prakse, ki konstituirajo njene identitete kot legitimne oziroma prepoznane. V nasprotju z misrekognicijo, ki se realizira in manifestira na raznolike načine (skupaj s strategijami upravljanja misrekognicije), za rekognicijo nebinarnih identitet velja manjša stopnja kompleksnosti oz., kot je izpostavila ena izmed intervjuvanih oseb, »[m]islím, po eni strani toliko malo lahko narediš, da ne zajebeš, po drugi strani pa lahko toliko narediš isto, da pač zajebeš« (Djuro, osebni intervju, 2017, 15. november).

Nuttbrock in druge (2009) v raziskavi, v kateri so sodelovale transspolne ženske, ugotavljajo, da so afirmacije in validacije spolne identitete pogosteje prisotne v izbranih (v primerjavi s pripisanimi) odnosih, tj. v prijateljskih in intimnopartnerskih in/ali seksualnih razmerjih; prijateljice kot pomemben vir podpore izpostavlja tudi večina transspolnih oseb v raziskavi, ki sta jo izvedli G. Mullen in G. Moane (2013; gl. tudi Wrzus, Wagner in Neyer, 2012; Zitz, Burns in Tacconelli, 2014). Kot ugotavljajo Parra in druge (2017), je pomen podpore prijateljske mreže (za LGB osebe) tolikšen, da pomembno zamika morebitne negativne učinke zavračanja s strani družine, podobno, a v relaciji z občutkom pripadnosti in povezanosti z LGBTIQ+ skupnostjo, pa se izrisuje tudi v raziskavi, ki so jo opravile M. Stanton, S. Ali in S. Chaudhuri (2017). Slednje se v največji meri pripisuje samemu značaju intimnejših odnosov, ki so označeni z večjo izbirnostjo, nevsiljenostjo, kar akterkam omogoča, da vstopajo in gradijo tiste odnose, v katerih lahko z večjo verjetnostjo pričakujejo, da bodo njihove identitete prepoznane. Govorimo lahko o 'družinah izbire' (*families of choice*) oziroma o fiktivnih (a realiziranih) sorodstvenih vezeh, ki jih lahko v primeru LGBTIQ+ označimo tudi kot situacijske, saj se vzpostavljajo na podobnih izkušnjah marginaliziranosti (Nelson, 2013). V tem kontekstu za izbrane odnose velja, da se v grobem sicer konstituirajo tudi po načelu homofilije (podobne izkušnje marginaliziranosti implicirajo podobne družbene pozicioniranosti, v nekem delu pa tudi podobne vizije sveta oziroma sheme percepcij in klasifikacij), a predpostavljajo tudi prelom homofilije oziroma rekonfiguracije slednje. Če so primarni, pripisani odnosi vzpostavljeni predvsem na način, da akterko spremljajo od samega začetka življenjskega trajektorija (npr. družina izvora), potem lahko predpostavljamo, da ti primarni odnosi v grobem odslikavajo pozicioniranost te kolektivne entitete v družbenem univerzumu, tudi na ozadju

družbene pozicioniranosti staršev, in da se v njej poleg razmerij moči, ki se jih z zagatami prepozna, konstituirajo in realizirajo tudi sheme percepcij in klasifikacij, ki so prevladujoče prisotne tudi v samem družbenem univerzumu. Ko pripadnica te kolektivne entitete lastne sheme percepcij in klasifikacij rekonfigurira do te mere oziroma na način, da je v pripisani kolektivni entiteti njihov obstoj neprepoznan oziroma obremenjen s konfliktnostjo in nezdržljivostjo, se za stabilizacijo rekonfiguriranih, heretičnih shem percepcij in klasifikacij iščejo druge odnosne dimenzije.

Če akterkino vsakdanje življenje sicer v splošnem sledi načelu homofilije (kar podrobneje obravnavamo zgoraj), je treba imeti v mislih tudi rekonfiguracije konstituiranja homofilije, ki se rekonfigurira in zamika vzporedno z akterko. Izbrane odnose (prijateljstva, skupnost) in njihov pomen za vsakdanje življenje tako lahko obravnavamo vsaj po dveh ravneh, namreč 1) kot resurs, ki omogoča in spodbuja zamikanje habitusa, rekonfiguriranje shem percepcij in klasifikacij s tem, ko omogoča dostop do alternativnih di-vizij sveta (gl. npr. M. Freidman, 1989; Crossley, 1996; tudi Hercus, 2005), kar obravnavamo v podpoglavju o resursih samoprepoznavanja kot nebinarne akterke, ter 2) kot prostor, v katerem se heretičnost akterke (vključno z njenimi družbeno neprepoznanimi identitetami) afirmira in prepozna kot obstoječa, vidna in legitimna. V tem pogledu se intimnejši izbrani odnosi, 'osebne skupnosti' (Pahl in Spencer, 2004, 2006), ki jih sicer ne gre prehitropotezno obravnavati v antinomiji s pripisanimi,<sup>197</sup> neredko obravnavajo kot prostori svobode oziroma, natančneje, vsaj 'svobodnejšega' značaja, ki v svojih relacijskih omogočajo in spodbujajo rekognicije akterk (Blatterer, 2015, 2016).<sup>198</sup> Prijateljstva tako vse pogosteje in po dolgotrajnem zanemarjanju sociološke relevantnosti postajajo objekt preučevanja, objekt vse pogostejših tematizacij, kar lahko razumemo tudi po liniji raznolikih formacij družbenosti (in družabnosti) (*sociality*) v pogojih t. i. 'posttradicionalne intimnosti', zaznamovane s tendencami akterk po konstituiranju takšnih odnosov, ki so bolj razbremenjeni teže družbenih kategorizacij ter z njimi povezanih oblic in razmerij moči (Roseneil in Budgeon, 2004; Budgeon, 2006). Tovrstne sociološke obravnave izpostavljajo predvsem dva tipa konstituiranja prijateljstva kot sociološkega objekta, obravnavanega po osi političnega, tj. 1) apolitično, ki prijateljstva obravnava in analizira kot zaseben, od javnega in političnega ločen odnos, ter 2) politično, ki v prijateljstvu oz. v njegovi (razmeroma) horizontalni strukturiranosti, recipročnih afinitetah in etični skrbi prepozna tudi

---

<sup>197</sup> Kot opozarjata Pahl in L. Spencer (2004, 2006), razmerje med izbranimi in pripisanimi odnosi ni povsem 'čisto'; nekatere pripisane vezi namreč delujejo tudi na način, ki ga sicer prevladujoče pripisujemo izbranim odnosom.

<sup>198</sup> Blatterer (2016) opozarja na to, da prijateljstvo oziroma intimnost kljub težnji po romantiziranju ni izveto iz družbenega oz. družbenih kategorizacij in kot tako ni odporno na razmerja moči (tudi Chambers, 2006).



pomembne implikacije za politično sfero oziroma, širše, političnost in emancipacijskost vsakdanjega življenja (Roseneil in Budgeon, 2004; Devere in Smith 2010; Hayden, 2015). Na ozadju te strukturiranosti odnose, ki temeljijo na tovrstnih praksah in ki vključujejo rekognicijo nebinarnih spolnih in/ali seksualnih identitet, poimenujemo kot varnejše, s čimer prepoznavamo dvoje: to, da so kot taki za akterke sicer varnejši, niso pa a priori in neizogibno popolnoma *varni*, pa tudi to, da niso značilni zgolj za izbrane odnose, temveč deloma tudi za pripisane (družinske odnose, odnose, ki se tvorijo v polju z nižjo stopnjo izbirnosti, npr. izobraževalni sistem).

Ko govorimo o praksah rekognicije v povezavi z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami, jih lahko na podlagi podatkov kategoriziramo v dve širši veji, tj. 1) prakse legitimizacije, ki na različne načine in v različnih odnosih afirmirajo in legitimizirajo nebinarne identitete, od rabe ustreznih zaimkov in imena, prepoznavanja nebinarne seksualne identitete v intimnem razmerju ne glede na njegovo isto- ali raznospolno konstituiranost do organiziranja neizključujočih dogodkov v LGBTIQ+ skupnosti, in 2) prakse podpore, vključno z možnostjo pogovora in poslušanja, ki ima – v nasprotju s prozornim klozetom ter izterjano tišino in cenzuro – mesto v odnosu. Med enimi in drugimi praksami v relaciji s spolno ali seksualno identiteto ni večjih oziroma bistvenih razlik. Razlike se pojavljajo predvsem v tipu afirmacije, v tipu prepoznavanja identitet, ki so v relaciji s spolno identiteto vezane na konkretne prakse rabe spolno zaznamovanih zaimkov in izbranega imena (če je to relevantno), medtem ko so v relaciji s seksualno identiteto najpogosteje vezane na konkretne prakse prepoznavanja nebinarne seksualne identitete ne glede na spolno zaznamovan tip intimnopartnerskega razmerja. V nadaljevanju tako obravnavamo izkušnje z rekognicijo, in sicer vzporedno s tipi odnosov, v katerih se (najpogosteje) pojavljajo, ter pomen slednjih za nebinarno osebo, razlike v praksah rekognicije nebinarne spolne *ali* seksualne identitete pa izpostavljamo tam, kjer je to potrebno. Pri tem se v glavnem osredotočamo na prijateljske odnose, ki so v veliki meri formirani znotraj LGBTIQ+ skupnosti, in intimnopartnerska razmerja, v manjšem delu pa na družinske odnose, to pa med drugim tudi zaradi tega, ker je razkrivanje spolno nebinarnih oseb izraziteje pogojeno s selektivnostjo, pri kateri izstopa pomen predobstoječe vednosti oziroma poznavanja pojavnosti spolne in seksualne nebinarnosti, kar pa pri starših oziroma v ožjem družinskem kontekstu pogosto umanjka.

## 5.1.1 Varnejše intersubjektivnosti in izkušnje z rekognicijo

### 5.1.1.1 Odnosi intimnejšega značaja in izkušnje z rekognicijo

V kontekstu varnejših intersubjektivnosti v povezavi z rekognicijo se po pričakovanjih izpostavljajo prijateljski odnosi, ki so pretežno formirani znotraj LGBTIQ+ skupnosti. Slednje ne pomeni, da lahko celotno LGBTIQ+ skupnost označimo kot varnejšo intersubjektivnost, pomeni pa, da je LGBTIQ+ skupnost prostor, ki je v najslabšem primeru označen vsaj z večjo verjetnostjo formiranja takšnih odnosov, v katerih je akterka z nebinarno spolno in/ali seksualno identiteto prepoznana kot legitimna. Za uvod v obravnavanje izkušenj z rekognicijo se lahko naslonimo na Jakovo pripoved (osebni intervju, 2018, 10. januar) o njegovem vstopanju v transspolno skupnost oziroma podskupino spolno nebinarnih oseb:

Ja, mislim, s temi ljudmi je pa čisto tako, da ... kot da bi vse vsi ti okovi odpadli. Okovi, da sploh, da ne rabim povedati, ampak da lahko – ampak to delim z njimi v nekem takem načinu zabavnih anekdot ali pa da so to tudi oni doživljali, pa smo se skupaj jezili na družbo. In sploh ne vem, tudi če sem samo z njimi, se mi zdi tako, kot da – tak lahкотen občutek imam. Kot da lahko samo sem. Ker drugače nikoli nimam tega občutka, se mi vedno zdi, da moram paziti na nekaj. Ja, in je čisto free. Se sprašujem, kako bi bilo, če bi se lahko od vedno tako počutil. /.../ Ja, mislim, sploh ne vem, kako naj ubesedim ta občutek, ampak ja, ful tako, kot da ... sem deset kil lažji, kakor da poletim. /.../ Včasih mi je fino biti tudi samo tiho in samo biti tam in gledati in poslušati in biti v tej družbi, ker si želim, da bi bilo vedno tako.

Iz tega izseka lahko razberemo načine, kako se rekognicija ustvarja in dela: kot je razvidno, za same prakse rekognicije niti ni nujno, da gre za konkretne prakse, ki jih lahko neposredno identificiramo, temveč za to, da ob odsotnosti misrekognicije ni potrebe po samolegitimiziranju ali razlaganju lastne identitete (»da ne rabim povedati«); ravno ta občutek odsotnosti potrebe po legitimiziranju je tisti, ki že ustvarja učinek, tj. občutek prepoznanosti. Obenem velja izpostaviti pomembno specifikko, tj. da se gladkost rekognicije v tem primeru vzpostavlja in zagotavlja ne v LGBTIQ+ skupnosti kot taki, temveč v njeni podskupini, 'mehurčku' spolno nebinarnih oseb; podobno velja tudi za seksualno nebinarne osebe, ki znotraj LGBTIQ+ skupnosti ob sicer prisotnih praksah misrekognicije formirajo posamične 'podskupine', npr. asekualna in biseksualna skupnost, ki vsakdanje življenje spolno in/ali seksualno nebinarnih ljudi pomembno razbremenijo anticipacije misrekognicije in potrebe po različnih načinih upravljanja z njo:

In ful sem bila vesela, ko smo prišle do točke, ko so se ljudje začeli družiti izven srečanj, ko so se ustvarili neki prijateljski krogi, da ne gre samo za te neke aktivistične ali družabne dogodke, ampak gre za družabni krog in obstaja scena. In se poznamo in družimo tudi izven dogodkov. Kar je najbolj pomembno. In to se mi zdi, da tudi ustvari čisto drugačno okolje za vse od nas – da veš, da te bodo ljudje razumeli, kjer veš, da se ti ni treba cenzurirati. In je dejansko ful dosti spremenilo in zame osebno in za vse od nas. In ful težko tudi za nazaj

razmišljam in si predstavljam, kako je bilo pred tem, ko smo bili vsi paranoični, kje se lahko razkriješ, kje se ne moreš. Ampak tudi slišimo na srečanjih ful tega – 'poskusila sem se pridružiti LGBT skupnosti, ampak prvič, ko sem šla v [LGBTIQ+ nočni klub], so mi lezbijke rekle, da tam nimam kaj iskati' (Jana, osebni intervju, 2018, 26. april).

Slednje nakazuje, da se znotraj LGBTIQ+ skupnosti formirajo manjše enklave tudi zaradi zaščite pred misrekognicijo, ki je v določeni meri značilna in prisotna v LGBTIQ+ skupnosti kot taki; o tem pripoveduje tudi Oli, ki čuti, da je njena identiteta v LGBTIQ+ skupnosti v splošnem manj prepoznana, kot velja za krog ljudi iz LGBTIQ+ skupnosti, ki konstituira njeno jedro socialno mrežo: »V krogu ljudi, s katerimi se družim, je bila prepoznana, ker se je tudi par drugih ljudi tako identificiralo. Če pa pogledam na celotno skupnost, je pa vseeno mogoče manj, vedno bolj prepoznana kot pa, ne vem, v teh štirih letih, odkar sem v [velikem mestu], je vedno bolj prepoznana, kot pa je bila mogoče prej, preden sem prišla« (Oli, osebni intervju, 2017, 12. oktober).

Prijateljstva, formirana znotraj LGBTIQ+ skupnosti, se kažejo kot tiste odnosne dimenzije, v katerih se akterke v splošnem počutijo najbolj sprejete, prepoznane, ravno zaradi tega, ker gre za skupnost, ki je razbremenjena vsaj družbeno prevladujoče predpostavke o heteroseksualnosti (v manjšem delu pa tudi cispolnosti). Doksične sheme se v LGBTIQ+ prevajajo in konstituira vsaj z določenim heretičnim zamikom; kot izpostavi Sara (osebni intervju, 2018, 28. februar), je med pripadnicami LGBTIQ+ skupnosti moč pričakovati »bolj odprt odnos«:

Sem spoznala neke nove osebe, ki so zunaj okvirjev cis- in heteronormativnosti. /.../ Ampak ne vem, poznam pa veliko več teh oseb oziroma se gibljam v krogih takih oseb in mi je tudi na nek način včasih bolj prijetno, ker je bolj odprt prostor za vse kot pa, ne vem, zraven mojih kolegov, s katerimi sem itak imela ful smešen odnos, in sem tudi ugotovila potem, da se ne morem niti več družiti, da ne morem biti več v takem odnosu, kot smo bili.

Prijateljski odnosi v LGBTIQ+ skupnosti so tisti, v katerih se na ravni vsakdanjega življenja konstituira heretično zaznamovana 'samoumevnost', tj. samoumevnost, ki na ravni partikularnih odnosov in mrež zavzema podoben status, kot sicer na ravni družbenega univerzuma velja za binarne sheme percepcij in klasifikacij po osi spola in seksualnosti. S tega vidika konkretne prakse rekognicije obsegajo tudi gladkost rabe ustrezno spolno zaznamovanih zaimkov in – če je relevantno za spolno nebinarno osebo – tudi rabo ustrezno spolno zaznamovanega imena.<sup>199</sup>

---

<sup>199</sup> Na tem mestu lahko bolj z metodološkega vidika izpostavimo še nekaj, kar se kaže skozi intervjuje in njihove poteke, namreč to, da je govor oziroma pripovedovanje o tovrstnih samoumevnostih in utečenostih težje: pripovedovati o tem, kar je samoumevno in kar ni podvrženo preizpraševanju, je težje, kot pa pripovedovati o potencialnih konfliktih, prelomih, težavah, pripovedi pa so s tega vidika polne 'tišine samoumevnosti' in zato tudi krajše kot v primerjavi z izkušnjami z misrekognicijo.

S tega vidika so precej pomembne prakse znotraj LGBTIQ+ skupnosti tiste, ki pred rabo posamičnega spolno zaznamovanega zaimka preverijo ustreznost naslavljanja:

Šla sva s [prijateljem] [na LGBTIQ+ dogodek] in mi je bilo ful zanimivo, ker ... jaz takrat o teoretični podlagi o transspolnosti in zaimkih nisem imel pojma in pridem tja in me ena oseba, s katero sem bil skupaj v sobi, preden smo šli na spoznavni večer, vpraša: 'Ej, katere zaimke ti uporabljaš?' In jaz kar tako ... čakaj, a to se vpraša? In jaz kar tako 'ona', ampak mi je pa takrat prvič v življenju kliknilo, vau, dejansko me je nekdo to vprašal in ni sklepal na podlagi nekega videza in se mi je zdelo fajn, ker me je ful vrglo nazaj v otroštvo in mi je bilo tako ... Zakaj me takrat tega ni noben vprašal? Zakaj so me takrat silili v to? (Lex, osebni intervju, 2018, 28. maj).

Pri tem je značilno tudi, da se prakse rabe posamičnega zaimka ali imena brez zagat konsolidirajo oziroma stabilizirajo, in to mimo kakršnihkoli vprašanj o upravičenosti tovrstnih praks oziroma, širše, upravičenosti tovrstnih spolno nebinarnih identitet; skratka, v partikularnih odnosih znotraj LGBTIQ+ skupnosti velja, da je spolna nebinarnost mestoma prepoznana zgolj z »ok«, v katerem je spolno nebinarna identiteta z enostavno potezo oziroma reakcijo zares legitimizirana kot 'zgolj' ena izmed povsem enako legitimnih identitet: »/.../ potem sem počasi povedal eni osebi pa drugi pa tretji pa četrti in potem je pač to – je vse več ljudi vedelo, moram reči, da je bil odziv zelo ... mislim, itak sem v takih krogih, ko nisem mogel drugega pričakovati kot pa 'ok'. Potem pa sem sčasoma začel ugotavljati, da v bistvu sploh ne menjavam več zaimkov, da v bistvu samo moške« (Djuro, osebni intervju, 2017, 10. november).

Kot pomembno dimenzijo, ki je prisotna v LGBTIQ+ skupnosti, se izpostavlja to, kar v pričujočem delu imenujemo prakse podpor. Te obravnavamo kot tip praks rekognicije, pri čemer z njimi mislimo predvsem to, da se v odnosih vzpostavlja možnost in prostor za pogovore in poslušanje o izkušnjah spolno in/ali seksualno nebinarnih akterk:

V bistvu ta nastop na sceni oziroma, če bolje rečem, v skupnosti, delovanje v skupnosti mi je zelo pomagalo pri samoopolnomočenju, pri samorazkrivanju, ker sem si rekel, aha, to so ljudje, s katerimi se lahko o tem pogovorim, to so ljudje, ki imajo neke podobne izkušnje, ki me bodo podprli – mogoče ne vsi, še vedno pa bo nekdo, ki pa je imel podobno izkušnjo (Virginia, osebni intervju, 2017, 13. september).

Takšne prakse podpore v povezavi z naslavljanjem internaliziranih hierarhizacij tega, kar je konstituirano kot legitimna transspolnost in legitimna seksualna nebinarnost, izpostavi tudi Jagoda (osebni intervju, 2018, 29. marec) v kontekstu prijateljskih odnosov, v edinih odnosih, v katerih je razkrita kot spolno in seksualno nebinarna ter s pomočjo katerih lahko presega norme, delujoče kot 'obligacije', kako delati »pravo« transspolnost in »pravo« seksualno nebinarnost:

Ne vem, koliko mi je pomembno, ampak je pa definitivno res, da če me druga oseba sprejme oziroma če eni osebi povem neke svoje dvome, recimo 'joj, ne vem, če sem dovolj bi ali dovolj trans', in je tista oseba 'joj, to pa res ni' ... ne vem, 'samo zaradi tega, ker si v zvezi z moškim, ne pomeni, da si manj bi, ali pa zaradi tega, ker imaš oblečeno krilo, ne pomeni, da si manj trans'. Se fajn počutim, je to stališče, da je ok, da se tako identificiramo, tako da se definitivno boljše počutim.

Na podlagi do sedaj zapisanega lahko ugotovimo to, kar skušamo izpostaviti že zgoraj z Djurovim citatom: občutek rekognicije se do neke mere gradi že z odsotnostjo misrekognicije oziroma strategij upravljanja z misrekognicijo (npr. odsotnost cenzure oziroma izsiljenih tišin; odsotnost močnejše reakcije na razkritje spolno nebinarne identitete, rabe zaimkov) in enostavnimi potezami, gestami, ki življenje spolno in/ali seksualno nebinarnih oseb sooblikujejo in utrjujejo kot eno izmed mnogih legitimnih. Za intimnopartnerska razmerja veljajo nekoliko drugačni pogoji rekognicije, tako v liniji nebinarne seksualnosti kot tudi v liniji nebinarne spolne identitete. Medtem ko je prva glede na spolno sestavo razmerja podvržena specifičnemu tveganju izbrisa nemonoseksualnosti (tj. tveganju 'monoseksualizacije' – heteroseksualizacije ali homoseksualizacije) oziroma z njim povezanimi misrekognicijami, še posebej ob monogamnem razmerju, je druga izpostavljena praksam misrekognicije na ravni spolnih praks, še posebej ob prisotnosti spolne disforije, posredno pa tudi skozi seksualne identitete intimnih partnerk spolno nebinarne osebe. Za rekognicijo seksualno nebinarne identitete v isto- ali raznospolnem intimnopartnerskem razmerju se kot pomembno kaže to, da zgodovina preteklih intimnih in/ali seksualnih razmerij ni podvržena izbrisu oziroma cenzuri, temveč je prepoznana tudi kot sestavni del osebe oziroma aktualnega razmerja:

Ja, preko tega, da je dejstvo, da so meni vseč tudi ženske. To, da sva midva poročena, ne pomeni, da mi [ženske] niso več vseč. Ali pa zaradi tega, ker sva skupaj. To, da imam vso pravico. Ni to tisto – moj skriti notranji svet, ampak to je in tudi on to sprejema. Ker recimo, ne vem, če kaj komentiram, nikoli ne zavije z očmi. /.../ Tako kot se recimo, ko se kdaj pogovarjaš s partnerjem, pa se pogovarjaš, ne vem, »veš takrat, ko sem bila v [mesto v tujini], in se ne pretvarjamo, da sem bila v [mesto v tujini] sama, ampak pač je logično, ali sem bila z moškim, z žensko, in kaj sem tam počela [smeh]. In pač ve. Ali pa recimo, ko vem za kakšno zabačeno selo v [tuji državi], da obstaja, se pač ve, da sem tam swingala. Tako. To, da se ne pretvarjava pri tej naraciji življenja, predvsem pri naraciji preteklosti (Emperatrizz, osebni intervju, 2018, 4. januar).

Na drugi strani je za spolno nebinarne osebe v kontekstu (potencialnih) intimnopartnerskih in/ali seksualnih razmerij pomembno, da se njihova spolna nebinarnost odraža tudi v in skozi seksualno identiteto partnerke (izjema so tiste seksualne identitete, ki rekonfigurirajo konvencionalne pomene lezbijke ipd.):

In potem sem se parkrat zajebaval, nekaj na to sceno, da pač ni strejt, ampak je ona rekla, da je. In sem bil jaz tako ... ok, we need to talk in potem sem ji razložil, kaj njena spolna usmerjenost pomeni zame. /.../ Ja, in je rekla, da njej to itak sploh ni važno, da je to kar nekaj,

ampak sem ji razložil, zakaj je meni to pomembno. Jaz ne rabim, da se identificira kot whatever že, pansexual, samo pač da se ne identificira kot strejt. Ker to pač pomeni, da sem jaz tip, kar nisem. Pač ja, je takoj skapirala, je razumela, kaj to pomeni (Djuro, osebni intervju, 2017, 15. november).

Enako pa velja tudi za prakse rekognicije v kontekstu spolnosti oziroma spolnih praks. Slednje imajo, ker v grobem temeljijo na telesnosti oziroma medtelesnosti, precej potenciala za krepitev spolne disforije (gl. prim. Alex) ali pa, na drugi strani, za afirmiranje identitete, kar je razvidno tudi iz spodnje Sandrine pripovedi, v kateri se nanaša na svojega bivšega transspolnega partnerja:

Ja, jaz sem bila na začetku čisto previdna in smo se tudi ful pogovarjali o temu, ker sem se zavedala, da zaradi te disforije, mislim, lahko bi bile tudi prsi problem, ampak glede tega je bil on pred mano ful sproščen, ampak po moje to tudi zaradi tega, ker sem bila jaz ful previdna in sem ful, sem pač se res potrudila, da mu je udobno, ker vem pač, pri nekaterih drugih primerih, pri trans fantih so prsi off limit na primer. /.../ Ne, mislim, jaz sem v bistvu ful počasi delala stvari in tudi ful sem se skušala fokusirati na to, da se on počuti čim bolj možato, tipo sem ga tako za rame in roke prijela, v tem stilu. Ker sem pač, ker jaz na primer, ok, to je ena stvar, ki sem jo opazila, ki mi je ostala malo iz tega binarnega pogleda na telo. Da sem drugače hotela hendlati s takim telesom, ki bi v družbi veljalo za žensko /.../ tipo, da ga ne hendlam kot žensko, če tako rečem. In mislim, da, mislim, da mu je to dosti pomenilo, ker on je bil itak takrat čisto na začetku tranzicije in je bilo še vse ful tako ... fragilno (Sandra, osebni intervju, 2017, 4. oktober).

Tudi tiste redke raziskave, ki se osredotočajo (tudi) na partnerke transspolnih oseb, izrisujejo njihov domet praks rekognicije oziroma afirmacij identitet transspolnih partnerk, obenem pa poglobljajo vpogled v samo kompleksnost seksualnega oziroma intimnega ter njegovo prepletenost s spolom in s spolno zaznamovano telesno strukturiranostjo (gl. Pfeffer, 2008; Platt in Bolland, 2018), ki se jo »rekodira« skozi prakse rekognicije in legitimizacije, o katerih pripoveduje tudi Sandra (Bettcher, 2014b). Prijateljski, intimnopartnerski odnosi in odnosi v LGBTIQ+ skupnosti pa seveda niso edini, v katerih so prisotne raznolike prakse rekognicije, temveč so slednje prisotne tudi v družinskih odnosih, čeprav v manjši meri, ali pa so obremenjene z ambivalenco in prehajanjem med rekognicijo in misrekognicijo. Veronika (gl. spodaj) pripoveduje, kako njen oče prevzema in uporablja podčrtaj v skladu z njeno rabo 'they', spolno nevtralnega zaimka v angleščini, ni pa enakega prepoznanja njenega izbranega spolno nevtralnega imena s strani staršev:

Razumem, 23 let sta uporabljala to ime, izbrala sta to ime na koncu koncev. Če jima je to tako pomembno, pa pač ... bolj je to, da vem, da sem jima razložila, pa da sem ju tudi prosila na en način, sem jima povedala, da uporabljam to ime, potem pa je odločitev njuna. Recimo, ko si pišem z atijem, on velikokrat uporabi tudi v pisni obliki nevtralno obliko, v stavku 'našel\_a', s podčrtajem, ker sem ga jaz začela uporabljati (Veronika, osebni intervju, 2018, 3. maj).

Podobno ambivalenco praks rekognicije in misrekognicije lahko zasledimo tudi pri Lex, ki se posredno še razkriva materi, v manjšem delu pa tudi pri Izaku, pri katerem prakse rekognicije sledijo zgodovini praks izrazite misrekognicije in nasilja (gl. zgoraj). Jaka (osebni intervju, 2018, 26. december) v povezavi s starši navaja tudi neposredno podporo matere pri njegovem odločanju (oziroma neodločanju) za tranzicijo oziroma pravno potrditev spola (ob predpostavki transspolne moškosti, ne pa nebinarnosti), medtem ko je oče tisti, s katerim o tem sploh ne govori:

Ne vem, nismo se nikoli zares pogovorili o tem. Sploh z očetom ne. Enkrat v lajfu mi je rekel sine, tako v hecu, in to je bilo tako – en izmed teh, takrat sem se počutila tako ... Aha, mislim, lansko zimo sem imel nek tak break down in sem se z mamo pogovoril o vsem, v bistvu, in mi je rekla, da če si želim, očitno ji je bilo težko, tako da je bil to čisto tako, en kratek moment, da če si želim tranzicije – je tudi raziskala stvar – da bodo pač stali za mano.

V kontekstu seksualne identitete se v odnosih tega tipa izrisuje večja pojavnost praks rekognicije v primerjavi s spolno nebinarnostjo, čeravno so mestoma še vedno ambivalentne v svoji prepletenosti z občasnimi misrekognicijami. Nikolina (osebni intervju, 2017, 14. september) tako pripoveduje o razliki v rekogniciji, kot jo doživlja s strani staršev in starih staršev, pri čemer so slednji tisti, ki v večji meri in neposredneje afirmirajo ter validirajo njeno seksualno identiteto in cispolno nenormativnost:

Oni [stari starši] so me vedno podpirali, vedno so uspeli presepati to s to neko idejo, glavno, da si ti srečna, glavno, da se ti v redu počutiš sama s sabo. Kar je v bistvu meni fascinantno po eni strani, da moja nona, ki ima štiri razrede OŠ končane, in lahko sprejme to, da imam punco, lahko sprejme to, da nisem tipična ženska, lahko sprejme to, da sem emancipirana, samostojna in me spodbuja pri temu. Nikoli ni presenečena, ko jim kaj takega rečem, da sem naredila, ampak me vedno spodbuja, saj ne rabiš, saj lahko, saj zakaj pa ne bi. /.../ Ne vem, s čim bi to lahko bilo povezano. Lahko čisto preprosto s tem, da se je njim zdela bolj pomembna moja sreča. Čeprav po drugi strani se mi zdi, da je tudi staršem bila pomembna moja sreča, samo so to drugače videli. Nona in nono sta razumela srečo kot to, da ti si, kar si, in da uživaš v svojem življenju, moji starši pa so verjeli oziroma še zdaj verjamejo, da bom srečna samo, če bom ustrezala določenim kriterijem.

Aidan (osebni intervju, 2017, 25. oktober) na drugi strani pripoveduje o praksah rekognicije, legitimizacije njene identitete, kot jih je bila deležna s strani staršev v relaciji z drugimi – čeravno se te prakse rekognicije niso nujno realizirale v odnosu z Aidan, so njeni starši zavzeli jasno pozicijo glede njene seksualne identitete v relaciji z drugimi bližnjimi in manj bližnjimi osebami:

Je pa tudi res, da so določene stvari, za katere nisem vedela, kako so se recimo odvijale – pogovori, zadeve – recimo med mojima staršema. Kaj recimo so moji starši rekli, recimo, izjavili ali pa kaj, kako pozicijo sta zavzela v primeru, kako gledata name, ker recimo nisem vedela do momenta, v katerem je moj oče umrl, na primer, da v bistvu je bila ta pozicija zelo

močna, da v bistvu karkoli, kdorkoli bo imel karkoli proti meni, to ni oseba, s katero oni želijo imeti stika, pa naj bo njihov brat, sestra ali pa njihov najboljši prijatelj ali pa soseda klepetava.

Do sedaj obravnavani podatki v kontekstu varnejših intersubjektivnosti kažejo, da se kot taki vzpostavljajo predvsem prijateljski odnosi, formirani v LGBTIQ+ skupnosti, pa tudi intimnopartnerska razmerja, redkeje pa tudi družinski odnosi. Slednje ne pomeni, da lahko za posamični tip odnosa sklenemo, da je docela varen ali pa da je varnost, izhajajoča iz praks rekognicij, njihova inherentna značilnost. Obratno – in to se kaže tudi v podatkih (gl. zgoraj izkušnje z misrekognicijo) – prakse rekognicije in prakse misrekognicije so pravzaprav prisotne v vseh tipih odnosa, le da ponekod redkeje oziroma manj intenzivno, mestoma pa tudi bolj ali manj ambivalentno. Velja opozoriti tudi na to, da se izven LGBTIQ+ prijateljskih odnosov predvsem spolno nebinarne, v manjši meri pa tudi seksualno nebinarne osebe redkeje razkrivajo, zaradi česar tudi težje govorimo o neposrednih praksah (mis)rekognicije. Velja pa upoštevati, da se anticipacije negativnih reakcij, ki strukturirajo proces razkrivanja oziroma prikrivanja, sooblikujejo na ozadju binarnih shem percepcij in klasifikacij določenega okolja oziroma akterke, skratka, upoštevati velja to, da je selektivnost razkrivanja v delu zagotovo že indikator anticipacije praks misrekognicije oziroma njihove verjetnosti. Na tem mestu je smiselno izpostaviti tudi tiste kriterije, na ozadju katerih se akterka odloča za razkrivanje oz. prikrivanje lastne nebinarne identitete. Kot ključni kriterij se v primeru spolne nebinarnosti izrisuje kombinacija naslednjega: 1) anticipacija varnosti, spoštovanja, 2) predpostavljane vednosti oziroma poznavanja pojavnosti spolne in/ali seksualne nebinarnosti, 3) LGBTIQ+ identitete oseb, katerim se razkriva, in 4) bližina odnosa, medtem ko razkrivanje inhibirajo predvsem anticipacije negativnih reakcij, netesnost odnosa, breme angažiranja (v smislu pojasnjevanja in razlaganja lastne identitete), manjša relevantnost razkrivanja v posamičnih prostorih (npr. mimobežni odnosi, s spolno identiteto nepovezani zdravstveni pregledi), pa tudi prepoved razkrivanja s strani drugih in samozaščita:

Ti občutki, ki mi jih sprožajo, pa so v bistvu to, da ko vidim že na splošno, da ne sprejemajo – recimo že to, da so homofobni, mi da nekako vedeti, če so homofobni, so tudi transfobni. Že to, ko vidim, da so zelo zaprti, da komunikacija ne steče v tej smeri, potem sem pač tako – ne. /.../ Ja, potem se pač ne outiram in se mi zdi nevarno povedati, ker, saj pravim, ne skrbi me toliko to, da bi oni mene verbalno napadli, besedno, da bi prišlo do nekega takega nasilja. Bolj me skrbi ta ignoranca in občutek, ki bi mi ga dali v smislu ... to je kar nekaj, ne si zmišljevati, daj no, you were born like a female, razvrednotenje, no. Tega me je v bistvu še bolj strah kot nekega ostalega nasilja. /.../ Ja, ker to pri meni takoj sproži tisti umik. Ne obstajaš (Lex, osebni intervju, 2018, 28. maj).

Na ozadju tega lahko manjšo pojavnost praks rekognicije v vseh tipih odnosov pojasnujemo tudi z nižjo stopnjo razkrivanja izven prijateljskih odnosov, kar pravzaprav – če upoštevamo



kriterije razkrivanja – nakazuje v smer njihovega nevarnejšega značaja oziroma značaja, ki je s strani nebinarnih akterk občuten kot manj varen: anticipacije negativnih reakcij so glede na binarno strukturo shem percepcij in klasifikacij ter razmerja moči, ki zaznamujejo relacije med različnimi družbenimi kategorizacijami, pravzaprav utemeljene.

### **5.1.1.2 Izkušnje z rekognicijo in odnosi javnejšega značaja**

Na podlagi zgoraj ugotovljenega izkušnje z rekognicijo spolno in/ali seksualno nebinarnih akterk v prostorih javnejšega značaja stežka poglobljeno obravnavamo, saj so slednje precej redke. V nadaljevanju se najprej osredotočimo na izkušnje rekognicije v izobraževalnem sistemu, pri čemer iz analize izvzemamo izkušnje, ki primarno izhajajo iz prijateljskih odnosov, prisotnih v izobraževalnem sistemu, ter se osredotočamo na institucionalne vidike oziroma na odnose s pedagoškimi in strokovnimi delavkami. Pri tem se lahko najprej naslonimo na najbolj aktualno poročilo Human Rights Campaign (2018), *LGBTQ Youth Report*, v katerem je razvidno, da ima le 27 % mladih LGBTQ(+) oseb občutek, da lahko brez kakršnihkoli zagat in cenzur delujejo kot LGBTQ(+) osebe znotraj šolskega sistema, malenkost manj (26 %) se jih v učilnici vedno počuti varno; 50 % transspolnih deklet poroča tudi o grožnjah s fizičnim nasiljem, 51 % mladih transspolnih oseb poroča o tem, da nikoli ne morejo ali ne smejo uporabiti tistega stranišča, ki je skladen z njihovo spolno identiteto; na drugi strani vsaka tretja transspolna oseba poroča o tem, da jih v izobraževalnem sistemu nazivajo z izbranim, in ne s pripisanim imenom, vsaka peta pa o tem, da jih nazivajo s pravilnimi spolno zaznamovanimi zaimki. Medtem ko se tovrstne teme v Sloveniji pravzaprav sploh še ne odpirajo, v ZDA že lahko spremljamo različne protiudarce, ki preko t. i. »bathroom bills« (straniščnih zakonov) regulirajo dostop do spolno zaznamovanih stranišč glede na spol, pripisan ob rojstvu, ne glede na spolno identiteto, potreba po tem pa se utemeljuje s sklicevanjem na varstvo pred seksualnim nadlegovanjem, čeravno nedavna raziskava dokazuje, da med spolno neizključujočimi stranišči ter pojavnostjo nasilja in seksualnega nadlegovanja ni povezav (Hasenbush, Flores in Herman, 2019). Na drugi strani je tudi za biseksualne osebe v edukacijskem sistemu značilna najnižja stopnja razkritosti v primerjavi z geji in lezbijkami: medtem ko približno polovica gejev in lezbijk poroča o tem, da so razkrite učiteljicam, enako poroča le 26 % biseksualnih in 30 % panseksualnih oseb (Human Rights Campaign Foundation, 2014). V tem smislu se torej osredotočamo na tiste redke izkušnje rekognicije, ki jih imajo spolno in/ali seksualno nebinarne osebe v izobraževalnem sistemu; o eni izmed teh pripoveduje Djuro (osebni intervju, 2017, 14. november), ki je v polju edukacije sicer razkrit, a pogosto deležen misrekognicije, v manjšem delu pa tudi rekognicije s strani pedagoških delavk:

Tudi recimo seminarske pišem s podčrtajem. Včasih še izpit dejansko pišem s podčrtajem. Saj mi je ful bad, ko se potem na sredini spomnim, pa potem vmes pozabim, pa je potem malo confusing. Tudi mentorici sem razkrit. Tako da, ja, edina, ki, ko kliče prisotnost, da me dejansko po imenu pokliče. Pa tudi ful je bilo tako, sama je odprla, to vsem naredi; ko sem prišel k njej na ustni izpit, mi je rekla, aha, a ime je tako, kot piše ali – /.../ [j]a, prav vsakega [vpraša]. Sem rekel, ne, malo je drugače. Je rekla, aha, ok. In od takrat.

O podobni podpori spolni nenormativnosti oziroma nenormativnemu spolnemu izrazu poroča tudi Metka (osebni intervju, 2017, 25. september), ki je – kot obravnavamo v poglavju o praksah discipliniranja – izražanje lastne spolne identitete v osnovni in srednji šoli podredila družbenim oblicem ob rojstvu pripisanega (moškega) spola, v obdobju študija, ki ga spremlja odmik od »primarnih zatiralcev, aka staršev«, pa se »ponovno poistoveti s childhood verzijo sebe«:

In na faksu tudi, na faksu celo, faks je bil moj, like, veš, v srednji šoli sem bila še ful tako, ja, jaz bom zdaj ugleden državljani moškega spola, ne, I can do this. In potem na faksu sem bila tako, nee, like, let's burn this shit down. Začela sem nositi dolge lase in blond, uhan, veš, tako, nakit, totalno, ful sem bila tako, veš, tak ženski spolni izraz, gender expression. Ja, nosila sem tudi take pete, na faks, in sem bila tako, I don't give a fuck what you think. In sem se ful poistovetila s svojo childhood verzijo sebe, ker takrat sem tudi bila tako, srce, pač, boli me kurac, če se hočeš ti v mene, pa tudi če se bom pol ure zabijala v steno, jaz bom furala svoje, boli me kurac. /.../ Na faksu sem bila ful spoštovana, oh my god, tako totalno, še profesorji so me ful spoštovali.

Podobno izkušnjo podpore ima tudi Izak (osebni intervju, 2017, 12. september), ki se je (takrat še) kot lezbijka razkril asistentki na faksu, ki ga je nato tudi podprla v njegovem vstopanju v LGBTIQ skupnost:

Najprej sem se razkril eni asistentki na faksu, ker je, ker sem se hotel razkriti nekemu, ki mi ni blizu, ampak vseeno vem, da je kul. Tako da v bistvu je bila popolna oseba za to. In sem pač njej to najprej zaupal in reakcija je bila itak zelo podpora in mi je tudi, je tudi šla z mano na prvi, na en event na Legebitri, je šla prvič z mano.

Podobno velja tudi v kontekstu zdravstvenega sistema: izkušnje rekognicije so redke, v delu zagotovo tudi zaradi manj prepoznane relevantnosti razkrivanja v posamičnih interakcijah z zdravstvenim sistemom oziroma osebjem, v nekem delu pa zagotovo tudi zaradi anticipacij negativnih reakcij. Lex (osebni intervju, 2018, 28. maj) tako pripoveduje o svojem razkritju seksualne identitete oz. intimnopartnerskega razmerja z žensko ginekologinji in o njeni reakciji, ki je sicer pozitivna oziroma prijazna, a vsaj s kančkom nerodnosti, ki izkazuje neregularnost tovrstnih interakcij in srečevanj, njihovo negladkost, ki prekriva dobronamernost in presenečenje ginekologinje:

Jo, ginekologinji sem se, oh my god! To je bilo ... [smeh] oh fuck, to je prav mučno, mučno je iti h ginekologu. Nič, itak me je začela maltretirati s temi, ko te vedno vprašajo, če imaš spolne odnose, in rečem ja, potem pa se mi je zdelo, da je itak predvidevala, da jih imam s fantom, in sem bila 'ampak punco imam' in ona meni – kar tišina je nastala – 'aja'. Sicer je ful v redu reagirala, ampak je bila tako ... 'aha, aaam, kako pa so doma sprejeli', me je šla

spraševati. Kaj ima pa to veze? Ja, ful se mi je zdelo, da ji je bilo bad, da ji je bilo ... ful ji je bilo – nekako se mi je zdelo, da se ji je ful empatija vklopila v smislu tega, kako je zdaj meni težko v lajfu. In ja, je bilo ful tako – ful je bila prijazna sicer, ampak ne vem, malo ji je bilo neprijetno, se mi zdi. Sploh, ker me je to spraševala pred pregledom [smeh].

O podobni nerodnosti pripoveduje tudi Ema (osebni intervju, 2018, 3. marec), ki je od svojega ginekologa zahtevala informacije v zvezi z dostopnostjo oploditve z biomedicinsko pomočjo v tujini – v njegovem poskusu afirmacije oziroma prepoznavanja njenega intimnopartnerskega razmerja oz. njene identitete ji eksplicitno potrdi to, kar že sama ve, tj. »veš, nisi edina«:

*/.../ sem od svojega ginekologa zahtevala informacije o tem, glede na to, da v Sloveniji ni možna oploditev z biomedicinsko pomočjo, da če bi se odločila za to pot, kam bi mi on svetoval, da grem. /.../ Malo ni vedel, kaj ga sprašujem. Tako da sem morala zelo dobesedno še enkrat mu povedati – jaz sem v odnosu z drugo žensko, tako zelo osnovnošolsko, kot da bi bili v vrtcu. Do te mere, da je tako vidno bil 'aha, aha, aha' in je potem dejansko rekel, da nima pojma, da se bo pozanimal pri svojih kolegih v Ljubljani in da mi bo naslednjič povedal. /.../ videlo se mu je, da ne ve čisto točno, kaj bi sam s sabo, in se tako ustavi in pride do mene in reče 'joj, veš, Ema, saj nisi edina' [smeh]. Se pravi, ampak to je bil – moja interpretacija je bila, da je to bil dejansko njegov način, poskus kao nečesa pozitivnega, tega, da se jaz ne bom sekirala, ker res ... in sem se na to samo zasmejala in rekla 'ja, to pa vem', kaj hočeš reči na to? Sem se nasmejala in šla ven.*

Zdravstveni sistem je še posebej relevanten, ko je govor o transspolnosti v relaciji s tranzicijo oziroma procesom potrjevanja spola, pri katerem se spolno nebinarne osebe, kot ugotavljamo v podpoglavju o misrekogniciji, srečujejo s pričakovanji zdravstvenega sistema po podajanju naracij specifičnega, predvsem pa transspolno binarnega značaja. O nasprotni izkušnji pripoveduje Veronika (osebni intervju, 2018, 3. maj), ki je v proces potrditve spola vstopila kot spolno nebinarna oseba in bila kot taka s strani reprezentativne akterke zdravstvenega sistema v neposredni relaciji s potrditvijo spola, pa tudi s strani njenega psihiatra deležna rekognicije:

*Meni se zdi, da zelo pozitiven [odziv], glede na to, kaj sem pričakovala. Sploh – tudi psihiatru sem povedala, ko mi je dal za depresijo, da sem trans nebinarna oseba, in ni imel nekega odziva na to, ni bil to problem pri njem. Ampak ona [druga psihiatrinja] je pa tudi poudarila, da razume – nekako sem došla, da razume nebinarnost in da ne spremeni nič v tem procesu. Upam, da bo še naprej tako. /.../ Ne, v bistvu sem vse dokaj resnično povedala. Jaz sem ful sigurna v to, kaj hočem, tako da ... če jih to ne prepriča, potem jih po moje nič ne bo, tudi to, da sem trans moški ali karkoli. Sploh glede na to, da nimam trenutno želje po hormonski terapiji, bi to šlo težko skozi.*

O podobnih izkušnjah misrekognicije pripoveduje tudi Alex (osebni intervju, 2018, 17. julij), ki ima – kot ugotavljamo v podpoglavju o telesni sedimentiranosti shem percepcij in klasifikacij – motnje hranjenja, izhajajoče iz spolne oziroma telesne disforije, skratka iz neskladnosti njegove telesne strukturiranosti in spolne identitete. Zaradi motenj hranjenja in »živčnega zloma« je tudi v procesu zdravstvene obravnave, kjer, kot pripoveduje, nazaj sestavlja svojo »notranjo sliko, da ti več ne gledaš, ja, sestavi te nazaj – ti si eno, ti si ena oseba, ti nisi ta del

in ta identiteta in ta label«, pri tem pa je izrazitih praks podpore deležen tako s strani sopicentk kot tudi zdravnic:

Ja, sem omenil [svoje identitete]. Je pa fajn, ker v bolnici tudi nisem edini iz LGBTIQ+ scene, in je ful fajn, ker zdaj res začenjam stati za tem, kar sem, in ful brez ovir govorim, sploh potem, ko imamo skupinsko terapijo in je itak treba, da ... moraš biti iskren. In je prišlo do tega, da – sem bil noro živčen drugače, preden se sem razkril, prvi teden, pa ker sem šel v moško sobo in nisem vedel, kako bo, štirje moški, jaz, pa še trije, pa je takoj tista napetost, kdo sprejema, kako sprejema, a bo sprejel, ful enih vprašanj in ene anksioznosti. Potem pa je v bistvu šlo ful dobro, ker je še ena punca, ki je tudi kvir, pa je tudi nekako aseksualna, na enem nivoju, pa en fant je, ki je gej, pa ena punca, ki je imela tudi neke eksperimentacije. In je bilo potem takoj lažje v skupini. Je pa prišlo tudi do tega, da potem eni ljudje to vzamejo kot biseksualstvo, drugi kot panseksualstvo, pa potem je tudi bila ta fora, da rečemo kar 'svašta'. In mi je v bistvu ful všeč ta nalepka, ker je prisrčno odprta, ok, ti si pač nekaj vmes, svašta. Ampak nič tako, brez obsojanja.

V obravnavanju odnosov javnejšega značaja smo se osredotočile na izobraževalni in zdravstveni sistem, ki sta bila s strani intervjuvanih oseb največkrat, čeravno še vedno izjemno redko, izpostavljena kot javna prostora, v katerih imajo izkušnje z rekognicijo. Na ozadju podatkov ugotavljamo ne le to, da so izkušnje rekognicije redke, in to tako na ravni praks legitimizacije kot tudi na ravni praks podpore, temveč tudi, da so v večjem delu označene z nerodnostjo (z izjemo dela zdravstvenega sistema, ki je neposredno specializiran za obravnavo transspolnosti, kot je razvidno iz Veronikine pripovedi), ki pritiče neregularni prisotnosti nenormativnih seksualnih in spolnih identitet v splošnem (tj. ne le spolne in seksualne nebinarnosti). Do sedaj obravnavani podatki v povezavi z rekognicijo, pa tudi misrekognicijo (gl. zgoraj) pa nakazujejo tudi, da akterke večjo težo kot rekogniciji v odnosih javnejšega značaja pripisujejo rekogniciji v odnosih intimnejšega značaja. Slednje sicer lahko razumemo tudi kot držo, ki je posledica doksičnih shem percepcij in klasifikacij, torej držo, ki si vsaj na ravni anticipacij vnaprej odreka možnost in pričakovanje rekognicije v odnosih javnejšega značaja, in to ravno zaradi nezamisljive realizacije slednje. S tem v mislih se v naslednjem podpoglavju osredotočamo na pomen rekognicije za akterkino samopercepcijo in samoklasifikacijo. Če v prejšnjem podpoglavju o misrekogniciji in njenih afektivnih dimenzijah ugotavljamo, da ima slednja pomembne in nezanemarljive implikacije za sam proces formiranja in razkrivanja identitet ter za samopercepcijo, ki je na podlagi praks misrekognicije v določeni meri zaznamovana s samopatologizacijo in samodvomom oziroma destabilizacijo nebinarnih identitet, lahko za prakse rekognicije predpostavljamo ravno obratno.

### 5.1.1.3 Pomen izkušenj rekognicije za samopercepcijo in samoklasifikacijo

Leder (1991) v svojem delu opozarja na sartrovski pesimistični pogled, ki v drugem in drugih prepoznava zgolj pekel in temu zoperstavlja tiste odnose, ki jih imenuje kot »biti-z-drugimi« (prav tam, str. 94), za katere je značilno bivanje v »skupnem svetu«. V tem pogledu lahko varnejše intersubjektivnosti obravnavamo kot tip tovrstnih odnosov, biti-z-drugimi, ki so zaznamovani z akterki domačimi delovanji, shemami percepcij in klasifikacij, skratka s heretičnostjo, ki je vsaj deloma prisotna in skupna vpletenim akterkam in ki se znotraj teh odnosov ter na ozadju dedoksifikacije skuša vzpostavljati kot alternativna, heretična samoumevnost oziroma samoumevnost, v kateri so nenormativne, sicer družbeno nezamisljive nebinarne identitete prepoznane kot obstoječe in legitimne v svojem obstoju. Na podlagi podatkov lahko pomen tovrstnih izkušenj za akterko z nebinarnimi spolnimi in/ali seksualnimi identitetami izrišemo vsaj v dveh prevladujočih linijah, tj. stabilizacija in validacija identitet ter vzpostavljanje in krepitev 'nove' samoumevnosti. Ob tem velja izpostaviti sam okvir anticipacij, ki je na ozadju doksičnega, kot je vzpostavljeno v družbenem univerzumu, v grobem omejeno na to, kar se kaže kot realno, dosegljivo, realizirajoče – v tem kontekstu so anticipacije nebinarnih akterk, kar se tiče rekognicije, mestoma že vnaprej omejene zgolj na odsotnost »izrazitega zavračanja«, kot je razvidno iz Alexovega primera (osebni intervju, 2018, 17. julij) v relaciji z njegovo družino:

Ne vem, na koncu res veliko pomeni, če imaš to eno ... saj potem se fulkrat ne pogovarjamo direktno o tem, ampak važno, da je bilo to na mizi, pa da ni zdaj nekega izrazitega zavračanja, kakor je bilo na začetku v gimnaziji, sploh s strani brata, tudi onadva sta bila malo tako 'uff, nekaj je tam, ok, o temu ne bomo govorili'. Zdaj pa se mi zdi, da ko sem bil potem toliko v tujini, pa smo vsi malo dozoreli, pa so tudi oni šli malo čez tisti prvi udarec, da kao ... /.../ Ja, ja, in potem je šlo skozi.

Kot eno izmed dveh dimenzij pomena izkušnje rekognicije za spolno in/ali seksualno nebinarne akterke lahko izpostavimo stabilizacijo in validacijo identitet, ki postane razvidna že na ravni samega razkrivanja (gl. zgoraj primer Oli v povezi z njenim vstopanjem v LGBTIQ+ skupnost): ravno zaradi tega so prve izkušnje rekognicije in validiranja identitet s strani izbranih pomembnih drugih (najpogosteje prijateljic) toliko pomembnejše, saj akterki krepijo občutek legitimnosti in s tem olajšajo tudi nadaljnje procese razkrivanja. Podobno izpostavlja tudi Laura (osebni intervju, 2018, 26. marec) v kontekstu svoje aseksualne identitete, kjer izkušnje rekognicije poimenuje kot »bonbončke«, ki validirajo, legitimirajo to, da »ima pravico čutiti in živeti tako«:

Pa ja, itak da vplivajo [na občutek samosprejetosti], to so neki taki bonbončki, ki ti dajo vedeti, da je ok, da si ok, da delaš v pravo smer, da imaš pravico čutiti in živeti tako. Če bi vsi

popolnoma ignorirali to, da bi se pretvarjali, da v bistvu to sploh ni res, če bi čisto vsi to delali, bi potem bil to nek ... bi bilo to nek pokazatelj, da v bistvu je to stvar, o kateri ni primerno govoriti, o kateri ni primerno razmišljati. Da sem jaz neprimerna.

Skratka, izkušnje rekognicije so tisti 'bonbončki', ki kljub družbenemu neprepoznanju oziroma napačnemu prepoznanju, izhajajočemu iz doksičnih binarnih shem percepcij in klasifikacij, akterki dajejo občutek 'upravičenosti obstoja': tovrstne 'sodbe' so tiste, ki porajajo »gotovost, zagotovilo, konsekracijo« (Bourdieu, 2000, str. 237), potrditev tega, da akterke kljub bolj ali manj posrednim in bolj ali manj nasilnim pozivom k redu, ki deloma temeljijo na razvrednotenju in odtegnitvi ne le legitimnosti obstoja, temveč tudi prepoznave obstoja, 'niso neprimerne': »To je meni zelo pomembno, to meni res da občutek, da me ljudje resno jemljejo, da sem sprejeta, in mi dajo ta nek pozitiven občutek, češ, aha, ti obstajaš, ti si realna, to, kar ti čutiš, to ni neka izmišljotina« (Virginia, osebni intervju, 2017, 21. september).

Intersubjektivnosti oziroma empirične relacije je, kot izpostavlja W. Bottero (2010), treba obravnavati kot situirane intersubjektivnosti, ki v družbeno 'igro', v relacije med akterke, pozicije in polja, vnašajo nov element, potreben pozornosti, saj gre za vezi med akterkami, ki so medsebojno, čeravno ne nujno simetrično strukturirajoče in strukturirane (tudi Crossley, 1996). Ravno te vezi so tiste, ki konstituirajo življenjski svet akterke, tisto, kar poraja, ohranja, pa tudi lomi in zamika to, kar se v tem svetu zdi in kaže kot samoumevno, možno, dosegljivo, skratka tisto, kar pomembno konfigurira in rekonfigurira oziroma zamika akterkin občutek za igro. Ko k življenjskemu svetu pristopamo na ta način, lahko prakse delovanja obravnavamo ne le kot določene s strani objektivnih struktur, vpisane v telesa, temveč tudi kot a) utrjevanje s strani drugih z mnogoterimi pozivi k redu ter b) odprte za izzivanja in destabiliziranja ter restabiliziranja s strani drugih (prav tam), predvsem zaradi tega, ker življenjski svet ni konstituiran strogo po načelu homofilije, čeravno je to njegova pomembna in nezanemarljiva tendenca, temveč se konstituira na presečišču heterogenosti raznolikih vezi, odnosnih dimenzij, ki med seboj niso izolirane, temveč prepletene skozi akterko in ki kot take lahko delujejo ne le kot »iskrice refleksivnosti« (Bottero, 2009, str. 409), kot ugotavljamo v podpoglavju o resursih, ki spodbujajo in olajšajo samoprepoznavanja, temveč tudi kot mehanizem »prilivanja olja na ogenj«, ko dajejo mesto in vzpostavljajo pogoje domačnosti za 'tujost', heretičnost spolno in/ali seksualno nebinarne akterke. Na ozadju relacijskosti akterke se identitete konstituirajo ne le v relaciji z oficializiranimi kategorizacijami, institucionaliziranimi pripisi in (napačnimi) prepoznanji, temveč tudi skozi življenjske svetove akterk (Burkitt, 1998), izkušnje rekognicije pa v tem kontekstu delujejo kot način validiranja samopercepcije in samoklasifikacije, še posebej takrat, ko so slednje v konfliktnem, tudi kontradiktornem razmerju z

institucionaliziranimi pripisi: »Mi da nek občutek, da sem, da je ok, da sem, kar sem. Ja, da pač, da mi dajejo zmeraj neko potrditev, da naj bom to, kar sem, in da to, kar sem, je legitimno. Ja, pač, samo to, da z njihovo potrditvijo tudi sam potrjujem sam sebe. Da mi pomagajo pri tem« (Izak, osebni intervju, 2017, 12. september).

Na ozadju tega lahko izkušnje rekognicije v relaciji z njihovim pomenom za spolno in/ali seksualno nebinarno osebo obravnavamo tudi skozi dimenzijo konstituiranja alternativne samoumevnosti, ki je v relaciji z družbenim univerzumom pravzaprav heretičnega značaja in je kot taka omejena na določene, varnejše intersubjektivnosti, tj. na prijateljstva, formirana znotraj LGBTIQ+ skupnosti. Kljub zamejenosti pa ta heretična samoumevnost deluje na podoben način, kot sicer velja za doksične sheme percepcije in klasifikacije, skupaj z vso gladkostjo, ki pritiče nepreizpraševanim predpostavkam, ki se formirajo kot take na podlagi preizpraševanja dotlej nepreizpraševanega (binarnih shem spola in seksualnosti). Čeravno je ta tip samoumevnosti ravno zaradi njenega heretičnega značaja zamejen v partikularne odnosne dimenzije, njihov pomen za akterke ni zanemarljiv, kar je najbolj opazno ravno v primerih njihove odsotnosti, kar lahko razbiramo iz Mladenove pripovedi, v kateri se izrisuje tudi pomen presečnosti identitet (priseljenska družina, delavski razred):

Torej ja, predvsem to imajo, ta nek filing zaledja, to je ta razlika. To recimo, kar sem jaz doživel, ta manjši živčni zlom, ki sem ga doživel, ko sem prišel iz izmenjave iz [tujine] k fotru. To recimo je nekaj, kar res lahko samo delavski razred, priseljski, doživi tako klasično. Ko meni, ko sem jaz sam sebe pri svojih tridesetih, devetindvajsetih, Mladen, kako si ti neumen, kot da ti ne štekaš, iz kje si, ne štekaš svojega legla, prav tako – debilen si, ti prav tako kot ena princeska živiš, kao kot da imaš neko zaledje – ti nimaš zaledja. Ti se nimaš kam vrniti, kaj tebi ni jasno? To mi je bil ta šok, pa ta filing ogroženosti, ki se pojavi in je bil res močen (Mladen, osebni intervju, 2018, 5. marec).

V primeru prisotnosti tovrstnih varnejših intersubjektivnosti, ki generirajo prakse in izkušnje rekognicije, s tem ko delujejo na ozadju 'dokse v nastajanju' oz., z druge strani, 'herezije v utrjevanju', nebinarne identitete niso nujno nekaj, kar je deležno posebne pozornosti, kot je razvidno skozi prejšnji primer Djurovega razkritja prijateljicam iz LGBTIQ+ skupnosti (gl. str. 199). Ta manko posebne pozornosti je tisti, ki zares implicira njihovo inkorporiranost v vsakdanje življenje, uokvirjeno z nebinarnimi shemami percepcije in klasifikacije: v tako konstituiranem delu življenjskega sveta nebinarne identitete pravzaprav izginejo oziroma izginevajo. Tega izginevanja ne gre enačiti z izbrisom, neprepoznanjem obstoja kot takega, kot neredko velja za misrekognicijo, temveč kot posledico rekognicije in stabiliziranja heretičnih shem percepcij in klasifikacij, ki v nebinarnih identitetah ne prepoznavajo posebne partikularnosti, ki jo velja posebej poimenovati in izpostaviti, temveč kot ene izmed možnih,

celo precej pogosto prisotnih identitet, v katerih se akterka ne prepozna, kot pripoveduje tudi Fanon (2008), kot 'druga', temveč kot ena izmed mnogih, sebi tako ali drugače podobnih. Slednje je jasno razvidno tudi iz pripovedi Kiki (osebni intervju, 2018, 26. avgust):

Moja identiteta je sprejeta, ampak ko je moja identiteta sprejeta v teh krogih, je hkrati tudi precej, po svoje, izpraznjena, ker zares ima potem – ne označi nekaj, ampak nič posebej bistvenega. Da pa izven teh mojih mehurčkov, s katerimi sem jaz blažena, to ne obstoji, pa kažejo vsi ti primeri, avtobusi, simo tamo. Tam pa sem se pripravljena izkričati, svojo seksualno identiteto, če bo to potrebno.

Lex, na drugi strani, izpostavi omejen domet takšnih varnejših intersubjektivnosti, ki nebinarne osebe s tem, ko vzpostavljajo pogoje domačnosti, 'uspavajo' v njihovih anticipacijah tega, kar obstaja in se dogaja zunaj okvirov varnejših intersubjektivnosti (tj. misrekognicija, nasilje), skratka, v formiranju in utrjevanju herezije ustvarjajo v delu varljive pogoje domačnosti, ki so razkriti kot taki ob 'izstopu' iz varnejših intersubjektivnosti, iz tega dela življenjskega sveta v drugi del, ki nebinarne akterke konstituira in percipira kot 'tuje'. 'Prehajanja' med svetovi so s tega vidika lahko zaznamovana tudi s tipom razčaranja, ki razkriva omejenost in zamejenost 'domačnosti' v izbrane odnose, zamejenost občutka praktičnega obvladovanja igre, občutka 'ribe v vodi', ki se izven teh odnosov pretvarja v občutek 'ribe na suhem':

Imam filing, da dobiš nek tak suport od ljudi, ki so na nekih aspektih na istem, kot si ti, in se mi zdi kul. Sicer se ful en bubble ustvari, ki potem lahko postane malo nevaren, ko prideš v ta normativni svet nazaj, ampak /.../. Ja, ampak še vedno se mi zdi, da je fajn imeti to, ker če pa tega nimaš, imaš pa samo normativnost in si sam v tem (Lex, osebni intervju, 2018, 27. maj).

Kljub ambivalentnemu značaju varnejših intersubjektivnosti in zanje značilnih praks rekognicije se slednje izpostavljajo tudi kot pomemben »varen prostor, kjer se lahko izražaš na kakršenkoli način« (Izak, osebni intervju, 2017, 12. september) oziroma celo kot mehanizem samoohranitve in samozaščite:

Na srečo ali pa, mislim, na srečo, pač, gibam se v skupnosti, v okolju, kjer je tega manj, bistveno manj; ker so osebe, ki izvajajo nasilje, v večini primerov osebe, ki me ne poznajo, oziroma osebe, ki – ja, me ne poznajo. In je potem zaradi tega ful lažje in je, se mi zdi, ta mehurček, v katerem živim, definitivno en od momentov samoohranitve in preživetja« (Aidan, osebni intervju, 2017, 25. oktober).

Poleg ambivalentnosti varnejših intersubjektivnosti in kljub njihovim pomembnim implikacijam za spolno in/ali seksualno nebinarne osebe velja obravnavati tudi njihovo grobo nezadostnost za rekonfiguriranje doksičnih shem percepcij in klasifikacij: čeravno se varnejše intersubjektivnosti izpostavljajo kot mehanizem preživetja, samozaščite – »Saj če ne bi imel takih odnosov, ne vem, če bi sploh kdaj sanjal, da bom tu, kjer sem« (Djuro, osebni intervju, 2017, 15. november) – jih velja misliti zgolj kot enega izmed prvih korakov na poti k nečemu



večjemu, k razpiranju horizontov in meja spolnega in seksualnega imaginarija na širši družbeni ravni, torej kot 'žepe' svobode, ki razkrivajo že obstoječe in neizogibne razpoke spolnega in seksualnega družbenega reda, zakrpane z naturalizacijo in dehistorizacijo, navidezno nujnostjo reda-kot-je (Bourdieu, 2010b). Za širjenje tovrstnih razpok, za 'dedoksifikacijo' obstoječega v imenu 'redoksifikacije' alternativnega morajo varnejše intersubjektivnosti predstavljati 'zgolj' to, kar Bourdieu poimenuje »Arhimedov vzvod« (1985, str. 729), tj. mehanizem, ki omogoča premikanje navidezno nepremakljivega ali, kot v zaključnih mislih izpostavi Mladen (osebni intervju, 2018, 5. marec) z referenco na enega izmed gejevskih aktivistov: »N/očem varnih prostorov, hočem cel svet.« Če povzamemo: pomen izkušenj rekognicije in varnejših intersubjektivnosti je smiselno obravnavati v dveh dimenzijah: 1) od validiranja nebinarnih identitet – tudi v procesu njihovega formiranja in razkrivanja, ki so zunaj okvira teh odnosov povečini podvržene raznolikim praksam misrekognicije, 2) do izgrajevanja herezije v alternativni, čeravno odnosno zamejeni samoumevnosti, ki za akterke vzpostavljajo pogoje domačnosti v sicer zanje razmeroma tujem svetu.

## 5.2 Razprava

V poglavju smo se osredotočale na izkušnje (mis)rekognicije in (ne)varnejše intersubjektivnosti. Pri tem ugotavljamo, da so tako prakse misrekognicije kot tudi prakse rekognicije prisotne v različnih tipih odnosov in da v tem smislu partikularnih odnosov ne moremo vnaprej označiti za varnejše ali nevarnejše, drži pa, da so v določenih odnosih izkušnje z misrekognicijo ne le pogostejše, temveč še posebej destabilizirajoče (npr. družinski odnosi). Večji del poglavja smo namenile odnosom intimnejšega značaja, in sicer predvsem iz dveh razlogov: 1) to so odnosi, v katerih se akterke najpogosteje razkrivajo kot spolno in/ali seksualno nebinarne, in 2) to so odnosi, v katerih je investiranost oziroma želja, pričakovanje rekognicije večje, bolj intenzivno oziroma kvalitativno drugačnega značaja kot želja po prepoznanju s strani različnih institucij in z zakonodajnega vidika. Odnosi javnejšega odnosa so, na drugi strani, pogostejše odnosi, v katerih akterke zaradi različnih razlogov (od percipirane manjše relevantnosti razkritja za siceršnji potek interakcije, anticipacije nasilja do samega značaja interakcije, ki je pogostejše mimobežnega značaja) svojih nebinarnih identitet ne razkrivajo. Kot ključnega pomena za občutek legitimnosti nebinarnih identitet se izkazujejo predvsem intimnopartnerski odnosi in prijateljstva, še posebej tista, ki so formirana znotraj LGBTIQ+ skupnosti. To so tudi izbrani odnosi, v katerih se akterke najpogosteje razkrivajo,

medtem ko nekatere spolno nebinarne osebe niso razkrite v družinskih odnosih, mestoma pa tudi ne v intimnopartnerskih razmerjih (prim. Jagode, ki ni razkrita svojemu partnerju kot spolno nebinarna oseba), kar je v primeru seksualno nebinarnih oseb redkeje. Obenem ugotavljamo, da so za določene nebinarne akterke izkušnje misrekognicije bolj afektivno obremenjene (npr. z občutki krivde, sramom, samopatologizacijo, samodvomom oz. dvomom v lastno identiteto in njeno »upravičenost«, pa tudi z jezo), medtem ko druge akterke tovrstne izkušnje misrekognicije doživljajo kot razmeroma razbremenjene afekta oziroma celo označene z neko stopnjo indifferenca (»ne da se mi«). Ob tem se nam zastavlja kompleksno vprašanje: kako misliti te razlike v intenzivnosti in samem pomenu rekognicije s strani drugih? Del odgovora zagotovo lahko iščemo v 'značaju' identitete, pa tudi v sami zgodovini formiranja shem percepcij in klasifikacij oziroma habitusa, kar izkazujejo tudi podatki (gl. prejšnje poglavje). Še več, to dvoje lahko obravnavamo tudi kot kompleksno prepleten – strukturiran in strukturirajoč – pojav. Zdi se namreč, da ko so subjektivni habitusi sooblikovani v takšni relaciji s primarnim družbenim okoljem, da ta omogoča formiranje ohlapnejših, po spolnih in seksualnih shemah manj rigidnih in disciplinirajočih konvencionalnih dispozicij – to, kar smo poimenovala dimenzija »svobode za« – sta samopercepcija in samoklasifikacija takšnega značaja, da omogočata bolj gladko formiranje občutka upravičenosti lastne eksistence-kot-je, tj. življenja z nebinarnimi identitetami kljub doksičnim binarnim shemam percepcij in klasifikacij, prevladujočih v družbenem univerzumu kot takem.

Na ozadju shem, ki so že v primarnem okolju bolj ohlapno formirane, se tudi izrisuje specifičen značaj nebinarnih identitet: če je partikularnost akterke, njeno 'odstopanje' od družbeno pričakovanega, zahtevanega oz. predpostavljenega tista, ki se poimenuje *kot* identiteta (zato s tega vidika redkeje slišimo govor o heteroseksualnih in cispolnih identitetah, še posebej moških; in zato se heteroseksualne in cispolne osebe, še posebej moški, težje prepoznavajo kot akterji z identiteto), potem v teh primerih lahko zaznavamo tudi manj intenzivno 'zavezanost' partikularnemu občutenju in delanju spola in seksualnosti *kot* identiteti. Zdi se, da se slednja intenzivneje formira kot taka takrat, ko se je v imenu svojega obstoja prisiljena formirati vsaj v delni opoziciji oziroma konfliktu z okoljem oziroma z v njem prisotnimi shemami percepcij in klasifikacij ter njihovih dimenzij vrednotenja, torej v tem, kar smo poimenovala dimenzija »svoboda od«, ki terja, da se identiteta, kot izpostavljamo zgoraj v pripovedi Kiki (intervju, 2018), »izkriči« kot legitimna v pogojih in situacijah, ki jo konstituirajo kot nelegitimno, manjvredno, neustrezno in napačno, torej takrat, ko identiteta ni inkorporirana kot zgolj »del vsakdanjega življenja« in samoumevnosti, ki slednjemu pritiče.

## 9 DISKUSIJA

V pričujočem poglavju v strnjeni obliki obravnavamo empirične podatke skupaj z interpretacijami, ki smo jih že nastavljalne in vključevale v prejšnjih poglavjih, tudi skozi povezave z bourdiejevskim konceptualnim aparatom, in sicer predvsem skozi dve liniji oziroma usmerjevalni vprašanji, tj. kako 'po bourdiejevsko' misliti transgresije in subverzije na ravni vsakdanjega življenja, ter s tem povezano, kaj tovrstne prakse 'delanja' spola in seksualnosti pomenijo v relaciji z akterkami, ko jih obravnavamo v materialnosti njihovega vsakdanjega življenja. Pri tem smo se osredotočale tudi na poskus razdelave koncepta razklanega habitusa oz., širše, destabiliziranega habitusa in poskušale na ozadju empiričnih podatkov vzpostaviti jasnejšo distinkcijo med enim in drugim.

Kot je razvidno iz podatkov, obravnavanih v povezavi s prvim raziskovalnim vprašanjem, osredotočenim na opomenjanje nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, ugotavljamo, da akterke lastnim spolno in seksualno nebinarnim identitetam pripisujejo različne pomene, ki – pričakovano – ostajajo na različne načine vpeti v binarne matrice spola in seksualnosti. Binarnost je tista, ki sicer v jedru oblikuje percepcijo in klasifikacijo ne le spolnih in seksualnih identitet, ki ustrezajo binarni matrici, temveč tudi spolov in seksualnosti, ki se umeščajo izven nje. Opomenjanje nebinarnih spolnih in seksualnih identitet, 'odstopanja' in umeščanja izven binarne spolne in seksualne matrice se binarnosti ne more povsem razbremeniti, upoštevajoč dejstvo, da praks delanja spola in seksualnosti ter poimenovanja z identitetnimi oznakami ne moremo osmišljati povsem izven družbenega imaginarija, ki nam je na voljo. Slednje je še posebej opazno v primeru spolno nebinarnih identitet, ki se opomenjajo skozi različne kombinacije raznolikih elementov *moškosti* in *ženskosti*, ki pa so odcepljeni od arbitrarno vzpostavljene 'biološkosti' spola. Kljub denaturalizaciji spola in rahljanju tega, kar pripis spola naloži akterki (obligacije po delanju spola na družbeno določen in pričakovan način), se sama spolna identiteta, četudi nebinarna, vzpostavlja in opomenja znotraj družbeno izoblikovanih meja, ki so sicer pomembno 'raztegnjene', a še vedno funkcionirajo kot meje ter kot take izrazito otežujejo delanje in osmišljanje spola, povsem razbremenjenega binarnosti moškost – ženskost. Zamejenost, ki jo vzpostavlja binarna matrica, je v tem smislu bolj 'ranljiva' v primeru seksualne nebinarnosti, a v pomembnem delu ravno zaradi že raztegnjenih meja binarno zaznamovanega horizonta spola. Biseksualnost, panseksualnost in podobne nebinarne seksualne identitete se na ravni opomenjanja (ne pa tudi na ravni prepoznavanja) lažje razbremenijo teže seksualnega binarizma, konstituiranega iz heteroseksualnosti in gejevstva oziroma lezbištva, kar je razvidno

skozi odsotnost opomenjanja npr. biseksualnosti kot kombiniranja lezbične in heteroseksualne privlačnosti. Ta razbremenjenost je v pomembnem delu omogočena tudi z raztegotvanjem družbenih meja percipiranja in klasificiranja spola izven binarnih okvirov, kar nebinarnim seksualnim identitetam omogoča tip opomenjanja (npr. privlačnost do različnih spolov v množinskem smislu; privlačnost ne glede na spol), ki jih pomembno odmika od monoseksualne binarne matrice seksualnosti (tj. privlačnosti do zgolj enega, 'nasprotnega' spola oz. privlačnost do *dveh* spolov). V nasprotju z opomenjanjem spolne identitete pa pri opomenjanju seksualne identitete pogosteje zasledimo tudi pomenljive zamike konvencionalnih in binarnih identitetnih oznak, ki se rekonfigurirajo na ravni 'vsebine' (tega, kaj identiteta pomeni oziroma predstavlja), ne pa tudi 'forme' (sam tip poimenovanja). Slednje je opazno skozi primere rekonfiguriranja identitete lezbijke, ki se jo kljub njeni binarni formi opomenja na nebinaren način, tj. ne le kot privlačnost ženske do žensk, temveč kot privlačnost ženske ali nebinarne osebe do oseb raznolikih spolov, a ob izključevanju (cispolnih, mestoma pa tudi transspolnih) moških. Podobnim rekonfiguracijam sicer zagotovo lahko sledimo tudi v kontekstu spola, v zamikanju in rekonfiguriranju tega, kaj (družbeno prevladujoče, konvencionalno) pomeni biti ženska oziroma moški, tj. v tem, kar se znotraj transspolne skupnosti pogosto poimenuje kot 'cispolna nenormativnost'.

Tovrstna sočasnost rekonfiguriranja – tako na ravni kategorije kot tudi na ravni njej pripisanih obilgacij praks (delanja spola, seksualnosti) – pa nikakor ni izključujoča ali paradokсна. Namreč, medsebojno utrjujoča spetost kategorije (kot konsolidiranih praks) in obilgacij (z videzom utemeljenosti v sami kategoriji) se lahko destabilizira na dveh ravneh, in sicer bodisi skozi zamikanje obilgacij (ob ohranitvi kategorije v enaki obliki) ali skozi rekategorizacije in vzpostavljanja novih kategorij (spolno in seksualno nebinarnih identitet), ki omogočajo premeščanje, rekonfiguracije in transfiguracije tega, kaj pomeni biti določenega spola ali seksualnosti. Ko se vzpostavljajo novi prostori v shemah percepcij in klasifikacij, se pravzaprav vzpostavljajo prostori, v katerih so prakse delanja spola in seksualnosti v večji meri razbremenjene obligatornega značaja praks, ki pritiče družbeno prevladujočim binarnim shemam spola in seksualnosti. Povedano drugače, rahljanja medsebojno legitimizirajočega razmerja med kategorijami in praksami oziroma obilgacijami se lahko lotevamo z dveh strani, bodisi z denormativizacijo tega, kaj pomeni biti ženska, moški oziroma gej, lezbijka ali heteroseksualna oseba ali pa z vzpostavljanjem poprej nemisljivih prostorov oziroma identitet, kategorij ter preko tega z razširjanjem repertoarja spolno in seksualno zaznamovanih praks: oba 'tipa' zamikanja sta utemeljena v zamikih in premikih prakseološkega značaja in oba težita k

podobnemu učinku, tj. dedoksifikaciji binarno spolno in seksualno zaznamovanih praks oziroma obligacij »biti na določen način«. O teži tovrstnih obligacij, pa tudi o njihovih raznolikih, bolj subtilnih ali bolj neposrednih, tudi nasilnih manifestacijah pričajo tudi pripovedi večine intervjuvanih oseb. Medtem ko nekatere – čeravno redke – intervjuvane osebe pripovedujejo o takšni strukturiranosti primarnega okolja (predvsem izvorne družine), ki je spolno, pa tudi seksualno zaznamovanih obligacij bolj ali manj razbremenjena in ki kot taka dovoljuje širši spekter praks ne glede na pripisane in predpostavljene kategorije, druge osebe pripovedujejo o raznolikih praksah discipliniranja, ki so jih bile deležne po osi spola in seksualnosti, pa tudi o praksah 'samodiscipliniranja', vzpostavljenih v relacijah z disciplinirajočimi pomembnimi drugimi osebami. Ta strukturiranost in zgodovina discipliniranja pomembno uokvirjata sam proces samoprepoznavanja, ki smo ga grobo razdelile na dve dimenziji, tj. 1) svoboda *za*, s čimer smo poimenovali takšno strukturiranost subjektivnega habitusa, ki akterki omogoča širši spekter praks, ki so bolj razbremenjene spolnih in seksualnih zahtev po 'biti na določen način', skratka, strukturiranost, ki temelji na že-zrahljani spetosti kategorije z obligacijami, in 2) svoboda *od*, s čimer smo poimenovali takšno strukturiranost subjektivnega habitusa, ki je v svojih dispozicijah ostrejšega, bolj jasno zamejenega značaja, kar se tiče obligacij »biti na določen način« v povezavi s pripisanim spolom in predpostavljeno heteroseksualnostjo, skratka, strukturiranost, ki izhaja iz tesnejše prepletenosti kategorije in obligacij, ki jih ta terja. V primeru prevladujoče druge dimenzije, svobode *od*, se v procesih samoprepoznavanja in 'resubjektivacije' razkriva, da je »svoboda za« prakse, ki so bolj razbremenjene družbenih spolno in seksualno zaznamovanih pričakovanj, nekaj, kar si akterka mora šele izboriti, pri čemer pa ne trči le v strukturiranost primarnega družbenega okolja in v njihove pozive k redu, temveč tudi v primarne dispozicije lastnega subjektivnega habitusa, ki so sooblikovane v relaciji s primarnim družbenim okoljem; v primeru prevladujoče prve dimenzije, »svobode za«, pa so trki, če so prisotni, manj izraziti, same nebinarne identitete pa bolj 'plavajočega' značaja, in to ravno zaradi že-razprtega in 'udomačenega' horizonta možnega delovanja, razširjenega manevrskega prostora 'delanja' kategorije.

V tem smislu in v povezavi z drugim raziskovalnim vprašanjem, osredotočenim na identitetne trajektorije, vzporedno z njimi pa tudi na resurse, ki omogočajo heretične sheme (samo)perpcij in (samo)klasifikacij, ugotavljamo, da identitetni trajektoriji seksualno nebinarnih oseb v grobem najprej sledijo binarni logiki, tj. osebe se pogosto najprej identificirajo kot geji ali lezbijke (izvzemši najpogosteje predpostavljeno in pripisano heteroseksualno identiteto) ter nato kot seksualno nebinarne osebe, neredko pa tudi prehajajo

med različnimi nebinarnimi seksualnimi identitetami (npr. od aseksualnosti k biseksualnosti); v kontekstu spolne identitete pa je pogosto značilno, da spolna reidentifikacija sledi zgodovini spolne nenormativnosti oziroma nenormativnosti spolnega izraza. Zamiki v identitetah so pogosto obteženi z različnimi afekti – predvsem sramu in strahu –, ki jih bourdieuevsko lahko razumemo kot internalizirane vzmeti, ki akterki izrisujejo omejeno polje možnega, dosegljivega in zaželenega in ki je kot tako zaznamovano z družbenimi klasifikacijami in razmerji moči med njimi. Na ozadju te matrice se določene identitete (vključno z binarnimi seksualnimi in spolnimi identitetami, tj. gejevsko, lezbično in transspolno binarno identiteto) izrisujejo kot družbeno manj zaželeno, manj legitimno, manj 'naravno', slednje pa se odraža tudi v samem značaju reidentifikacij, ki jim v določenem delu predhodi zaznava praktičnega čuta, ki spolno in seksualno nenormativnost vzpostavlja kot tisto, »kar naj ne bi bilo«. Nekatere akterke tako pripovedujejo tudi o praksah samocenzuriranja, samokorigiranja oziroma samodiscipliniranja v želji, tendenci, izhajajoči iz dispozicij habitusa, po heteroseksualnem oziroma heteroseksualiziranem in spolno normativnem življenju, ki se na ravni praks mestoma odraža tudi v praksah samoprisile (npr. izmišljevanje raznospolnih izkušenj zaljubljenosti, celo zmenkov in poskusov spolnih odnosov). Na drugi strani so določene pripovedi intervjuvanih oseb razbremenjene tovrstne afektivne obtežitve, ki procese samoprepoznavanja kot spolno in/ali seksualno nebinarne oziroma nenormativne osebe zaznamujejo z 'nestresnostjo', 'netravmatičnostjo'. Na tem mestu lahko potegnemo vzporednico z zgoraj obravnavanimi dimenzijama 'svobode za' in 'svobode od'. Na podlagi intervjujev se namreč zdi, da je za trajektorije, ki so bolj izrazito razbremenjeni zgoraj omenjenih afektov, značilno, da so njihove primarne dispozicije takšnega značaja, da vzpostavljajo in omogočajo širši horizont misljivega, možnega, ki ni neposredno in jasno zamejens tem, kar 'naj ne bi bilo' v kontekstu spola in seksualnosti. Ravno ta širši horizont tega, po čemer je dovoljeno posegati, tega, kar je možno biti, torej tega, 'kar je lahko' (v nasprotju s tem, 'kar naj ne bi bilo'), je tudi tisti, ki reidentifikacije znotraj polja nenormativnosti (npr. v nebinarnih identitetah) razbremenuje afektivnih obtežitev: razširjeni horizont tega, 'kar je lahko', je tako razbremenjen afektivne teže (sramu, strahu, krivde) tega, 'kar naj ne bi bilo'. Podatki obenem pričajo, da so identitetni prelomi v smeri neheteroseksualnosti in necispolnosti za prevladujočo skupino mladih LGBTIQ+ akterk še vedno težavni, saj je gladkost tovrstnih reidentifikacij, ki izhaja iz razširjenega horizonta možnega in dovoljenega, manjšinski, in (še) ne večinski pojav.

Iz tega pa ne moremo sklepati, da so nebinarne spolne in seksualne identitete (oz. nenormativne identitete na splošno) neizogibno in kontinuirano zaznamovane z afekti, kot sta sram in strah,

oz. vsaj z nekim splošnim nelagodjem, ki se odraža v različnih stopnjah in praksah prikrivanja ter samocenzuriranja. V večjem delu namreč tovrstne afektivne obremenitve, v katerih je kaj malo, če sploh kaj nedružbenega oziroma predružbenega, spremljajo zgolj določeno obdobje samoprepoznavanja, ki se na neki točki življenjskega trajektorija, predvsem pa ob vstopu v LGBTIQ+ skupnost učinkovito in v precejšnji meri nevtralizirajo. Slednje sicer velja predvsem za seksualno nebinarne osebe, v manjši meri pa za spolno nebinarne osebe, ki občutijo spolno oziroma telesno disforijo. Pojavnost spolne oziroma telesne disforije lahko obravnavamo kot manifestacijo internaliziranih in habitualiziranih shem binarnih percepcij in klasifikacij, ki na ravni telesnosti oziroma telesnih shem zgolj določene tipe telesne strukturiranosti percipirajo in klasificirajo ter občutijo kot moške ali ženske, tj. takšne, ki pritičejo temu, kaj pomeni 'biti moški' ali 'biti ženska'; v doksičnih in posledično vsaj deloma tudi habitualiziranih binarnih shemah v povezavi s telesno strukturiranostjo za spolno nebinarna telesa oz. spolno nebinarne telesne strukturiranosti ni prostora oziroma je slednjega treba šele izgrajevati. Pri tem, podobno kot pri procesih samoprepoznavanja, velja izpostaviti pomembno vlogo resursov, ki omogočajo ne le resubjektivacijo, temveč tudi njihov bolj gladek značaj. Zgoraj izpostavljamo, da so procesi samoprepoznavanja pri večini akterk vsaj delno afektivno obremenjeni na ozadju tega 'kar naj ne bi bilo' in v čemer se akterke vendarle prepoznavajo (v spolni in seksualni nenormativnosti, v manj zelenem, manj legitimnem ali celo neprepoznanem), da pa k razbremenjevanju in bolj gladkemu samoprepoznavanju, pa tudi k 'stabilizaciji' identitete pomembno prispevajo predvsem 1) vstop v LGBTIQ+ skupnost, ki akterko opremi z dodatnimi heretičnimi resursi, ki spolno in seksualno nenormativnost, pa tudi nebinarnost konstituirajo kot eno izmed povsem enako legitimnih identitet in družbenih pozicij, pa tudi 2) internet, ki skozi raznolike informacije in vednosti, nastajajoče 'od spodaj navzgor', ter različne virtualne skupnosti in družabna omrežja omogoča širši dostop in domet heretične 'praktične vednosti', ki bi sicer ostala zamejena s strukturiranostjo materialnega primarnega družbenega okolja, in tako prispeva k dedoksifikaciji shem percepcij in klasifikacij, ter 3) institucionalizirana vednost, ki – podobno kot internet – ponuja znanstvena orodja za spoprijem z dokso, ki je s pomočjo vednosti prepoznana kot arbitrarna ter kot taka nenujna in ne neizogibna.

Ko upoštevamo doksični značaj binarnih shem percepcij in klasifikacij, ki se zamikajo s pomočjo t. i. »podpornih infrastruktur« (izpostavljamo predvsem tri tipe, tj. LGBTIQ+ skupnost oz. odnose v njej; internet oz. virtualne skupnosti, npr. Tumblr; in institucionalizirano vednost, npr. študije spolov), lahko učinkoviteje mislimo pojavnosti in prakse v tistih odnosih, ki jih zaradi teže doksičnih shem, prisotnih v njih, in praks, izhajajočih iz njih, poimenujemo kot

nevarnejše v relaciji s spolno in/ali seksualno nebinarno osebo, saj njene nebinarne spolne in/ali seksualne identitete niso prepoznane kot legitimne ali kot sploh obstoječe, tj. so napačno prepoznane oziroma deležne misrekognicije. V povezavi s tretjim raziskovalnim vprašanjem, ki se osredotoča na nevarnejše intersubjektivnosti in z njimi povezane izkušnje misrekognicije, tako ugotavljamo: partikularnih tipov odnosa (npr. prijateljskih odnosov, intimnopartnerskih in/ali seksualnih razmerij) ne moremo enoznačno kategorizirati kot nevarnejših, temveč lahko vse tipe odnosov v splošnem in grobo označimo kot nevarnejše *in* varnejše. Kljub temu pa lahko izpostavimo večjo pojavnost praks misrekognicije v posamičnih tipih intersubjektivnosti. Z vidika pojavnosti misrekognicije lahko izpostavimo predvsem odnose javnejšega značaja (npr. zdravstveni sistem), pa tudi intimnejšega, še posebej odnose v izvorni družini, pa tudi prijateljske odnose, še posebej tiste, ki so formirani v primarnem družbenem okolju. V takih nevarnejših intersubjektivnostih, ki jih tako imenujemo zaradi v njih prisotnih praks misrekognicij – slednje delimo na dva podtipa: a) prakse delegitimizacije, ki sicer prepoznajo obstoj spolne in seksualne nebinarnosti, a jo konstituirajo kot nelegitimno ali vsaj manj legitimno v primerjavi s spolno in seksualno binarnostjo; b) prakse misrekognicije, ki obstoja ene in druge nebinarnosti ne prepoznavajo – se misrekognicija realizira na raznolike načine, ki so v večini skupni tako misrekogniciji spolne kot tudi seksualne nebinarnosti, od patologizacije, konstituiranja nebinarnosti kot polovičarske identitete »v razvoju« do konstituiranja nebinarnosti kot monstroznosti. Tovrstne prakse misrekognicije, ki jih mislimo kot izhajajoče iz doksičnih shem percepcij in klasifikacij oz. kot tiste, ki na ravni ortodoksije vzdržujejo in reproducirajo njihov doksični status, in to kljub heretičnim izzivanjem in destabiliziranjem, določeni skupini akterk, predvsem tistim, za katere lahko na ozadju zgodovine formiranja dispozicij primarnega habitusa, ki so z vidika spola in seksualnosti bolj rigidnega in normativnega (in normativizirajočega) značaja, porajajo podobne afekte, kot jih obravnavamo tudi v kontekstu samoprepoznavanja.

Pomen nevarnejših intersubjektivnosti skupaj z misrekognicijami tako lahko obravnavamo tudi skozi njihove učinke na akterke z nebinarnimi identitetami. Takšne misrekognicije namreč nagovarjajo tiste spolno in seksualno zaznamovane 'vzmeti' primarnega habitusa, ki so formirane na ozadju doksične binarne matrice heteroseksualnosti in cisspolnosti in ki kot take porajajo bolj ali manj intenzivne afekte, npr. krivdo, in celo trenutne destabilizacije nebinarne identitete in samoprevpraševanja legitimnosti, tj. samodvom, mestoma pa tudi jezo. Medtem ko lahko krivdo, sram in občutek izdajstva ter podobne afekte obravnavamo kot 'paralizatorje', 'inhibitorje' dedoksifikacije, kot internalizirane pozive k redu – k spolni in seksualni



normativnosti ali vsaj binarnosti –, ki delujejo paralizirajoče ravno zato, ker nagovarjajo utelešene dispozicije akterke in obligacije 'biti na določen način', pa lahko jezo v tem pogledu obravnavamo kot (bolj) 'mobilizirajoče' v smislu dedoksificiranja in zamikanja tako utelešenih dispozicij in habitualiziranih shem percepcij in klasifikacij v akterki samem kot tudi enakega zamikanja, rekonfiguriranja v relacijskosti akterke, v intersubjektivnostih, v katerih deluje in iz katerih se mestoma tudi umika ali od katerih se vsaj distancira. Moč proizvajanja teh afektivnih obremenitev skozi pozive in klice k redu, skozi misrekognicije je tolikšna ravno zaradi tega, ker k življenju poziva in kliče utelešene dispozicije primarnega habitusa, njegove primarne sheme percepcij in klasifikacij, ki so binarnega značaja in ki kot take izrisujejo ter zamejujejo horizont možnega, zamisljivega, legitimnega in preživljivega. Misrekognicija pa ne nujno implicira tovrstnih afektivnih destabilizacij in obtežitev, temveč so ti učinki misrekognicije s strani akterke mestoma tudi učinkovito preseženi, kar lahko povezujemo z dvema dejavnikoma: a) s samo strukturiranostjo primarnih dispozicij, ki so primarno konstituirane na način, ki omogoča širši razpon delovanja, zaradi česar akterka kljub zunanjim klicem k redu slednjih ne občuti in ne zazna kot legitimnih, pa tudi b) s pripisano pomembnostjo in relevantnostjo odnosa, kjer velja, da je akterka manj investirana v rekognicijo s strani 'nepomembnih' drugih in bolj investirana v rekognicijo s strani 'pomembnih' drugih.

V samih praksah misrekognicije, kljub temu da na ozadju afektov in afektivnih obligacij neredko delujejo kot 'paralizatorji', pa ni nujno nič usodnega. Akterka jih lahko – tudi ali celo predvsem s pomočjo podporne infrastrukture, ki ji je na voljo – učinkovito odbija, predvsem ko oziroma ker te podporne infrastrukture pomembno prispevajo ne le k občutku legitimnosti identitete skozi prakse rekognicije, temveč tudi k postopnemu zamikanju primarnih dispozicij, shem percepcij in klasifikacij, na katere se nalagajo sekundarne dispozicije, ki so bolj razbremenjene obligatornega značaja delanja spola in seksualnosti na določene načine. V tem kontekstu in v skladu s četrtnim raziskovalnim vprašanjem, ki se osredotoča na strategije upravljanja z misrekognicijo, ugotavljamo, da akterke pri spoprijemanju s praksami misrekognicije, ki njihove nebinarne identitete konstituirajo kot nelegitimne oz. neobstoječe, uporabljajo različne strategije, ki jih v grobem lahko obravnavamo skozi dve osi. Določene strategije so a) takšnega značaja, da se na različne načine upirajo misrekognicijam, bodisi z bolj ali manj neposrednim konfrontiranjem, in sicer s prevzemanjem razlagalskih pozicij, ki večinoma terjajo neposredno izpostavljanje akterke kot spolno in/ali seksualno nebinarne, bodisi s praksami, ki skušajo vsaj destabilizirati gladkost oz. utečenost, samoumevnost misrekognicij (npr. s posmehom), četudi ne predpostavljajo neposredne izpostavljenosti akterke

kot nebinarne, medtem ko so b) določene strategije upravljanja z misrekognicijo takšnega značaja, da ji ne nasprotujejo, temveč jo dopuščajo. Te strategije smo tako označile kot samomisrekognicijo (prevzemanje misrekognicije, četudi je občutena kot taka) ter samocenzuro in samoregulacijo (na ravni konkretnih praks, npr. samokorigiranje in samonadzorovanje telesnih praks, telesne hexis, samoutišanje), vzporedno z njimi pa smo obravnavale še strategijo dopuščanja specifičnih form misrekognicije. Slednjo od samomisrekognicije razlikujemo po tem, da akterka dopušča specifične forme 'misrekognicije', ki pravzaprav niso občutene kot take (npr. misrekognicija spolno nebinarne osebe kot moškega ali transspolnega moškega; misrekognicija biseksualne ženske kot lesbijke), temveč kot 'nujno zlo', vzpostavljeno kot tako na ozadju doksičnih in binarnih shem percepcij in klasifikacij, tj. kot še-sprejemljiva misrekognicija, ki je še-sprejemljiva ravno zaradi že vnaprej uokvirjenih anticipacij, ki so zamejene s težo binarno zaznamovanega doksičnega. Tako so nekatere spolno nebinarne osebe raje in zanje še sprejemljivo napačno prepoznane kot transspolni moški (če jim je bil ob rojstvu pripisan ženski spol) ali kot lesbijke (v primeru biseksualke), predvsem zaradi tega, ker jih takšna misrekognicija vsaj distancira od spola, pripisanega ob rojstvu, oz. jih vsaj prepozna kot pripadnice LGBTIQ+ skupnosti.

S tako zamejenimi anticipacijami (možnega, dosegljivega) lahko razložimo tudi izrazito selektivno razkrivanje predvsem spolno, pa tudi seksualno nebinarnih akterk, ki se v grobem kot nebinarne razkrivajo predvsem v tistih odnosih oziroma tistim akterkam, od katerih lahko pričakujejo spoštljivo odziv oziroma ki imajo po njihovi oceni zadostno vednost ali potencial za razumevanje, kar je v veliki meri omejeno predvsem na odnose znotraj LGBTIQ+ skupnosti. Glede na tip odnosnosti ugotavljamo, da so v prostorih in odnosih javnejšega značaja pogostejše tiste strategije upravljanja z misrekognicijo, ki ne zahtevajo izpostavljanja nebinarne akterke, v velikem delu tudi zaradi samega, pogostejše mimobežnega značaja interakcije. V nasprotju s tem ugotavljamo, da spolno in/ali seksualno nebinarne osebe v odnosih intimnejšega značaja pogosteje uporabljajo strategije prevzemanja razlagalskih pozicij, pa tudi strategije distanciranja od primarnega okolja. Ta strategija je deloma in pri nekaterih začasnega značaja, saj jo kasneje nadomestijo druge strategije (npr. prevzemanje razlagalskih pozicij), pri nekaterih pa bolj totalnega značaja, saj predstavlja mehanizem samozaščite in izstopa iz intersubjektivnosti, ki je zaznana kot nevarnejša na ozadju rigidnih binarnih shem, ki akterko kontinuirano izpostavljajo misrekogniciji in afektivnim obremenitvam in za katere akterka presodi, da jih s prevzemanjem razlagalskih pozicij ter upiranjem in konfrontiranjem ne more zadostno zamakniti oziroma destabilizirati.

Na drugi strani in v povezavi s petim raziskovalnim vprašanjem, ki se osredotoča na varnejše intersubjektivnosti, ugotavljamo, da imajo slednje pomembno vlogo pri razbremenjevanju afektov, ki jih obravnavamo zgoraj, saj ponujajo možnosti in priložnosti, v katerih je akterka prepoznana v svojih identitetah in praksah, ki so z njimi povezane. Pomen varnejših intersubjektivnosti tako obravnavamo predvsem po dveh oseh praks rekognicije, tj. a) prakse legitimizacije nebinarnih identitet in nebinarnih akterk, ter b) prakse, utemeljene v vzpostavljeni možnosti za pogovor in poslušanje, skozi katere se nebinarne identitete konstituirajo kot legitimne in vidne. Na podlagi empiričnih podatkov ugotavljamo, da so kot varnejše intersubjektivnosti v veliki meri izpostavljeni prijateljski odnosi, predvsem tisti, ki so formirani v sekundarnem okolju oziroma v LGBTIQ+ skupnosti, v večjem delu pa tudi intimnopartnerska razmerja, tj. tisti odnosi intimnejšega značaja, ki so označeni in utemeljeni v izbirnosti, medtem ko so izkušnje rekognicije oz. varnejših intersubjektivnosti javnejšega značaja redke in omejene na posamične interakcije v institucijah, npr. zdravstvenega, pa tudi šolskega sistema. Pri tem velja še dodati, da intervjuvane osebe kot varnejše intersubjektivnosti mestoma pojmujejo že tiste odnose, v katerih so neposredne prakse misrekognicije odsotne, četudi slednje ne rezultira nujno v prisotnih praksah neposredne rekognicije. Pomen varnejših intersubjektivnosti v povezavi z upravljanjem z družbeno misrekognicijo nebinarnih akterk lahko obravnavamo predvsem v liniji konstituiranja alternativne, heretične samoumevnosti, rekonfiguriranega 'doksičnega', ki kot tako obstaja zgolj v mejah tovrstnih odnosov, navzven pa je kontinuirano ogroženo in destabilizirano z družbenim doksičnim ter njegovimi ortodoksičnimi protiudarci. S tega vidika akterke izpostavljajo občutke zaledja, podpore (varnejših intersubjektivnosti), ki deluje mobilizirajoče tudi v kontekstu razkrivanja, ter odsotnost občutka po legitimiziranju, 'zagovarjanju' in 'argumentiranju' lastnih nebinarnih identitet pred drugimi: ker slednje niso podvržene praksam misrekognicije, delegitimiziranju, preizpraševanju in podobnim praksam, pravzaprav izginevajo s tem, ko so inkorporirane kot samoumevni element življenja-kot-je. Skratka, če slednje spnemo z zgornjimi ugotovitvami o afektivni teži misrekognicij, ki se mestoma manifestira v samopatologizacijah in samodvomih, varnejše intersubjektivnosti in prakse rekognicije, ki so v njih prisotne, delujejo kot pomemben ojačevalec heretičnega ter rekonfiguriranja družbeno prevladujočih doksičnih shem percepcij in klasifikacij.

Na ozadju empiričnega materiala, katerih interpretacije v največji meri usmerja bourdiejevski konceptualni aparat, lahko zarišemo tudi rabo pričujočega aparata v smeri obravnavanja transgresij tega, 'kar naj bi bilo', oz. materializacije tega, 'kar naj ne bi bilo', slednje pa v

nadaljevanju obravnavamo tudi v relaciji s teoretsko podhranjenim konceptom razklanega habitusa oziroma njegovih destabilizacij. Tega smo se pravzaprav že lotevale med samim interpretiranjem podatkov v predhodnih poglavjih, na tem mestu tako poprejšnje nastavke in izpeljave na podlagi empiričnih podatkov zgolj združujemo. Če drži, da Bourdieu prepoznava možnost nepopolnega ujemanja habitusa in objektivnih pogojev, kar je vsekakor razvidno skozi njegove empirične kabilske in bearnske študije, ki jih, kot izpostavlja Wacquant (2016), pravzaprav utemeljuje na tovrstnih neskladnostih, velja tudi, da take neskladnosti primarno pojasnjuje z inertnostjo, rigidnostjo habitusa, ki ravno zaradi lastne inertnosti poraja neskladnost s spreminjajočimi se objektivnimi pogoji (Bourdieu in Wacquant, 1992), obenem pa pri tem izpostavlja tudi, da se habitus v interakcijah z okoljem kontinuirano spreminja in prilagaja na načine, ki njegovo strukturiranost predvsem utrjujejo, mestoma pa tudi modificirajo: »Habitus je trajen, ni pa večer!« (prav tam, str. 133; tudi Bourdieu, 2000). Pri tem kot potencialne modifikacij habitusa izpostavi »učinke določenih družbenih trajektorijev« (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 133, op. 86), ki jih na pričujočem mestu ne pojasnjuje podrobneje, in orodje socioanalize, ki akterki omogoči spoprijem z lastnimi dispozicijami, a domet katerega je – vsaj deloma – vnaprej določen s primarno strukturacijo habitusa in z objektivnimi pogoji, v katerih se akterka loteva tovrstne socioanalize.

Zamike dispozicij habitusa pa lahko mislimo tudi z druge perspektive: če se habitus in njegove dispozicije konstantno spreminjajo glede na nove izkušnje akterke in so kot take podvržene »permanentni reviziji« (Bourdieu, 2000, str. 161), potem se same dispozicije habitusa lahko zamikajo in modificirajo na načine, ki nižajo stopnjo skladnosti med habitusom in objektivnimi pogoji, skratka, modifikacije lahko mislimo ne le na 'strani' objektivnih struktur (kjer so spremembe objektivnih pogojev tiste, ki ob rigidnosti habitusa vzpostavljajo razmerje neskladnosti med objektivnimi pogoji in dispozicijami habitusa), temveč tudi na strani habitusa oz. dispozicij (kjer so spremembe subjektivnega habitusa skozi življenjski trajektorij in mnogotere, tudi nepričakovane izkušnje ter v njih utemeljeni zamiki shem (samo)percepcij in (samo)klasifikacij tisti, ki vzpostavljajo razmerje neskladnosti med dispozicijami habitusa in objektivnimi pogoji). Za samo razmerje med habitusom in objektivnimi pogoji Bourdieu zapiše, da se pravzaprav nahaja nekje na kontinuumu med »popolno skladnostjo in radikalnim razcepom« (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 130). Podobne modifikacije obravnava tudi sam v skici samosocioanalize (2008b), na primeru katere vidimo, da se dispozicije habitusa postopno zamikajo, a na način, ki ni totalen in ki zato ni več povsem domač ne v njegovem primarnem družbenem okolju (Bearn) – zaradi teže in neskladnosti s sekundarnimi

dispozicijami habitusa –, hkrati pa tudi (še) ne povsem domač v njegovem 'sekundarnem' okolju (akademski svet) – zaradi teže in neskladnosti s primarnimi dispozicijami, na katere se nalagajo in jih s težavami prekrivajo sekundarne dispozicije. Slednje sicer zagotovo sovпада vsaj z minimalnimi zamiki na ravni objektivnih struktur, v primeru njegove samosocioanalize vsaj s takšnim zamikom, ki omogoča realizacijo, čeravno redko, poprej skorajda nezamisljivega, tj. pojavnost t. i. *parvenus* (Bourdieu, 2000, str. 161), a ti postopni in subtilni, pa kljub temu nezanemarljivi zamiki prikrivajo to, kar v povezavi s spolom Bourdieu (2010b, str. 95) izpostavi kot »stalnice«. V kontekstu spola in seksualnosti lahko takšne zamike – kot izkazujejo empirični podatki – identificiramo na ozadju zgodovine gejevsko-lezbičnih, pa tudi širše zasnovanih seksualnih bojev ter feminističnih gibanj in politik ter njihovih presečišč in koalicij, na ozadju katerih se spekter možnih praks sicer razpira, a ob stalnici dominacije spolnega in seksualnega binarizma, ki pa ob pluralizaciji praks postaja preozek za osmišljanje razpona praks v povezavi s kategorijskimi obligacijami 'biti na določene načine'. Povedano drugače, če kategorije (spola, seksualnosti ipd.) obravnavamo kot konsolidirane prakse (Durkheim, 2013, str. 26), potem velja, da se s pluralizacijo praks, ki se izmikajo kategorijskim 'biti na *določen način*', (iz)terja predpostavka (bolj) neobligatornega, nezavezujočega 'biti na *različne načine*', ti načini pa se ravno zaradi neskladnosti praktičnih dimenzij z obstoječimi kategorijami (spola, seksualnosti) vzporedno osmišljajo tudi s pluralizacijo samih kategorij. Takšni praktični zamiki v primeru spola in seksualnosti tako trčijo ob stalnico – družbeno prevladujočega, doksičnega – spolnega in seksualnega binarizma.

Na ozadju njegove grobe konceptualizacije razklanega habitusa (Bourdieu, 2008b), ki ji sledijo in jo nadgrajujejo predvsem v polju študij družbene mobilnosti (predvsem mobilnosti navzgor, manj navzdol), ki jih podrobneje razdelujemo v teoretskem delu, pri nekaterih avtoricah zasledimo poskuse vzpostavljanja distinkcij med različnimi stopnjami poprej omenjenega kontinuuma skladnosti oziroma neskladnosti, tudi radikalnega razcepa, med habitusom in objektivnimi pogoji. Pri tem kot nam edini znani poskus tovrstne klasifikacije izpostavljamo delo Ingram in Abrahams (2016), ki smo ga v teoretskem delu že nekoliko modificirale. Če Bourdieu (2000, str. 160) prepozna, da habitus ni nujno prilagojen svoji situaciji, družbenemu času in da ni nujno koherenten, temveč zaznamovan z različnimi stopnjami integracije, ki jih spenja s »kristalizacijami« statusov, ki jih akterka zaseda in ki jih lahko razumemo tudi v liniji zgoraj obravnavanih obligacij, skušata Ingram in Abrahams (2016) njegove konceptualizacije, ki nihajo med nekoherentnostjo habitusa, njegovo destabilizacijo (Bourdieu, 2000) in razklanim habitusom (Bourdieu, 2008b), jasneje izpeljevati v »tipologiji motenj habitusa« (Ingram in

Abrahams, 2016, str. 147), ki jo navznoter preči primarna os distinkcije, tj. a) enosmerni, disjunktivni poskus stabilizacije habitusa ('zavrženi habitus', kjer so primarne dispozicije in sheme tiste, ki so zavržene, ter 'utrjeni' habitus, kjer so sekundarne dispozicije oziroma sheme oziroma pravila sekundarnega polja tista, ki so zavržena) in b) obojesmerni, konjunktivni poskus ('harmonizirani' habitus, kjer so primarne in sekundarne dispozicije združene na način, da omogočajo učinkovito navigiranje med enim in drugim okoljem, ter 'destabilizirani' habitus, kjer integracija enega in drugega ni možna). Kot izpostavljamo v teoretskem delu, same v pričujočem delu predpostavljamo destabilizacijo habitusa ne kot tip že 'motenega' habitusa, temveč kot ključni poteg habitualiziranih dispozicij, ki so na ozadju tega potega destabilizirane do te mere, da terjajo 'delo' asimiliranja in integriranja, ki kljub težnji habitusa po inertnosti ne steče povsem gladko in z enako samoumevnostjo, kot velja za tiste izkušnje, ki so v grobem del habitualiziranih anticipacij, utemeljenih v strukturah habitusa, že preživetih v preteklosti in živetih v sedanjosti ter kot takih anticipiranih tudi v prihodnosti.

Kot taka sama destabilizacija – kljub temu da predstavlja 'motnjo' (ki terja delo asimilacije in integracije) – ne pomeni nujno že motenega habitusa, saj se kljub destabilizirajočim izkušnjam, ki niso anticipirane, ker niso del habitualiziranega, slednje lahko učinkovito inkorporirajo v siceršnje primarne dispozicije; sama destabilizacija tako predstavlja predvsem pogoj 'motenega' habitusa, ni pa vsaka destabilizacija (skozi nepričakovano, še-ne-habitualizirano) že 'moteni' habitus. Ključna dimenzija, ki jo je ob takih destabilizirajočih izkušnjah treba imeti v mislih, je sam značaj primarnih dispozicij, saj je od njihove strukturiranosti odvisno, kakšne in katere izkušnje na habitus sploh delujejo destabilizirajoče. To je vidno tudi v primerih spolne in seksualne nebinarnosti, kjer je samoprepoznavanje kot spolno in seksualno nenormativne osebe<sup>200</sup> bolj afektivno obremenjeno (s sramom, strahom, tudi krivdo, samopatologizacijo) in kot tako tudi bolj oteženo predvsem pri tistih osebah, pri katerih na ozadju zgodovine praks discipliniranja, tudi z ozirom na izkušnje nasilja, ugotavljamo, da so bile deležne takšnih spodbud iz okolja, ki tendirajo k izgrajevanju bolj 'kristaliziranih', zamejenih dispozicij, ostreje zamejenega praktičnega čuta v povezi s pričakovanimi in zahtevanimi načini delanja spola in seksualnosti ('biti na določen način'). Če Bourdieu (2000, str. 161) opozarja, da se habitus bolj gladko ali oteženo spreminja in zamika glede na njegovo stopnjo fleksibilnosti in rigidnosti, lahko sklenemo, da so spolno in seksualno zaznamovane dispozicije na ozadju tovrstnih

---

<sup>200</sup> Na tem mestu uporabljamo izraz nenormativnosti, saj se akterke najpogosteje najprej prepoznavajo v bolj konvencionalnih oznakah (gej, lezbijka, premisleki o binarni transspolni identiteti), šele nato pa v spolni in/ali seksualni nebinarnosti.

formiranj zaznamovane tudi z večjo stopnjo rigidnosti, izhajajočo iz ostreje vzpostavljenih in izpostavljenih obligacij 'biti na določen način', ki pritiče pripisanim in predpostavljenim kategorijam, kar uokvirja sam proces samoprepoznavanja v tem, 'kar naj ne bi bilo'.

To smo v prejšnjih podpoglavjih poimenovala dimenzija »svobode od«, s čimer izpostavljamo, da so primarne strukture formirane tako, da od akterke v procesih samoprepoznavanja in 'življenja' tega, 'kar naj ne bi bilo', terjajo intenzivno delo integriranja primarnih shem percepcij in klasifikacij ter njunih vrednotnih dimenzij, zaznamovanih s cis- in heteronormativnostjo, ki so izraziteje rigidnega značaja, ter stabiliziranje tega, kar je s samoprepoznavanjem kot spolno in/ali seksualno nenormativne akterke destabilizirano, namreč utelešene sheme percepcij in klasifikacij z jasnimi obligacijami in afektivnimi sedimentacijami, ki so v samoprepoznavanju praktično presežene. Ob bok dimenziji 'svobode od' postavljamo dimenzijo 'svobode za': slednja izpričuje formiranost takšnih primarnih shem, v katerih se spolna in/ali seksualna nenormativnost akterke lahko integrira mimo destabilizirajočega učinka samoprepoznavanja in z njim povezanih praks, saj je strukturiranost habitusa, povedano bourdieujevsko, že formirana na ozadju fleksibilnosti, raztegnjenosti tega, 'kar naj bi bilo' in 'kar je lahko'. Ravno zaradi takšne raztegnjenosti samoprepoznavanje in z njim povezane prakse na utelešenost dispozicij ne delujejo na način destabilizirajočega potega, ki poraja motnje habitusa. Na ozadju empiričnih podatkov tako ugotavljamo, da je seksualna nenormativnost oziroma seksualna nebinarnost tista, ki je pogosteje in v večji meri že zaznamovana s takšno raztegnjenostjo oziroma razrahljanjem, čeprav samoprepoznavanje kot seksualno nebinarne akterke in s tem povezane prakse mestoma še vedno delujejo kot destabilizirajoči potegi habitusa in njegove strukturiranosti, a so ti v večji meri kratkotrajnejšega značaja.

Na drugi strani lahko za spolno nebinarnost sklenemo, da pogosteje deluje kot izrazitejša destabilizacija strukturiranosti habitusa, kar lahko deloma povežemo s tem, kar izpostavlja tudi Bourdieu (Bourdieu in Wacquant, 1992, str. 134), tj. da je spol v svojem binarnem, opozicionalnem značaju (moški – ženski spol) organiziran »ekstremno zgodaj« in da predstavlja eno izmed temeljnih paradigem dominacije (prav tam, str. 134, op. 88), same pa bi na tej točki poudarile še razliko v značaju formiranja med spolno in seksualno zaznamovanimi dispozicijami. Medtem ko je za spolno zaznamovane dispozicije značilno, da se formirajo od samega začetka življenjskega trajektorija, s tem ko je akterki pripisan določeni spol, in da se formira skozi raznolike prakse neposrednejšega, pa tudi subtilnejšega značaja, za seksualno zaznamovane dispozicije velja, da se pravzaprav v začetkih življenjskega trajektorija vsaj s strani primarnega družbenega okolja, tudi na ozadju deseksualiziranega otroštva, večinoma

formirajo primarno skozi tišino tega, kar je predpostavljeno, skozi molk oz. odsotnost česar koli drugega kot predpostavljene heteroseksualnosti: za spol tako velja, da se kot kategorija in kot obligacije utrjujejo skozi kontinuiranost disciplinirajočega razmejevanja znotraj spolnega binarizma, enega od drugega spola, medtem ko se seksualnost kot kategorija primarno in v zgodnejših življenjskih obdobjih utrjuje ne toliko skozi izrisovanje opozicionalnosti kategorij seksualnega binarizma, temveč skozi izrazito skrčen prostor samoumevnega, ki je prostor heteroseksualnega (oz. heteroseksualiziranega). Ob tem razloge za manj destabilizirajoče učinke seksualne nebinarnosti (v relaciji s subjektivnim habitusom) zagotovo lahko iščemo tudi v naslednjih elementih: a) od tega, da se seksualna nebinarnost (npr. biseksualnost) oziroma nasploh seksualna nenormativnost (vsaj) v primeru žensk lažje kot spolna nebinarnost inkorporira v obstoječo strukturiranost binarizma na ravni objektivnih pogojev, s tem ko se jo interpretira skozi prevladujoč moški pogled, ki instrumentalizira in eksploatira žensko seksualnost, tudi ko je slednja istospolnega značaja, skratka, zaradi značaja objektivnih pogojev, prepletenih s konstituiranjem spolnega binarizma in obligacij spola (npr. moška aktivna seksualnost, ženska pasivna seksualnost, prisvojena skozi moški pogled), je razpon možnega, 'še-sprejemljivega', četudi izhaja iz tovrstnih misrekognicij, širši, tovrstni nenormativnosti pa je vsaj prepoznana potencialnost obstoja, čeprav 'v imenu' in za užitek drugih (tj. moških); pa tudi v zgodovini lezbično-gejevskih bojev, ki so seksualno nenormativnost intenzivneje postavili na družbeno agendo, s tem pa tudi v vidnost, medtem ko se transspolna gibanja in nasploh javnejši diskurz o transspolnosti in transspolnih osebah intenzivneje vzpostavlja šele v zadnjih letih oziroma zadnjem desetletju.<sup>201</sup>

Zgoraj smo izpostavile destabilizacijo habitusa kot ključni poteg habitusa, ki pa še ne nujno predpostavlja njegove motenosti, kot slednje poimenujeta N. Ingram in J. Abrahams (2016). Za izpeljavo distinkcije med destabilizacijo habitusa, ki je lahko tudi kratkotrajnega značaja, njegovo restabilizacijo in izpeljavo destabilizacije v 'moteni' habitus, vključno z njegovim razkolom, je treba obravnavati kompleksen preplet dejavnikov, ki ga v nadaljevanju zagotovo ne obravnavamo v celoti, temveč na podlagi empiričnega materiala kvečjemu izrisujemo ključne elemente, ki se kažejo kot pomenljivi v primeru spolne in/ali seksualne nebinarnosti. V tem pogledu velja izpostaviti tiste dejavnike, ki jih zgoraj obravnavamo kot resurse oziroma podporne infrastrukture. Pomen slednjih lahko jasneje razgrnemo na primeru spolne

---

<sup>201</sup> V Sloveniji je bila prva LG(BTIQ+) organizacija, Društvo informacijski kulturni center Legebitra, ustanovljena leta 1998 (takrat še v obliki neformalne skupine), prva organizacija, ki pa se neposredno ukvarja in deluje v imenu ter za pravice in interese transspolnih oseb, Zavod Transfeministična Inicijativa TransAkcija, pa je bila ustanovljena leta 2015, torej s 17-letnim zamikom.



nebinarnosti, predvsem takrat, ko spolni nebinarnosti predhodi zgodovina premislekov o potencialni transspolni binarnosti (gl. primere Mladena, Jake, Metke, tudi Alexa in Izaka) v zgodnejših obdobjih življenjskega trajektorija, ki so poleg večje življenjske odvisnosti od pomembnih drugih, ki spolno nenormativno akterko na različne načine vpenjajo ali poskušajo vpenjati v obligacije ob rojstvu pripisanega spola, zaznamovana tudi s pomanjkljivim dostopom do resursov, s pomočjo katerih bi lastno občutenje spola, pripisanega ob rojstvu, lahko osmišljale na načine, ki presegajo siceršnje samopatologizacije, 'samomonstruizacije' ter prakse samokorigiranja in samodiscipliniranja. Pomen tovrstnih resursov lahko razgrnemo z zoperstavljanjem tovrstnih naracij naracijam tistih akterk, ki se preizpraševanja lastne spolne identitete in spolnega binarizma lotijo kasneje, največkrat že po vstopu v LGBTIQ+ skupnost, v katero neredko najprej vstopajo kot seksualno nenormativne osebe, z vstopom in praktičnim delovanjem znotraj LGBTIQ+ skupnosti pa si omogočijo tudi dostopnost resursov, na ozadju katerih se vzpostavljajo heretične sheme percepcij in klasifikacij, ki deloma zagotovo postopno zamikajo tudi njihove primarne sheme, četudi so slednje bolj rigidno formirane (gl. primere Oli, Jagode, Saše). Takšno postopno zamikanje habitualiziranih shem je tudi tisto, ki v pomembni meri vnaprej preprečuje intenzivnejše destabilizacije tudi v relaciji s spolno nebinarnostjo.

Namreč, kot nakazujemo že zgoraj, to, kar destabilizira habitus, ni vnaprej pogojeno s specifičnimi značilnostmi dogodka oziroma izkušnje, temveč predvsem z diskrepanco med primarnimi shemami, ki uokvirjajo pričakovano, zeleno, misljivo in dosegljivo, ter samo izkušnjo oziroma tem, kako se izkušnja lahko umesti v ta okvir. Povedano drugače, bolj kot partikularna izkušnja predstavlja nekaj izrazito neželenega, nedosegljivega ali celo poprej nemisljivega, težje se umešča v okvir primarnih shem, in večji je destabilizirajoči poteg, ki ga sama izkušnja implicira; upoštevajoč dejstvo, da se horizont misljivega, zelenega, dosegljivega konstituira z dispozicijami habitusa, velja, da je ta horizont ožje, jasneje in ostreje zamejen v primeru shem in dispozicij, ki so zaznamovane z izrazitejšo spolno in seksualno normativnostjo, s tem, 'kar naj bi bilo' in 'kar naj ne bi bilo' po osi spola in seksualnosti (vključno z medpresečnostjo z drugimi družbenimi kategorijami). Na tem ozadju lahko izrišemo pogoje, v katerih se destabilizacija habitusa izpelje v razkol habitusa, ki predstavlja takšno stanje habitusa, ki ga Bourdieu (2008b) opredeli kot stanje, v katerem integracija po značaju konfliktnih, celo kontradiktornih shem ni možna, zaradi česar v habitusu raznolike sheme percepcij in klasifikacij soobstajajo mimo njunih harmonizacij ter na ozadju tega izvajajo kontinuirane, ne pa nujno tudi konstantne potege praktičnega čuta v različne, konfliktno smeri,

ki se še posebej intenzivirajo ob eksternih pozivih, klicih k redu (tudi s praksami misrekognicije), saj slednje k življenju neposredno kličejo in obujajo rigidnejše primarne sheme, zakopane pod fleksibilnejše sekundarne oziroma naložene z njimi.<sup>202</sup> Obujanje slednjih je razvidno skozi afektivne sledove, ki jih ta obujanja puščajo in ki izdajajo akterkino ne le vpetost oziroma investiranost v sheme, ki jih ni sama izbrala, temveč tudi utelešenost slednjih, kar je še posebej opazno v primeru spolne oziroma telesne disforije. Kot ugotavljata tudi N. Ingram in J. Abrahams (2016), se akterka s to kontradiktornostjo (dispozicij, shem percepcij in klasifikacij), vpisano v telo, spoprijema na različne načine, pri čemer na ozadju empiričnih podatkov izpostavljam predvsem dva spoprijema radikalnejšega značaja, ki izhajata iz intenzivnosti diskrepance oziroma 'motenosti', celo razklanosti habitusa, tj. a) distanciranje od okolja, strukturiranega na takšen način, da akterka (tudi na ozadju zgodovine podobnih dejanj in izkušenj) utemeljeno pričakuje konstantnost in kontinuiranost pozivov k redu, ki nagovarjajo tudi njej lastne primarne sheme, pa tudi b) zapuščenje tega, kar se jim na ozadju primarnih shem (subjektivnega habitusa in strukturiranosti družbenega univerzuma) konstituira kot nemisljivo, nedosegljivo (gl. primer Alexa in njegove ženske zgodovine; v delu tudi Jake). Prvi tip spoprijema je blizu temu, kar N. Ingram in J. Abrahams (prav tam) poimenujeta zapuščeni habitus, čeprav v pričujočem delu zagovarjamo tezo, da habitusa pravzaprav ni mogoče zapustiti: zapustiti je mogoče le pogoje, ki ga pozivajo k realizaciji, kar navsezadnje izpostavlja tudi Bourdieu (2000).

Ravno zaradi tega, ker habitusa ni mogoče zapustiti, kar sicer ne izključuje njegovega zamikanja, tudi s pomočjo samoanalize (Bourdieu in Wacquant, 1992), primarne sheme v grobem ostajajo utelešene in kot vzmeti praktičnega čuta anticipirajo takšne pogoje aktualizacije, ki so podobni pogojem njihovega formiranja. Upoštevajoč doksični značaj binarnih spolnih in seksualnih shem percepcij in klasifikacij v družbenem univerzumu so pogoji aktualiziranja dispozicij habitusa v večini polj, družbenih prostorov in situacij zares takšnega značaja, da odsevajo temeljne karakteristike pogojev formiranja. Na ozadju te družbene vseprisotnosti spolnega in seksualnega binarizma bi lahko predpostavljale, da je razkol habitusa

---

<sup>202</sup> Kot izpostavi Wacquant (2014a, str. 5), sama produkcija praks oz. v tem primeru tovrstnih sprožanj primarnih shem habitusa ni vsebovana v habitusu samem, temveč v njegovi relaciji z okoljem, strukturiranim na način, ki poraja skladnost med pogoji formiranja in pogoji aktualiziranja primarnega habitusa. Skratka, sheme habitusa, formirane na partikularen način, potrebujejo partikularne pogoje, v katerih se aktualizirajo in realizirajo. S tega vidika so za destabilizacijo identitet, vključno z afektivnimi dimenzijami (sram, krivda, izdajstvo ipd.), še posebej pomenljiva tista družbena okolja, ki so izraziteje označena s spolno in seksualno binarnostjo, obenem pa tudi z akterkino afektivno investiranostjo; na ta način lahko uvidimo težo in razsežnost misrekognicij v intimnejših odnosih, vključno z družino izvora, ki z lastno strukturiranostjo pogojev od akterke – v imenu njenega preživetja – izterja popoln prelom.

nekaj, kar neizogibno zaznamuje celoten življenjski trajektorij akterke, a bi s tem spregledale potencial habitusa za modifikacije v relaciji z različnimi podpornimi infrastrukturami, predvsem njegovo tendenco k stabilizaciji, ki jo na tem mestu razlikujemo od inertnosti: če inertnost predpostavlja težnjo habitusa po povračanju v 'primarno stanje', k reproduciranju lastne strukturiranosti, potem s tendenco po stabilizaciji mislimo možnost in moč akterke, njenega subjektivnega in relacijskega habitusa po stabilizaciji kljub nekoherentnosti, konfliktnosti in še posebej kljub kontinuiranim pozivom k 'redu' (npr. s praksami misrekognicije), ki skušajo sprožati vzmeti primarnega habitusa.

V okviru tega potenciala stabilizacije destabiliziranega, tudi razklanega habitusa velja izpostaviti predvsem domet odnosov intimnejšega značaja, še posebej tistih, ki se formirajo znotraj LGBTIQ+ skupnosti. Slednje se najbolj jasno izrisuje na primeru Djurove in Izakove pripovedi: če bi njun habitus na ozadju obravnavanega in interpretiranega (gl. zgoraj) lahko označile kot razklan, zagotovo pa vsaj izraziteje destabiliziran, vidimo, da slednje ni trajnejša značilnost njunih subjektivnih habitusov, temveč kratkotrajna. Namreč, po njunem vstopanju v LGBTIQ+ skupnost, v prijateljske in intimnopartnerske odnose, v katerih že obstajajo heretične sheme percepcij in klasifikacij, ki v zamejenem okviru tovrstnih odnosov delujejo celo kot heretična samoumevnost, iz katerih izhajajo tudi prakse rekognicije in legitimizacije ne le nebinarnih identitet, temveč tudi same heretične di-vizije sveta, se sekundarne sheme percepcij in klasifikacij stabilizirajo do te mere, da zmorejo brez večjih težav odgovarjati na destabilizirajoče pozive družbenega univerzuma in njegovih binarnih shem, se jim upirati in jih konfrontirati. Poleg intimnejših odnosov oziroma odnosov v LGBTIQ+ skupnosti v splošnem velja izpostaviti še pomen virtualnih skupnosti, ki mestoma zmorejo že vnaprej zamejiti domet destabilizacije, s tem ko akterki omogočajo ne le dostop do heretične vednosti, temveč tudi do podpore in izkušenj legitimizacije te pripadnosti; na podoben način kot virtualne skupnosti pa deluje tudi institucionalizirana vednost, ki akterki, kot izpostavlja tudi Bourdieu (2000), daje na voljo orodja za t. i. sholastično reflektivnost, domet katere je predvsem v razčaranju naravnosti in samoumevnosti, skratka, v razkrivanju naravnega kot naturaliziranega, arbitrarnega. Pri tem velja izpostaviti, da tako LGBTIQ+ skupnost kot tudi virtualne skupnosti, virtualna družabna omrežja oziroma dostop do spletnih resursov pravzaprav delujejo kot tip praktične reflektivnosti na dva načina, ki se zgolj na prvi pogled zdita kontradiktorna. Namreč, obe 'podporni infrastrukturi', kot ugotavljamo v prejšnjih poglavjih, delujeta kot pomembna dejavnika destabiliziranja primarnih shem, o čemer pričajo pripovedi nekaterih intervjuvanih oseb, ki so v na primer LGBTIQ+ skupnost vstopile najprej in primarno kot seksualno

nenormativne osebe, ob spoznavanju in habitualiziranju heretične samoumevnosti pa so začele preizpraševati tudi prej nepreizpraševan spolni binarizem, in sicer tudi v relaciji z lastno spolno nebinarnostjo. Obenem pa obravnavane podporne infrastrukture, od institucionalizirane vednosti, ki spodbuja sholastično reflektivnost in z njo povezano sociosamoanalizo, do LGBTIQ+ skupnosti ter virtualnih omrežij in skupnosti, ki spodbujajo praktično reflektivnost, delujejo tudi kot dejavniki restabilizacije zdaj rekonfiguriranega in poprej destabiliziranega habitusa. Skratka, takšne podporne infrastrukture delujejo tako v smislu potenciala destabilizacije doksičnega kot tudi v smislu re-stabilizacije heretičnega.

Če slednje strnemo in spnemo z bourdiejevskim aparatom, lahko sklenemo, da kot pomenljiv dejavnik zamikanja habitusa in mikrosprememb na ravni vsakdanjega življenja deluje predvsem heterogenost, »raznolikost pogojev in z njo povezana raznolikost habitusov« (Bourdieu, 2000, str. 160), ki jo akterke iščejo, najdejo in do nje dostopajo tako v njeni materializirani kot tudi virtualni različici. Ugotavljamo, da prevlada načela homofilije, ki ga navsezadnje zaznavamo tudi v pripovedih intervjuvanih oseb, v njihovih tendencah po formiranju takšnih odnosov intimnejšega značaja, ki legitimizirajo heretičnost, jo ne le krepijo, temveč tudi ohranjajo pri življenju, ne pomeni nujno in zgolj le dejavnika in pogoja gladkosti reproduciranja dokse, obstoječih razmerij moči in družbenih usod, oblikovanih na družbeni poziciji akterke, kot jo obravnava Bourdieu (1985), ne pa tudi na njej zapečatenih, temveč predstavlja tudi pogoj in dejavnik preseganja usodnosti družbenih pozicij, preseganja tega, 'kar naj bi bilo', oziroma pogoj in dejavnik konstituiranja in krepiteve tega, 'kar naj ne bi bilo', in sicer z namenom njegove rekonfiguracije v alternativno 'to je lahko'.

## 10 ZAKLJUČEK

Za kvirovske teoretizacije, ki jih v prvem delu razgrinjamo s pomočjo del J. Butler, se zdi, da transgresije in subverzije spolnega in seksualnega reda obravnavajo skorajda kot samoumevne, s tem ko jih vpišejo v družbeni red in značaj njegove prisilne citatnosti, prisilnega ponavljanja, ki je venomer že ponavljanje z napako. Pri tem – tudi na ozadju disciplinarnih zamejevanj družboslovja in humanistike – zaznavamo manko družbene obteženosti v pristopanju in obravnavanju tovrstnih transgresij, subverzij, skratka, nenormativnih praks, ki presegajo družbena pričakovanja in predpostavljajna ter se od njih oddaljujejo. Za slednje se tako zdi, da jih akterka – kljub trkom z družbenim redom, ki jih tovrstne prakse porajajo – udejanja z relativno lahkoto. Povedano drugače, družbena sankcioniranja, ki in če so prepoznana v okviru kvirovskih teoretizacij, so prevladujoče eksternalizirana na način, ki nakazuje na razločenost hetero- in cisnormativnosti od akterke, kot da je tip strukturiranosti lasten samo družbenemu redu in ki je sami transgresivni akterki pravzaprav 'tuj', predvsem pa zunanji. V tem oziru kvirovskim teoretizacijam lahko očitamo tip družbene razteženosti, ki s težavo misli internaliziranost objektivnih pogojev, v katerih akterka živi in ki jih z lastnim, tudi heretičnim delovanjem delno tudi presega. Ravno na ozadju takšne odcepljenosti kvirovskih teoretizacij od objektivnih pogojev in z njimi konstituirane materialnosti vsakdanjega življenja so kvirovski pristopi v grobem – in kot se izkazuje v delih J. Butler – potrebni t. i. socioloških korekcij, ki v obravnavanje spolne in seksualne nenormativnosti vnašajo težo družbeno pripisanih in predpostavljenih, pa tudi doksičnih in institucionaliziranih kategorizacij, težo shem percepcij in klasifikacij, katerih zamikov ne gre misliti (zgolj) kot inherentnih sami strukturiranosti in relacijskosti kategorij, temveč (tudi) kot praktična delovanja akterke v vsakdanjem življenju.

Ko te prakse premestimo z ravni abstraktnih teoretiziranj ali interpretiranj v okviru literarnih del na raven vsakdanjega življenja, jih lahko obravnavamo vzporedno s prisilnostjo družbenih kategorij, ki se jim ne gre izogniti z enkratnim aktom samoidentifikacije, ter njihovimi manifestacijami skozi sankcioniranja, nasilja in misrekognicije. Skratka, premestitev na raven vsakdanjega življenja nam omogoči vpogled v to, kaj pomeni živeti v pogojih, ki jih akterka ni izbrala sama, in to ne le v relaciji z objektivnimi pogoji kot takimi in njihovimi realizacijami na ravni vsakdanjega življenja, temveč tudi v relaciji z objektivnimi pogoji, kot so utelešeni in sedimentirani v akterkah samih. V tem oziru prepoznavamo domet bourdieujevskega konceptualnega aparata, ki omogoča v kvirovskih teoretizacijah sicer prevladujoče odsotno

obtežitev življenja spolne in seksualne nenormativnosti, ki jo v pričujočem delu obravnavamo skozi raznolike pojavnosti spolne in seksualne nebinarnosti. Na njihovem ozadju – zagotovo ne celostno – izrisujemo tako zamejenosti in trke z družbeno omejenim in reguliranim spolnim in seksualnim imaginarijem, ki je kot tak tudi utelešen in habitualiziran, pa tudi premike in zamike, ki to zamejenost raztegujejo, širijo in prebijajo. Slednje obravnavamo predvsem s pomočjo konceptov dokse, shem percepcij in klasifikacij ter destabiliziranega in razklanega habitusa.

Na ozadju empiričnih podatkov smo skušale izrisati nekatere temeljne značilnosti destabiliziranega in razklanega habitusa ter distinkcij med njima, pri čemer pa velja izpostaviti tudi omejen domet pričujoče raziskave, in sicer tako v relaciji z obravnavanjem spolne in seksualne nebinarnosti kot tudi v relaciji s konceptoma destabiliziranega in razklanega habitusa. Namreč, 1) v povezavi z obravnavanjem spolne in seksualne nebinarnosti velja izpostaviti omejen vzorec 23 intervjuvanih oseb, ki nam kljub dvodelni strukturiranosti intervjujev ter kopici empiričnega materiala ne omogoča poglobljenega obravnavanja in izrisovanja distinkcij v relaciji s tem, kar smo poimenovali 'svoboda za' in 'svoboda od' glede na distinktivne sheme percepcij in klasifikacij, ki jih porajajo (vključno s samopercepcijami in prostori možnega, dosegljivega, še posebej ob upoštevanju prevladujočih shem reprezentacij individualne akterke kot pravzaprav družbeno razbremenjene in avtonomne); za to bi namreč potrebovale tudi pomoč drugih metod kvalitativnega raziskovanja, pri čemer se kot še posebej učinkovita kaže predvsem biografska metoda (Rener, 2018), s katero lahko pridobimo relevanten vpogled v partikularnosti subjektivnih trajektorij tako intra- kot tudi intergeneracijsko, pa tudi metode bolj kvantitativnega značaja, ki bi nam ob konceptualizaciji pripadnosti družbenoekonomskemu razredu in njenih indikatorjev omogočila izrisovanje medpresečnih linij v smislu dostopnosti do resursov, ki jih lahko mislimo tudi kot raznolike oblike kapitalov, predvsem kulturnega in socialnega; 2) v povezavi s konceptoma destabiliziranega in razklanega habitusa velja izpostaviti, da se v raziskavi osredotočamo na pojavnosti spolne in seksualne nebinarnosti, ki destabilizacijo in razklani habitus uokvirjajo v partikularne parametre: za raziskovanje in poglobljanje poznavanja širših zakonitosti enega in drugega značaja habitusa bi veljalo podobne raziskave s fokusom na družbeni poziciji in subjektivnih trajektorijih oziroma zgodovini pozicioniranj z ozirom na habitualiziranosti in njihove zamike opraviti tudi na primeru drugih družbenih skupin, skratka, treba bi bilo razširiti polje apliciranj koncepta razklanega habitusa izven študij družbene mobilnosti, pa tudi izven študij spolne in seksualne nenormativnosti ter na ozadju v tem pogledu raznolikih obravnav sam koncept destabiliziranega in razklanega habitusa jasneje operacionalizirati, pri tem pa kot še posebej pomenljive in potencialno

učinkovite izpostavljam obravnave trajektorijev subjektivnih habitusov ter njihovih partikularnosti.

Upoštevajoč dejstvo, da gre za prvo raziskavo kvalitativnega značaja v slovenskem prostoru, ki se neposredno osredotoča na spolno nebinarnost, velja ta poskus misliti kot enega izmed prvih korakov k poglobljenemu razumevanju pojavnosti tako spolne kot tudi seksualne nebinarnosti ter vsakdanjega življenja spolno in seksualno nebinarnih akterk. Ravno zaradi manka podobnih raziskav v slovenskem prostoru, pa tudi v tujini, je prispevek pričujoče raziskave omejen na izrisovanje ključnih dimenzij vsakdanjega življenja nebinarnih akterk, ki se v skladu z raziskovalnim namenom osredotočajo predvsem na opomenjanje identitet, identitetne trajektorije ter izkušnje rekognicije in misrekognicije v povezavi z (ne)varnejšimi intersubjektivnostmi, v prihodnje pa bi posebno pozornost zagotovo veljajo nameniti še tistim dimenzijam, ki jih v pričujočem delu zaradi usmerjenosti raziskovalnih vprašanj obravnavamo posredno in sekundarno, tj. procesom in izkušnjam z razkrivanjem, vprašanju pravnega priznanja spola in medikalizacije oz. demedikalizacije, vprašanju zdravstvenih neenakosti, ki so razvidne skozi večjo pojavnost težav z mentalnim zdravjem med seksualno nebinarnimi (bolj specifično, med biseksualnimi osebami) in transspolnimi osebami (gl. npr. Clements-Nolle, Marx in Katz, 2006; James in druge, 2016; Katz-Wise, Mereish in Woulfe, 2017; Stanton, Ali in Chaudhuri, 2017), ter vprašanju nasilja – še posebej spolnega – ki so mu v večji meri izpostavljene tako biseksualne kot tudi transspolne osebe (gl. npr. James in druge, 2016; Johnson in Grove, 2017).

V povezavi s samim konceptualnim aparatom, uporabljenim v pričujoči nalogi, naj ob pregledu zgoraj omenjenih omejitev dela še dodamo: četudi se Bourdieuju in njegovemu aparatu neredko očita deterministični značaj, na kar sam (2014, str. 167) odgovarja, da »nikoli ne moremo biti pretirane v boju proti doksi«, še posebej ne takrat, ko prevladuje govor o »mutacijah sistema« – govor, ki prekriva in zakriva razsežnost njegove reprodukcije – v njegovem konceptualnem aparatu uziramo predvsem dvoje: a) to, kar izpostavlja že sam, tj. pomen teoretiziranja in obravnavanja teže dokse, družbenih kategorizacij, ter b) to, kar sicer nastavlja že sam, a tega v veliki meri in ravno na ozadju prej zapisanega odgovora na kritike determinizma ne razpeljuje, namreč uporabnost njegovega konceptualnega aparata tudi v kontekstu obravnavanja heretičnosti na ravni vsakdanjega življenja. Kot ugotavljamo na podlagi empiričnih podatkov, pri konstituiranju in ohranjanju heretičnosti pri življenju pomembno vlogo odigrata skupnosti oziroma odnosi, vezi intimnejšega značaja, ki konstituirajo same razpoke v družbenih strukturah, ter jih s praksami rekognicije, legitimizacije in podpore tudi širijo. Kot take jih lahko

poimenujemo in mislimo kot »obljubljajoče prostore« vsakdanjih utopij (Cooper, 2014, str. 11), ki v praksi živijo to, česar na ravni družbenega reda in njegove strukturiranosti še ni moč zaslediti ali pa postaja zasledljivo ravno zaradi v praksi že živetih utopij in realizirajočega potenciala njihovih obljub. Kljub pomenu in moči tovrstnih prostorov pa zamikanja družbenega reda in rekonfiguriranja doksičnega ne gre prelagati zgolj nanje, temveč velja zamike krepiti tudi na ravni kolektivnega, institucionaliziranega in državnega, ki z reprodukcijo in kreiranjem pravnega reda kreira in poraja tudi impozicije forme, kategorij in njihovih razmerij (Bourdieu, 2014). Na podlagi empiričnih podatkov lahko sklenemo, da so tovrstne vezi, odnosi pravzaprav ključne podporne infrastrukture, katerih pomen se jasno izriše še posebej takrat, ko te intersubjektivnosti umanjajo oziroma so odsotne. Izkazuje se, da je brez njih življenje spolno in seksualno nebinarnih oseb zares življenje, ki ga ni le težje *živeti*, temveč je tudi težje *preživljivo*; oziroma obratno, s temi intersubjektivnostmi je življenje, ki s heretičnostjo predstavlja izzive doksi, vsaj omogočeno, če že ne olajšano. Te intersubjektivnosti so tako ključni dejavnik destabilizacije dokse ter izrisujejo potencial heretičnih zamikov dokse in (re)doksifikacij slednjih; skratka, z njimi se porajajo in krepijo življenja, ki predstavljajo samoumevnost v nastajanju.



## 11 VIRI

1. Aarseth, H. (2016). Eros in the field? Bourdieu's double account of socialized desire. *The Sociological Review*, 64(1), 93–109. doi: 10.1111/1467–954X.12348
2. Adam, B. D. in Green, A. I. (2014). Circuits and the social organization of sexual fields. V A. I. Green (ur.), *Sexual fields: Toward a sociology of collective sexual life* (str. 123–142). Chicago: The University Of Chicago Press.
3. Ahmed, S. (1999a). »She'll wake up one of those days and find she's turned into a nigger«: Passing through hybridity. *Theory, Culture and Society*, 16(2), 87–106. doi: 10.1177/02632769922050566
4. Ahmed, S. (1999b). Home and away: Narratives of migration and enstrangement. *International Journal of Cultural Studies*, 2(3), 329–347. doi: 10.1177/136787799900200303
5. Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied thers in post-coloniality*. London in New York: Routledge.
6. Ahmed, S. (2002). This other and other others. *Economy and Society*, 31(4), str. 558–572. doi: 10.1080/03085140022000020689
7. Ahmed, S. (2004). Affective economies. *Social Text*, 22(2), str. 117–139. Dostopno prek [http://cr.middlebury.edu/amlit\\_civ/allen/2012%20backup/scholarship/affect%20theory/22.2ahmed.pdf](http://cr.middlebury.edu/amlit_civ/allen/2012%20backup/scholarship/affect%20theory/22.2ahmed.pdf)
8. Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Durham: Duke University Press.
9. Ahmed, S. (2010). Happy objects. V M. Gregg in G. J. Seigworth (ur.), *The affect theory reader* (str. 29–51). Durham: Duke University Press.
10. Ahmed, S. (2012). *On being included: Racism and diversity in institutional life*. Durham: Duke University Press.
11. Ahmed, S. (2014a). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
12. Ahmed, S. (2014b). *Willful subjects*. Durham and London: Duke University Press.
13. Ahmed, S. (2016). An affinity of hammers. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 3(1–2), 22–34. doi: 10.1215/23289252-3334151
14. Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life*. Durham in London: Duke University Press.
15. Ahmed, S. in Stacey, J. (2001). Introduction: Dermographies. V S. Ahmed in J. Stacey (ur.), *Thinking through the skin* (str. 1–17). London: Routledge.
16. Alcoff, L. (2006). *Visible identities: Race, gender and the self*. Oxford: Oxford University Press.

17. Alcoff, L. (2012). Gender and reproduction. V S. Gonzalez-Arnall, J. Jagger in K. Lennon (ur.), *Embodied selves* (str. 12–28). New York: Palgrave MacMillan.
18. Alexander, J. (1994). *Fin de Siècle social theory: Relativism, reduction and the problem of reason*. London: Verso.
19. Allen, A. (2007). *The politics of ourselves: Power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*. New York: Columbia University Press.
20. Allen, A. (2010). Recognizing domination: recognition and power in Honneth's critical theory. *Journal of Power*, 3(1), 21–31. doi:10.1080/17540291003630338
21. Atkinson, W. (2015). Putting habitus back in its place? Reflections on the 'Homines in extremis' debate. *Body and Society*, 21(4), 103–116. doi: 10.1177/1357034X15590486
22. Atkinson, W. (2016). *Beyond Bourdieu*. Cambridge: Polity Press.
23. Banks, M. (2007). *Using visual data in qualitative research*. London: Sage Publication Ltd.
24. Barker, J. (2016). A habitus of instability: Youth homelessness and instability. *Journal of Youth Studies*, 19(5), 665–683. doi: 10.1080/13676261.2015.1098772
25. Barker, M., Richards, C. in Bowes-Catton, H. (2009). »All the world is queer save thee and ME...«: Defining queer and bi at a Critical sexology seminar. *Journal of Bisexuality*, 9(3–4), 363–379. doi:10.1080/15299710903316638
26. Barker, M., Richards, C., Jones, R., Bowes-Catton, H., Plowman, T., Yockney, J. in Morgan, M. (15. februar 2012). *The Bisexual Index*. Dostopno prek The Bisexuality Report: Bisexual inclusion in LGBT equality and diversity: <http://www.bisexualindex.org.uk/index.php/TheBisexualityReport>
27. Basaure, M. (2011). The grammar of an ambivalence: On the legacy of Pierre Bourdieu in the critical theory of Axel Honneth. V S. Susen in B. S. Turner (ur.), *On the legacy of Pierre Bourdieu: Critical essays* (str. 203–222). London: Anthem Press.
28. Bauer, R. (2014). *Queer BDSM intimacies: Critical consent and pushing boundaries*. London: Palgrave Macmillan.
29. Bauman, Z. (1996). 'From pilgrim to tourist' - or a short history of identity. V S. Hall in P. du Gay (ur.), *Questions of cultural identity* (str. 18–36). London: Sage Publications.
30. Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
31. Bauman, Z. (2001). *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
32. Bauman, Z. in Vecchi, B. (2008). *Identiteta: Pogovori z Benedettom Vecchijem*. Ljubljana: Založba /\*cf.
33. Beemyn, G. (2015). Coloring outside the lines of gender and sexuality: The struggle of nonbinary students to be recognized. *The Educational Forum*, 79(4), 359–361. doi:10.1080/00131725.2015.1069518

34. Beemyn, G., in Rankin, S. (2011). *The lives of transgender people*. New York: Columbia University Press.
35. Bell, D. in Binnie, J. (2000). *The sexual citizenship: Queer politics and beyond*. Cambridge: Polity Press.
36. Ben-Moshe, L., Nocella II, A. J. in Withers, A. (2012). Queer crippling anarchism: Intersections and reflections on anarchism, queer-ness, and dis-ability. V C. Daring, J. Rogue, D. Shannon in A. Volcano (ur.), *Queering anarchism: Essays on gender, power, and desire* (str. 207–220). Edinburgh: AK Press.
37. Berg, B. L. (2001). *Qualitative research methods for the social sciences*. Needham Heights: A Pearson Education Company.
38. Berlant, L. (1999). The subject of true feeling: Pain, privacy, and politics. V A. Sarat in T. R. Kearns (ur.), *Cultural pluralism, identity politics, and the law* (str. 49–84). Michigan: The University of Michigan Press.
39. Bettcher, T. M. (2012). Full-frontal morality: The naked truth about gender. *Hypatia*, 27(2), 319–337. doi:10.1111/j.1527-2001.2011.01184.x
40. Bettcher, T. M. (2014a). Trapped in the wrong theory: Rethinking trans oppression and resistance. *Signs*, 39(2), 383–406. doi:10.1086/673088
41. Bettcher, T. M. (2014b). When selves have sex - what the phenomenology of trans sexuality can teach us about sexual orientation. *Journal of Homosexuality*, 61(5), 605–620. doi:10.1080/00918369.2014.865472
42. Blatterer, H. (2015). *Everyday friendships: Intimacy as freedom in a complex world*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
43. Blatterer, H. (2016). Intimacy as freedom: Friendship, gender and everyday life. *Thesis Eleven*, 132(1), 62–76. doi:10.1177/0725513615619503
44. Blau, P. M. (1956). Social mobility and interpersonal relations. *American Sociological Review*, 21(3), 290–295. doi: 10.2307/2089282
45. Bornstein, K. (1995). *Gender outlaw: On men, women, and the rest of us*. New York: Routledge.
46. Bottero, W. (2005). *Stratification: Social division and inequality*. Oxon: Routledge.
47. Bottero, W. (2009). Relationality and social interaction. *The British Journal of Sociology*, 60(2), 399–420. doi: 10.1111/j.1468-4446.2009.01236.x
48. Bottero, W. (2010). Intersubjectivity and Bourdieusian approaches to 'identity'. *Cultural Sociology*, 4(1), 3–22. doi: 10.1177/1749975509356750
49. Bottero, W. in Crossley, N. (2011). Worlds, fields and networks: Becker, Bourdieu and the structures of social relations. *Cultural Sociology*, 5(1), 99–119. doi: 10.1177/1749975510389726

50. Bourdieu, P. (1981). Men and machines. V K. Knorr-Cetina in A. V. Cicourel (ur.), *Advances in social theory and methodology: Toward an integration of micro- and macro-sociologies* (str. 304–317). Oxon and New York: Routledge.
51. Bourdieu, P. (1985). The social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, 14(6), 723–744. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/657373>
52. Bourdieu, P. (1988). Vive la Crise!: For Heterodoxy in Social Science. *Theory and Society*, 17(5), 773–787. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/657639>
53. Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14–25. doi: 10.2307/202060
54. Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Cambridge: Polity Press.
55. Bourdieu, P. (1996a). On the family as a realized category. *Theory, Culture and Society*, 13(3), 19–26. doi: 10.1177/026327696013003002
56. Bourdieu, P. (1996b). *The rules of art: Genesis and structure of the literary field*. Stanford: Polity Press.
57. Bourdieu, P. (1998). *Acts of resistance: Against the new myths of our time*. Cambridge: Polity Press.
58. Bourdieu, P. (2000). *Pascalian meditations*. Stanford: Stanford University Press.
59. Bourdieu, P. (2002). *Praktični čut*. Ljubljana: Studia humanitatis.
60. Bourdieu, P. (2003). *Sociologija kot politika*. Ljubljana: Založba /\*cf.
61. Bourdieu, P. (2005). Belief and the body. V M. Fraser in M. Greco (ur.), *The body: A reader* (str. 87–91). Oxon: Routledge.
62. Bourdieu, P. (2008a). *Political interventions*. (F. Poupeau in T. Discepolo, ur.) London: Verso Books.
63. Bourdieu, P. (2008b). *Sketch for a self-analysis*. Chicago: The University of Chicago Press.
64. Bourdieu, P. (2008). *The bachelors' ball*. Cambridge: Polity Press.
65. Bourdieu, P. (2010a). *Distinction*. Oxon: Routledge.
66. Bourdieu, P. (2010b). *Moška dominacija*. Ljubljana: Založba Sophia.
67. Bourdieu, P. (2013). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
68. Bourdieu, P. (2014). *On the state: Lectures at Collège de France*. Cambridge: Polity Press.
69. Bourdieu, P. (2018). *Classification struggles: General sociology, volume 1, Lectures at the Collège de France, 1981–1982*. Cambridge: Polity Press.
70. Bourdieu, P. in Eagleton, T. (1994). Doxa and common life: An interview. V S. Žižek (ur.), *Mapping ideology* (str. 265–277). London: Verso.

71. Bourdieu, P. in Wacquant, L. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. Cambridge: Polity Press.
72. Bourdieu, P. in Wacquant, L. (2006). Govorica, spol in simbolno nasilje. V P. Bourdieu in L. Wacquant, *Načela za reflektivno družbeno znanost in kritično preučevanje simbolnih dominacij* (str. 87–124). Koper: Založba Annales.
73. Bourdieu, P., Accardo, A. in Balazs, G. (1999). *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford: Stanford University Press.
74. Bracke, S. (2016). Bouncing back: Vulnerability and resistance in times of resilience. V J. Butler, Z. Gambetti in L. Sabsay (ur.), *Vulnerability in resistance* (str. 52–75). Durham in London: Duke University Press.
75. Brečko, B. N. (2005). Istospolno usmerjeni: metodologija raziskovanja skritih populacij. *Družboslovne razprave*, 49/50(XXI), 107–118. Dostopno prek <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr49-50Brecko.PDF>
76. Brown, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
77. Browne, K. (2010). Queer quantification or queer(y)ing quantification: Creating lesbian, gay, bisexual or heterosexual citizens through governmental social research. V K. Browne in C. J. Nash (ur.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (str. 231–249). Oxon: Ashgate Publishing.
78. Browne, K. in Nash, J. C. (2010). Queer methods and methodologies: An introduction. V K. Browne in J. C. Nash (ur.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (str. 1–23). New York: Routledge.
79. Brubaker, R. (1985). Rethinking classical theory: The sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society*, 14(6), 745–775. Dostopno prek <http://www.jstor.org/stable/657374>
80. Brubaker, R. in Cooper, F. (2000). »Beyond identity«. *Theory and Society*, 29(1), 1–47. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/3108478>
81. Budgeon, S. (2006). Friendship and formations of sociality in late modernity: The challenge of 'post traditional intimacy'. *Sociological Research Online*, 11(3), 1–11. doi: 10.5153/sro.1248
82. Burkitt, I. (1998). Sexuality and gender identity: From a discursive to a relational analysis. *The Sociological Review*, 46(3), 483–504. doi:10.1111/1467-954X.00128
83. Butler. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
84. Butler, J. (1993). Critically queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(1), 17–32. doi: 10.1215/10642684-1-1-17

85. Butler, J. (1996). Burning acts: Injurious speech. *The University of Chicago Law School Roundtable*, 3(1), 199–221. Dostopno prek <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1382&context=roundtable>
86. Butler, J. (1997a). *Excitable speech: A politics of the performative*. New York: Routledge.
87. Butler, J. (1997b). *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press.
88. Butler, J. (1998). Merely cultural. *New Left Review*, 227(1), 33–44. Dostopno prek <https://newleftreview.org/issues/I227/articles/judith-butler-merely-cultural>
89. Butler, J. (1999). Performativity's social magic. V R. Shusterman (ur.), *Bourdieu: A critical reader* (str. 113–128). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
90. Butler, J. (2000). Longing for recognition: Commentary on the work of Jessica Benjamin. *Studies in Gender and Sexuality*, 3(1), 271–290. doi: 10.1080/15240650109349159
91. Butler, J. (2001). *Težave s spolom: Feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana: ŠKUC.
92. Butler, J. (2002). Is kinship always already heterosexual? *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13(1), 14–44. doi: 10.1215/10407391-13-1-14
93. Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York: Routledge.
94. Butler, J. (2005). *Giving account of oneself*. New York: Fordham University Press.
95. Butler, J. (2011). *Bodies that matter: On the discursive limits of »sex«*. New York: Routledge.
96. Butler, J. (2012). Can one lead a good life in a bad life? Adorno Prize Lecture. *Radical Philosophy*, 176(9), 9–18. Dostopno prek [https://www.researchgate.net/publication/291166032\\_Can\\_one\\_lead\\_a\\_good\\_life\\_in\\_a\\_bad\\_life\\_Adorno\\_Prize\\_Lecture](https://www.researchgate.net/publication/291166032_Can_one_lead_a_good_life_in_a_bad_life_Adorno_Prize_Lecture)
97. Butler, J. (2015). *Senses of the subject*. New York: Fordham University Press.
98. Calhoun, C. (2013). Pierre Bourdieu, the centrality of the social, and the possibility of politics. *LSE Research Online*, 1–27. Dostopno prek [http://eprints.lse.ac.uk/48814/1/Calhoun\\_Pierre\\_Bourdieu\\_Centrality\\_2002.pdf](http://eprints.lse.ac.uk/48814/1/Calhoun_Pierre_Bourdieu_Centrality_2002.pdf)
99. Cashore, C. in Tuason, G. T. (2009). Negotiating the binary: Identity and social justice for bisexual and transgender individuals. *Journal of Gay and Lesbian Social Services*, 21(4), 374–401. doi:10.1080/10538720802498405
100. Cavalcante, A. (2016). »I did it all online«: Transgender identity and the management of everyday life. *Critical Studies in Media Communication*, 33(1), 109–122. doi:10.1080/15295036.2015.1129065
101. Chambers, D. (2006). *New social ties: Contemporary connections in a fragmented society*. Hampshire: Palgrave Macmillan UK.

102. Chambers, S. A. (2007). 'Sex' and the problem of the body: Reconstructing Judith Butler's theory of sex/gender. *Body and Society*, 13(4), 47–75. doi: 10.1177/ 1357034X07085537
103. Christodoulou, M. in Spyridakis, M. (2017). Upwardly mobile working-class adolescents: A biographical approach on habitus dislocation. *Cambridge Journal of Education*, 47(3), 315–335. doi:10.1080/0305764X.2016.1161729
104. Clements-Nolle, K., Marx, R. in Katz, M. (2006). Attempted suicide among transgender persons. *Journal of Homosexuality*, 51(3), 53–69. doi: 10.1300/ J082v51n03\_04
105. Connell, R. (2012). *Moškosti*. Ljubljana: Krtina.
106. Coole, D. (2005). Rethinking agency: A phenomenological approach to embodiment and agentic capacities. *Political Studies* 53(1), 124–142. doi: 10.1111/j.1467-9248.2005.00520.x
107. Cooper, D. (2014). *Everyday utopias: The conceptual life of promising spaces*. Durham; London: Duke University Press.
108. Cortois, L. (2017). The myth of individualism: From individualisation to a cultural sociology of individualism. *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 4(4), 407–429. doi:10.1080/23254823.2017.1334568
109. Costa, R. L. (2006). The logic of practices in Pierre Bourdieu. *Current Sociology*, 54(6), 873–895. doi: 10.1177/0011392106068456
110. Coston, B. M. (2017). Power and inequality: Intimate partner violence against bisexual and non-monosexual women in the United States. *Journal of Interpersonal Violence*, 1–25. Predobjava na spletu. doi: 10.1177/0886260517726415
111. Couldry, N. (2005). The individual point of view: Learning from Bourdieu's 'The weight of the world'. *Cultural Studies & Critical Methodologies*, 5(3), 354–371. doi: 10.1177/1532708604268221
112. Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 8(1), 139–167. Dostopno prek <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
113. Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. doi: 10.2307/1229039
114. Crossley, N. (1996). *Intersubjectivity: The fabric of social becoming*. London: Sage Publications Ltd.
115. Crossley, N. (2001). *The social body: Habit, identity and desire*. London: Sage Publications Ltd.
116. Crossley, N. (2003). From reproduction to transformation: Social movement fields and the radical habitus. *Theory, Culture and Society*, 20(6), 43–68. doi: 10.1177/0263276403206003

117. Crossley, N. (2014). Embodied actors, sociability and limits of reflexivity. *Body and Society*, 20(2), 106–112. doi: 10.1177/1357034X14524454
118. Crossley, N. in Bottero, W. (2014). Beyond Bourdieu: A reply to Emmet Fox. *Cultural Sociology*, 8(2), 197–203. doi:10.1177/1749975513507241
119. Daring, C. D., Rogue, J., Shannon, D. in Volcano, A. (2012). *Queering anarchism: Essays on gender, power and desire*. Edinburgh: AK Press.
120. Davidson, S. (2016). Gender inequality: Nonbinary transgender people in the workplace. *Cogent Social Sciences*, 2, 1–12. doi:10.1080/23311886.2016.1236511
121. Deer, C. (2008). Doxa. V M. Grenfell (ur.), *Pierre Bourdieu: Key concepts* (str. 119–130). Durham: Acumen Publishing Limited.
122. Detamore, M. (2010). Queer(y)ing the ethics of research methods: Toward a politics of intimacy in researcher/researched relations. V K. Browne in C. J. Nash (ur.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (str. 167–182). Farnham: Ashgate Publishing Limited.
123. Devere, H., & Smith, G. M. (2010). Friendship and politics. *Political Studies*, 8(3), 341–356. doi:j.1478-9302.2010.00214.x
124. Dolezal, L. (2015). *The body and shame: Phenomenology, feminism, and the socially shaped body*. London: Lexington books.
125. Douglas, M. (2018). *Kako mislijo institucije*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta.
126. Dow Magnus, K. (2006). The unaccountable subject: Judith Butler and the social conditions of intersubjective agency. *Hypatia*, 21(2), 81–103. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/3810993>
127. Drescher, J. (2015). Queer diagnoses revisited: The past and future of homosexuality and gender diagnoses in DSM and ICD. *International Review of Psychiatry*, 27(5), 386–395. doi:10.3109/09540261.2015.1053847
128. Drobac, J. A. (1999). Pansexuality and the law. *Willam & Mary Journal of Women and the Law*, 5(2), 297–308. Dostopno prek <https://pdfs.semanticscholar.org/8b33/c03ad294f32207a5a2ad0deecf1f4a16d8a8.pdf>
129. Društvo Kvartir. (2018). Kaj bi z biseksualnostjo? Vodič po 21. stoletju. *Društvo Kvartir: Zini*. Dostopno prek <https://drustvokvartir.wordpress.com/tag/zini/>
130. Duncan, L. E., Mincer, E. in Dunn, S. R. (2017). Assessing politicized sexual orientation identity: Validating the queer consciousness scale. *Journal of Homosexuality*, 64(8), 1069–1091. doi:10.1080/00918369.2016.1236599
131. Dunn, R. G. (1997). Self, identity, and difference: Mead and the poststructuralists. *The Sociological Quarterly*, 38(4), 687–705. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/4121086>



132. Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life*. New York: The Free Press.
133. Durkheim, É. (2013). *The rules of sociological method*. London: Palgrave Macmillan.
134. Elizabeth, A. (2013). Challenging the binary: Sexual identity that is not duality. *Journal of Bisexuality*, 13(3), 329–337. doi:10.1080/15299716.2013.813421
135. Elliot, P. in Roen, K. (1998). Transgenderism and the question of embodiment: Promising queer politics? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4(2), 231–261. doi: 10.1215/10642684-4-2-231
136. Ely, M., Anzul, M., Friedman, T., Garner, D. in McCormack Steinmetz, A. (2003). *Doing qualitative research: Circles within circles*. London: The Falmer Press.
137. Emmel, N., Hughes, K., Greenhalgh, J. in Sales, A. (2007). Accessing socially excluded people - trust and the gatekeeper in the researcher-participant relationship. *Sociological Research Online*, 12(2), 1–13. doi:10.5153/sro.1512
138. England, K. V. (1994). Getting personal: Reflexivity, positionality, and feminist research. *Professional Geographer*, 46(1), 80–89. doi: 10.1111/j.0033-0124.1994.00080.x
139. English, B. (2018). Legal classification of non-conforming bodies in the United States. *Queer Mirror Discussion*, 12(1–2), 51–57. doi: 10.23980/sqs.70786
140. Epstein, S. (1996). A queer encounter: Sociology and the study of sexuality. V S. Seidman (ur.), *Queer theory/sociology* (str. 145–167). Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
141. Eribon, D. (2004). *Insult and the making of the gay self*. Durham: Duke University Press.
142. Eribon, D. (2013). *Returning to Reims*. Los Angeles: Semiotext(e).
143. Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. London: Pluto Press.
144. Farahani, F. (2015). Home and homelessness and everything in between: A route from one uncomfortable zone to another. *European Journal of Women's studies*, 22(2), 241–247. doi: 10.1177/1350506815576148
145. Flanders, C. E., Robinson, M., Legge, M. M. in Tarasoff, L. A. (2016). Negative identity experiences of bisexual and other non-monosexual people: A qualitative report. *Journal of Gay and Lesbian Mental Health*, 20(2), 152–172. doi:10.1080/19359705.2015.1108257
146. Flanders, E. C., LeBreton, E. M., Robinson, M., Bian, J. in Caravaca-Morera, J. A. (2017). *Defining bisexuality: Young bisexual and pansexual people's voices*. *Journal of Bisexuality*, 17(1), 39–57. doi:10.1080/15299716.2016.1227016
147. Flick, U. (2006). *An introduction to qualitative research*. London: Sage Publication Ltd.
148. Foucault, M. (2010). *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: ŠKUC.
149. FRA - European Union Agency for Fundamental Rights. (2014a). *Being Trans in the European Union: Comparative analysis of EU LGBT survey data*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

150. FRA - European Union Agency for Fundamental Rights. (2014b). *EU LGBT Survey: European Union lesbian, gay, bisexual and transgender survey*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
151. Fraser, N. (1989). *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
152. Fraser, N. (1997). Heterosexism, misrecognition, and capitalism: A response to Judith Butler. *Social Text* 52/53, 279–289. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/pdf/466745>
153. Fraser, N. (2000). Rethinking recognition. *New Left Review*, 3, 107–120. Dostopno prek <https://newleftreview.org/issues/II3/articles/nancy-fraser-rethinking-recognition.pdf>
154. Friedman, M. (1989). Feminism and modern friendship: Dislocating community. *Ethics*, 99(2), 275–290. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/2381435>
155. Friedman, S. (2016). Habitus clivé and the emotional imprint of social mobility. *The Sociological Review* 64(1), 129–147. doi: 10.1111/1467-954X.12280
156. Gagné, P. in Tewksbury, P. (1998). Conformity pressures and gender resistance among transgendered individuals. *Social Problems* 45(1), 81–101. doi: 10.2307/3097144
157. Gamson, J. (1996). Must identity movements self-destruct? V S. Seidman (ur.), *Queer theory/sociology* (str. 395–420). Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
158. Garratt, L. (2016). Using Bourdieusian scholarship to understand the body: Habitus, hexis and embodied cultural capital. V J. Thatcher, N. Ingram, C. Burke in J. Abrahams (ur.), *Bourdieu: The next generation - the development of Bourdieu's intellectual heritage in contemporary UK sociology* (str. 73–87). London; New York: Routledge.
159. Gates, G. J. (2017). *Gallup: In U.S., More Adults Identifying as LGBT*. Dostopno prek <https://news.gallup.com/poll/201731/lgbt-identification-rises.aspx>
160. Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
161. GLAAD. (2015). *Accelerating Acceptance: Executive Summary*. Dostopno prek Accelerating Acceptance: [http://www.glaad.org/sites/default/files/GLAAD\\_Accelerating\\_Acceptance.pdf](http://www.glaad.org/sites/default/files/GLAAD_Accelerating_Acceptance.pdf)
162. GLAAD. (2017). *Accelerating acceptance*. Dostopno prek A Harris Poll survey of Americans' acceptance of LGBTIQ+ people: [http://www.glaad.org/files/aa/2017\\_GLAAD\\_Accelerating\\_Acceptance.pdf](http://www.glaad.org/files/aa/2017_GLAAD_Accelerating_Acceptance.pdf)
163. GLAAD. (2018). *Accelerating acceptance*. Dostopno prek iz A survey of American acceptance and attitudes toward LGBTIQ+ Americans: <http://www.glaad.org/files/aa/Accelerating%20Acceptance%202018.pdf>
164. GLSEN. (brez letnice). *Why Facebook's 50 gender options matter*. Dostopno prek <https://www.glsen.org/why-facebooks-50-gender-options-matter>

165. Gorman-Murray, A., Johnston, L. in Waitt, G. (2010). Queer(ing) communication in research relationships: A conversation about subjectivities, methodologies and ethics. V K. Browne in C. J. Nash (ur.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (str. 97–112). Farnham: Ashgate Publishing Limited.
166. Gould, D. B. (2009). *Moving politics: Emotion and Act Up's fight against AIDS*. Chicago: The University of Chicago Press.
167. Green, A. I. (2007). Queer theory and sociology: Locating the subject and the self in sexuality studies. *Sociological Theory*, 25(1), 26–45. doi: 10.1111/j.1467-9558.2007.00296.x
168. Green, A. I. (2008a). Erotic habitus: toward a sociology of desire. *Theory and Society*, 37(6), 597–626. doi:10.1007/s11186-007-9059-4
169. Green, A. I. (2008b). The Social Organization of Desire: The Sexual Fields Approach. *Sociological Theory*, 26(1), 25–50. doi:10.1111/j.1467-9558.2008.00317.x
170. Green, A. I. (2014). Introduction: Toward a sociology of collective sexual life. V A. I. Green (ur.), *Sexual fields: Toward a sociology of collective sexual life* (str. 1–23). Chicago: University of Chicago Press.
171. Gross, N. (2002). Intimacy as a double-edged phenomenon? An empirical test of Giddens. *Social Forces*, 81(2), 531–555. Dostopno prek <https://pdfs.semanticscholar.org/b61f/7edfd37ffdc439edf2f37bd95b31eea00bd.pdf>
172. Grossman, A. H., D'Augelli, A. R., Jarrett Howell, T. in Hubbard, S. (2005). Parents' reactions to transgender youth, gender nonconforming expression and identity. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 18(1), 3–16. doi: 10.1300/J041v18n01\_02
173. Grossman, A. H., D'Augelli, A. R. in Salter, N. P. (2006). Male-to-female transgender youth. *Journal of GLBT Family Studies*, 2(1), 71–92. doi: 10.1300/J461v02n01\_04
174. Gupta, K. (2017). »And now I'm just different, but there's nothing actually wrong with me«: Asexual marginalization and resistance. *Journal of Homosexuality*, 64(8), 991–1013. doi:10.1080/00918369.2016.1236590
175. Hacking, I. (2000). *The social construction of what?* Cambridge: Harvard University Press.
176. Hacking, I. (2007). British Academy Lecture: Kinds of people - moving targets. *Proceedings of the British Academy* 151, 285–318. doi: 10.5871/bacad/9780197264249.001.0001
177. Hagel, N. (2017). Alternative authenticities: Thinking transgender without essence. *Theory and Event*, 20(3), 599–628. Dostopno prek <https://bates.academia.edu/NinaHagel>
178. Hall, E. D. (2003). *Queer theories*. New York: Palgrave Macmillan.
179. Hall, S. (1996). Introduction: Who needs 'identity'? V S. Hall in P. du Gay (ur.), *Questions of cultural identity* (str. 1–17). London: Sage Publications.

180. Hall, S. (1997). Old and new identities, old and new ethnicities. V A. D. King (ur.), *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity* (str. 41–68). Minneapolis: University of Minnesota Press.
181. Harrison, J., Grant, J. in Herman, J. L. (2012). A Gender Not Listed Here: Genderqueers, Gender Rebels, and OtherWise in the National Transgender Discrimination Survey. *LGBTQ Policy Journal at the Harvard Kennedy School*, 2, 13–24. Dostopno prek <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/wp-content/uploads/Harrison-Herman-Grant-AGender-Apr-2012.pdf>
182. Harrison, J., MacGibbon, L. in Morton, M. (2001). Regimes of trustworthiness in ualitative research: The rigors of reciprocity. *Qualitative Inquiry*, 7(3), 323–345. doi:10.1177/107780040100700305
183. Hasenbush, A., Flores, A. R., in Herman, J. L. (2019). Gender identity nondiscrimination laws in public accommodations: A review of evidence regarding safety and privacy in public restrooms, locker rooms, and changing rooms. *Sexuality Research and Social Policy* 16(1), 70–83. doi:10.1007/s13178-018-0335-z
184. Hayden, P. (2015). From political friendship to befriending the world. *The European Legacy*, 20(7), 745–764. doi:10.1080/10848770.2015.1069082
185. Heckert, J. (2005). *Resisting orientation: On the complexities of desire and the limits of identity politics* (doktorska disertacija). Dostopno prek <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/24689>
186. Hercus, C. (2005). *Stepping out of line: Becoming and being a feminist*. London: Taylor & Francis Ltd.
187. Heyes, C. J. (2003). Feminist solidarity after queer theory: The case of transgender. *Signs*, 28(4), 1093–1120. doi: 10.1086/343132
188. Hines, S. (2007). *TransForming gender: Transgender practices of identity, intimacy and care*. Bristol: The Policy Press.
189. History is a weapon. (1990). *Queer Nation Manifesto*. Dostopno prek <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/queernation.html>
190. Holton, R. (1997). Bourdieu and common sense. *SubStance*, 26(3), 38–52. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/3685593>
191. Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge: The MIT Press.
192. Honneth, A., Kocyba, H. in Schwibs, B. (1986). The struggle for symbolic order: An interview with Pierre Bourdieu. *Theory, Culture, Society*, 3(3), 35–51. doi: 10.1177/026327686003003005
193. hooks, b. (2015). *Ain't I a woman: black women and feminism*. New York: Routledge.

194. Howard, C. (2007). Three models of individualized biography. V C. Howard (ur.), *Contested individualization: Debates about contemporary personhood* (str. 24–43). New York: Palgrave Macmillan US.
195. Human Rights Campaign Foundation. (brez letnice). *Growing Up LGBT in America*. Washington: Human Rights Campaign Foundation. Dostopno prek <https://www.hrc.org/youth-report/about-the-survey>
196. Human Rights Campaign Foundation. (2014). *Supporting and caring for our bisexual youth*. Washington: Human Rights Campaign Foundation. Dostopno prek <https://www.hrc.org/youth-report/supporting-and-caring-for-our-bisexual-youth>
197. Human Rights Campaign Foundation. (2018). *LGBTQ Youth Report*. Washington: Human Rights Campaign Foundation. Dostopno prek <https://www.hrc.org/resources/2018-lgbtq-youth-report>
198. Ignatow, G. (2012). Mauss's lectures to psychologists: A case for holistic sociology. *Journal of Classical Sociology*, 12(1), 3–21. doi:10.1177/1468795X11433703
199. ILGA: Chiam, Z., Duffy, S. in González Gil, M. (2017). *Trans legal mapping report: Recognition before the law*. Geneva : ILGA. Dostopno prek <https://ilga.org/trans-legal-mapping-report>
200. ILGA Europe: Holzer, L. (2018). *Non-binary gender registration models in Europe*. Geneva: ILGA. Dostopno prek <https://www.ilga-europe.org/resources/ilga-europe-reports-and-other-materials/non-binary-gender-registration-models-europe>
201. Ingram, N. in Abrahams, J. (2016). Stepping outside of oneself: How a cleft-habitus can lead to greater reflexivity through occupying 'the third space'. V J. Thatcher, N. Ingram, C. Burke in J. Abrahams (ur.), *Bourdieu: The next generation: The development of Bourdieu's intellectual heritage in contemporary UK sociology* (str. 140–156). Oxon; New York: Routledge.
202. Jagose, A. (1996). *Queer theory: An introduction*. New York: New York University Press.
203. Jagose, A. (2009). Feminism's queer theory. *Feminism & Psychology*, 19(2), 157–174. doi:10.1177/0959353509102152
204. James, S. E., Herman, J. L., Rankin, S., Keisling, M., Mottet, L. in Anafi, M. (2016). *The Report of the 2015 U.S. Transgender Survey*. Washington, DC: National Center for Transgender Equality. Dostopno prek <https://transequality.org/sites/default/files/docs/usts/USTS-Full-Report-Dec17.pdf>
205. Jarvinen, M. (1999). Immovable magic - Pierre Bourdieu on gender and power. *Nora: Nordic Journal of Women's Studies*, 7(1), 6–19. doi:10.1080/08038749950167706
206. Johnson, N. L. in Grove, M. (2017). Why us? Toward an understanding of bisexual women's vulnerability for and negative consequences of sexual violence. *Journal of Bisexuality*, 17(4), 435–450. doi:10.1080/15299716.2017.1364201

207. Jokinen, E. (2016). Precarious everyday agency. *European Journal of Cultural Studies*, 19(1), 85–99. doi: 10.1177/1367549415585548
208. Josephson, J., Einarsdóttir, Þ. in Sigurðardóttir, S. A. (2017). Queering the trans: Gender and sexuality binaries in Icelandic trans, queer, and feminist communities. *European Journal of Women's studies*, 24(1), 1–15. doi: 10.1177/1350506815625694
209. Kalpagam, U. (2000). Life experiences, resistance and feminist consciousness. *Indian Journal of Gender Studies*, 7(2), 167–184. doi: 10.1177/097152150000700202
210. Kamin, T. (2018). Uvod v metodologijo raziskovanja vsakdanjega življenja. V M. Ule, T. Kamin in A. Švab (ur.), *Zasebno je politično: Kritične teorije vsakdanjega življenja* (str. 120–131). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.
211. Kane, E. W. (2006). »No Way My Boys Are Going to be like That! «: Parents' Responses to Children's Gender Nonconformity. *Gender and Society*, 20(2), 149–176. Dostopno prek <http://www.jstor.org/stable/27640879>
212. Kapusta, J. S. (2016). Misgendering and its moral contestability. *Hypatia*, 31(3), 502–519. doi: 10.1111/hypa.12259
213. Katz-Wise, S. L., Mereish, E. H. in Woulfe, J. (2017). Associations of bisexual-specific minority stress and health among cisgender and transgender adults with bisexual orientation. *The Journal of Sex Research*, 54(7), 899–910. doi:10.1080/00224499.2016.1236181
214. Klein, K., Holtby, A., Cook, K. in Travers, R. (2015). Complicating the coming out narrative: Becoming oneself in a heterosexist and cissexist world. *Journal of Homosexuality*, 62(3), 297–326. doi:10.1080/00918369.2014.970829
215. Koletnik, A., Grm, A. in Gramc, M. (2015). *Vsi spoli so resnični: Transspolnost, transseksualnost in cispolna nenormativnost*. Ljubljana: Društvo informacijski center Legebitra.
216. Krieger, N. (2011). *Nina here nor there: My journey beyond gender*. Boston: Beacon Press.
217. Kuhar, R. (2001). *Mi, drugi: Oblikovanje in razkritje homoseksualne identitete*. Ljubljana: Založba ŠKUC.
218. Kuhar, R. (2005). Razkritje homoseksualne identitete. *Družboslovne razprave*, 49/50, 119–138. Dostopno prek [https://www.academia.edu/7989593/Razkritje\\_homoseksualne\\_identitete](https://www.academia.edu/7989593/Razkritje_homoseksualne_identitete)
219. Kuhar, R. (2010). *Intimno državljanstvo*. Ljubljana: ŠKUC.
220. Kuhar, R., Monroe, S. in Takács, J. (2018). Trans\* citizenship in post-socialist societies. *Critical Social Policy*, 38(1), 99–120. doi:10.1177/0261018317732463
221. Kuhar, R. in Patternote, D. (ur.). (2017). *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality*. London; New York: Rowman & Littlefield.

222. Kuhar, R., in Sobočan, A. (2009). Geji in lezbijke v družinah in gejevske in lezbične družine: kaj ima šola s tem? V V. Tašner (ur.), *Brez spopada: kultur, spolov, generacij* (str. 165–178). Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
223. Kuhar, R., in Švab, A. (2014). The only gay in the village? Everyday life of gays and lesbians in rural Slovenia. *Journal of Homosexuality*, 61(8), 1091–1116. doi:10.1080/00918369.2014.872492
224. Lamaison, P. in Bourdieu, P. (1986). From Rules to Strategies: An Interview with Pierre Bourdieu. *Cultural Anthropology*, 1(1), 110–120. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/656327>
225. Lane, F. J. (2012). From »amor fati« to »disgust«: Affect, habitus, and class identity in Didier Eribon's *Retour à Reims*. *French Cultural Studies*, 23(2), 127–140. doi:10.1177/0957155812436533
226. Lane, J. F. (2006). *Bourdieu's politics: Problems and possibilities*. London in New York: Routledge.
227. Langer, S. (2014). Our body project: From mourning to creating the transgender body. *International Journal of Transgenderism*, 15(2), 66–75. doi:10.1080/15532739.2014.899175
228. Langer, S. (2016). Trans bodies and the failure of mirrors. *Studies in Gender and Sexuality*, 17(4), 306–316. doi:10.1080/15240657.2016.1236553
229. Latham, J. R. (2017). (Re)making sex: A praxiography of the gender clinic. *Feminist Theory*, 18(2), 177–204. doi:10.1177/1464700117700051
230. Law, J. (2004). *After method: Mess in social science research*. Oxon: Routledge.
231. Lawler, S. (2004). Rules of engagement: Habitus, power and resistance. V L. Adkins in B. Skeggs (ur.), *Feminism after Bourdieu* (str. 110–128). Oxford: Blackwell Publishing.
232. Lawler, S. (2014). *Identity: Sociological perspectives*. Malden: Polity Press.
233. Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago: The University of Chicago Press.
234. Lee, M. E. in Kramer, R. (2013). Out with the old, in with the new? Habitus and social mobility at selective colleges. *Sociology of Education*, 86(1), 18–35. doi: 10.1177/0038040712445519
235. Levitt, M. H. in Ippolito, R. M. (2014a). Being transgender: Navigating minority stressors and developing authentic self-presentation. *Psychology of Women Quarterly*, 38(1), 46–64. doi: 10.1177/0361684313501644
236. Levitt, M. H. in Ippolito, R. M. (2014b). Being transgender: The experience of transgender identity development. *Journal of Homosexuality* 61(12), 1727–1758. doi:10.1080/00918369.2014.951262

237. Levy, D. L. in Johnson, C. W. (2012). What does Q mean? Including queer voices in qualitative research. *Qualitative Social Work*, 11(2), 130–140. doi:10.1177/1473325011400485
238. Li, T., Dobinson, C., Scheim, A. I. in Ross, L. E. (2013). Unique issues bisexual people face in intimate relationships: A descriptive exploration of lived experience. *Journal of Gay and Lesbian Mental Health*, 17(1), 21–39. doi:10.1080/19359705.2012.723607
239. Liamputtong, P. (2007). *Researching the vulnerable: A guide to sensitive research methods*. London: Sage Publications Ltd.
240. Lister, R. (2007). (Mis)recognition, social inequality and social justice - a critical social policy perspective. V T. Lovell (ur.), *(Mis)recognition, social inequality and social justice - Nany Fraser and Pierre Bourdieu* (str. 157–176). Oxon: Routledge.
241. Lovell, T. (2003). Resisting with authority: Historical specificity, agency and the performative self. *Theory, Culture and Society*, 20(1), 1–17. doi: 10.1177/0263276403020001918
242. Lydon, J. (2012). Tearing down the walls: Querness, anarchism and the prison industrial complex. V C. Daring, J. Rogue, D. Shannon in A. Volcano (ur.), *Queering anarchism: Essays on gender, power, and desire* (str. 195–206). Edinburgh: AK Press.
243. Magić, J. in Maljevac, S. (2016). Research for action: Challenging homophobia in Slovene secondary education. *Journal of LGBT Youth*, 13(1–2), 28–45. doi: 10.1080/19361653.2015.1087931
244. Maljevac, S. in Magić, J. (2009). Pedri raus!: Homofobično nasilje v šolah. *Sodobna pedagogika*, 60(4), 90–104. Dostopno prek <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-BU6MHAWC>
245. Marvasti, A. B. (2004). *Qualitative research in sociology*. London: Sage Publications Ltd.
246. Mauss, M. (1973). Techniques of the body. *Economy and Society*, 2(1), 70–88. doi:10.1080/03085147300000003
247. McBride, C. (2013). *Recognition*. Cambridge: Polity Press.
248. McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771–1800. doi: 10.1086/426800
249. McCormack, M., Anderson, E. in Adams, A. (2014). Cohort effect of the coming out experiences of bisexual men. *Sociology*, 48(6), 1207–1223. doi: 10.1177/0038038513518851
250. McIntosh, M. (1996). The homosexual role. V S. Seidman (ur.), *Queer theory/sociology* (str. 33–40). Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
251. McLemore, K. A. (2015). Experiences with misgendering: Identity misclassification of transgender spectrum individuals. *Self and Identity*, 14(1), 51–74. doi:10.1080/15298868.2014.950691



252. McNay, L. (1996). Michel de Certeau and the ambivalent everyday. *Social Semiotics*, 6(1), 61–81. doi:10.1080/10350339609384464
253. McNay, L. (1999). Subject, psyche and agency: The work of Judith Butler. *Theory, Culture and Society*, 16(2), 175–193. doi: 10.1177/02632769922050467
254. McNay, L. (2000). *Gender and agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
255. McNay, L. (2001). Meditations on Pascalian meditations. *Economy and Society*, 30(1), 139–154. doi: 10.1080/03085140020019124
256. McNay, L. (2004). Agency and experience: gender as a lived relation. V L. Adkins in B. Skeggs (ur.), *Feminism after Bourdieu* (str. 175–190). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
257. McNay, L. (2008a). *Against recognition*. Cambridge: Polity Press.
258. McNay, L. (2008b). The trouble with recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency. *Sociological Theory*, 26(3), 271–296. doi:10.1111/j.1467-9558.2008.00329.x
259. McNay, L. (2010). Feminism and post-identity politics: The problem of agency. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 17(4), 512–525. doi: 10.1111/j.1467-8675.2010.00611.x
260. McNay, L. (2014). *The misguided search for the political*. Cambridge: Polity Press.
261. McPherson, M., Smith-Lovin, L. in Cook, J. M. (2001). Birds of a feather: Homophily in social networks. *Annual Review of Sociology*, 27, 415–444. doi: 10.1146/annurev.soc.27.1.415
262. McQueen, P. (2014). Honneth, Butler, and the ambivalent effects of recognition. *Res Publica*, 21(1), 43–60. doi: 10.1007/s11158-014-9260-z
263. McQueen, P. (2015). *Subjectivity, gender and the struggle for recognition*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
264. Mencin Čeplak, M. (2018). Vsakdanje življenje, političnost, odpor. V M. Ule, T. Kamin, & A. Švab (ur.), *Zasebno je politično: Kritične teorije vsakdanjega življenja* (str. 218–231). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.
265. Mencin Čeplak, M. in Kuhar, R. (2010). Boji za enakost: Od diskriminacije homoseksualnosti do redefinicije družine. *Socialno delo*, 49(5–6), 283–298. Dostopno prek <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-8WXAUX67>
266. Mills, M. (2007). Individualization and the life course: Toward a theoretical model and empirical evidence. V C. Howard (ur.), *Contested individualization: Debates around contemporary personhood* (str. 61–80). New York: Palgrave Macmillan.
267. Mills, W. C. (2000). *The sociological imagination*. New York: Oxford University Press.
268. Moi, T. (1991). Appropriating Bourdieu: Feminist theory and Pierre Bourdieu's sociology of culture. *New Literary History*, 22(4), 1017–1049. doi: 10.2307/469077

269. Monro, S. (2007). Transmuting gender binaries: The theoretical challenge. *Sociological Research Online*, 12(1), 1–15. doi: 10.5153/sro.1514
270. Monro, S. (2015). *Bisexuality: Identities, politics, and theories*. Hampshire in New York: Palgrave Macmillan.
271. Moore, D. L. (2013). Structurelessness, Structure, and Queer Movements. *Women's Studies Quarterly*, 41(3/4), 257–260. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/23611522>
272. Morandini, J. S., Blaszczynski, A. in Dar-Nimrod, I. (2017). Who adopts queer and pansexual sexual identities? *The Journal of Sex Research*, 54(7), 911–922. doi:10.1080/00224499.2016.1249332
273. Morrin, K. (2016). Unresolved reflections: Bourdieu, haunting and struggling with ghosts. V J. Thatcher, N. Ingram, C. Burke, in J. Abrahams (ur.), *Bourdieu: The next generation - the development of Bourdieu's intellectual heritage in contemporary UK sociology* (str. 123–139). New York; London: Routledge.
274. Mouzelis, N. (2007). Habitus and reflexivity: Restructuring Bourdieu's theory of practice. *Sociological Research Online*, 12(6), 1–6. doi: 10.5153/sro.1449
275. Mullen, G. in Moane, G. (2013). A qualitative exploration of transgender identity affirmation at the personal, interpersonal, and sociocultural levels. *International Journal of Transgenderism*, 14(3), 140–154. doi:10.1080/15532739.2013.824847
276. Murphy, M. (2011). The ties that bind: Distinction, recognition and the relational. *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 10(5), 103–116. Dostopno prek <http://eprints.gla.ac.uk/73315/>
277. Myles, J. F. (2004). From doxa to experience: Issues in Bourdieu's adoption of Husserlian phenomenology. *Theory, Culture, Society*, 21(2), 91–107. doi: 10.1177/0263276404042136
278. Nakassis, C. V. (2013). Citation and Citationality. *Signs and Society*, 1(1), 51–77. doi: 10.1086/670165
279. Namaste, K. V. (2000). *Invisible lives: The erasure of transsexual and transgendered people*. Chicago: The University of Chicago Press.
280. National Coalition of Anti-Violence Programs. (2018). *A Crisis of Hate: A Report on Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer Hate Violence Homicides in 2017*. Dostopno prek <https://avp.org/wp-content/uploads/2018/01/a-crisis-of-hate-january-release-12218.pdf>
281. Nelson, M. K. (2013). Fictive kin, families we choose, and voluntary kin: What does the discourse tell us? *Journal of Family Theory & Review*, 5(4), 259–281. doi:10.1111/jftr.12019
282. Neuman, W. L. (2014). *Social research methods: Qualitative and quantitative approaches*. Essex: Pearson Education Limited.

283. Newton, V. L. (2017). »It's good to be able to talk«: An exploration of the complexities of participant and researcher relationships when conducting sensitive research. *Women's Studies International Forum*, 61, 93–99. doi:10.1016/j.wsif.2016.11.011
284. Nuttbrock, L. A., Bockting, W. O., Hwahng, S., Rosenblum, A., Mason, M., Macri, M. in Becker, J. (2009). Gender identity affirmation among male-to-female transgender persons: A life course analysis across types of relationships and cultural/lifestyles factors. *Sexual and Relationship Therapy*, 24(2), 108–125. doi:10.1080/14681990902926764
285. NYC Health. (2018). *Mayor de Blasio, Speaker Johnson Announce Landmark Proposal to Make Birth Certificates More Inclusive to All Gender Identities*. Dostopno prek <https://www1.nyc.gov/site/doh/about/press/pr2018/gender-identity.page>
286. Oliver, K. (2001). *Witnessing: Beyond recognition*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
287. Operaista, G. (2012). Radical queers and class struggle: A match to be made. V C. Daring, J. Rogue, D. Shannon in A. Volcano (ur.), *Queering anarchism: Essays on gender, power, and desire* (str. 115–128). Edinburgh: AK Press.
288. Pahl, R. in Spencer, L. (2004). Personal Communities: Not Simply Families of 'Fate' or 'Choice'. *Current Sociology*, 52(2), 199–221. doi:10.1177/0011392104041808
289. Pahl, R., & Spencer, L. (2006). *Rethinking Friendship: Hidden Solidarities Today*. New Jersey: Princeton University Press.
290. Parra, L. A., Bell, T. S., Benibgui, M., Helm, J. L. in Hastings, P. D. (2018). The buffering effect of peer support on the links between family rejection and psychosocial adjustment in LGB emerging adults. *Journal of Social and Personal Relationships*, 35(6), 854–871. doi:10.1177/0265407517699713
291. Paz Galupo, M. (2007). Friendship patterns of sexual minority individuals in adulthood. *Journal of Social and Personal Relationships*, 24(1), 139–151. doi:10.1177/0265407506070480
292. Paz Galupo, M., Davis, S. K., Gryniewicz, L. A. in Mitchell, C. R. (2014). Conceptualization of sexual orientation identity among sexual minorities: Patterns across sexual and gender identity. *Journal of Bisexuality*, 14(3–4), 433–456. doi: 10.1080/15299716.2014.933466
293. Paz Galupo, M., Henise, S. B. in Davis, K. S. (2014). Transgender microaggressions in the context of friendship: Patterns of experience across friends' sexual orientation and gender identity. *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, 4(1), 461–470. doi:10.1037/sgd0000075
294. Paz Galupo, M., Krum, T. E., Hagen, B. D., Gonzalez, K. A. in Bauerband, L. A. (2014). Disclosure of transgender identity and status in the context of friendship. *Journal of LGBT Issues in Counseling*, 8(1), 25–42. doi:10.1080/15538605.2014.853638

295. Paz Galupo, M., Ramirez, J. L. in Pulice-Farrow, L. (2017). »Regardless of their gender«: Descriptions of sexual identity among bisexual, pansexual, and queer identified individuals. *Journal of Bisexuality*, 17(1), 108–124. doi:10.1080/15299716.2016.1228491
296. Perales, F. (2016). The costs of being 'different': Sexual identity and subjective well-being over the life course. *Social Indicators Research*, 127(2), 827–849. doi:10.1007/s11205-015-0974-x
297. Perger, N. (2016). Simbolno nasilje spolnega zaznamovanja v jeziku in prakse upora v visokošolskem prostoru. *Družboslovne razprave*, 81(XXXII), 41–60. Dostopno prek <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-DE9LLFQM>
298. Perger, N. (2017). Di-vizije družbenega sveta in potencialnost delovanja v intersubjektivnosti. *Družboslovne razprave*, 86(XXXIII), 45–62. Dostopno prek <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-E8UAGF9L/dc23cc2f-01ff-4290-82ab-991f90dcc967/PDF>
299. Perger, N. (2018). LGBTIQ+ mladi in izkušnje z nasiljem na področju edukacije. *Ars & Humanitas*, 12(1), 88–103. doi:10.4312/ah.12.1.88-103
300. Perger, N., Muršec, S. in Štefanec, V. (2018). *Vsakdanje življenje mladih LGBTIQ+ oseb, ali: »To, da imam svoje jebene pravice!«*. Ljubljana: Društvo Parada ponosa. Dostopno prek [http://www.ljubljanaprider.org/wp-content/uploads/2018/11/Vsakdanje-%C5%BEivljenje-mladih-LGBTIQ-oseb\\_eknjiga.pdf](http://www.ljubljanaprider.org/wp-content/uploads/2018/11/Vsakdanje-%C5%BEivljenje-mladih-LGBTIQ-oseb_eknjiga.pdf)
301. Peters, G. (2011). The social as heaven and hell: Pierre Bourdieu's philosophical anthropology. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 42(1), 63–86. doi:10.1111/j.1468-5914.2011.00477.x
302. Pew Research Center. (2013). *A survey of LGBT Americans: Attitudes, experience, and values in changing times*. Washington: Pew Research Center. Dostopno prek <https://www.pewsocialtrends.org/2013/06/13/a-survey-of-lgbt-americans/>
303. Pfeffer, C. A. (2008). Bodies in relation - bodies in transition: Lesbian partners of men and body image. *Journal of Lesbian Studies*, 12(4), 325–345. doi:10.1080/10894160802278184
304. Phoenix, A. in Brannen, J. (2014). Researching family practices in everyday life: Methodological reflections from two studies. *International Journal of Social Research Methodology*, 17(1), 11–26. doi:10.1080/13645579.2014.854001
305. Pink, S. (2008). Re-thinking contemporary activism: From community to emplaced sociality. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 73(2), 163–188. doi: 10.1080/00141840802180355
306. Pink, S. (2012). *Situating everyday life: Practices and places*. London: SAGE Publications Ltd.
307. Platt, L. A. in Bolland, K. S. (2018). Relationship partners of transgender individuals: A qualitative exploration. *Journal of Social and Personal Relationships*, 35(9), 1251–1272. doi:10.1177/0265407517709360

308. Podreka, J. (2018). *Call it Hate: Raising awareness of Anti-LGBT Hate Crime*, (neobjavljeno interno poročilo). Ljubljana: Društvo informacijski center Legebitra.
309. Powell, A. (2008). Amor fati? Gender habitus and young people's negotiation of (hetero)sexual consent. *Journal of Sociology*, 44(2), 167–184. doi: 10.1177/1440783308089168
310. Probyn, E. (2004). Everyday shame. *Cultural Studies*, 18(2–3), 328–349. doi:10.1080/0950238042000201545
311. Prosser, J. (1998). *Second skins: The body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press.
312. Provencher, D. M. (2014). Stepping back from queer theory: Language, fieldwork and the everyday in sexuality studies in France. *French Cultural Studies*, 25(3–4), 408–417. doi: 10.1177/0957155814532201
313. Puar, J. K. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Durham and London: Duke University Press.
314. Pulice-Farrow, L., Clements, Z. A. in Paz Galupo, M. (2017). Patterns of transgender microaggressions in friendship: The role of gender identity. *Psychology and Sexuality*, 8(3), 189–207. doi:10.1080/19419899.2017.1343745
315. Raymond, J. G. (1994). *The transsexual empire: The making of the she-male*. New York: Teachers College Press.
316. Reay, D. (2004). Gendering Bourdieu's concepts of capitals? Emotional capital, women and social class. *The Sociological Review*, 52(2), 57–74. doi:10.1111/j.1467-954X.2005.00524.x
317. Reay, D. (2005). Beyond consciousness? The psychic landscape of social class. *Sociology*, 39(5), 911–928. doi:10.1177/0038038505058372
318. Reay, D. (2015). Habitus and the psychosocial: Bourdieu with feelings. *Cambridge Journal of Education*, 45(1), 9–23. doi:10.1080/0305764X.2014.990420
319. Reed-Danahay, D. (2005). *Locating Bourdieu*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
320. Renner, T. (2018). Biografska metoda v študijah vsakdanjega življenja. V M. Ule, T. Kamin in A. Švab (ur.), *Zasebno je politično: kritične teorije vsakdanjega življenja* (str. 139–146). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.
321. Richards, C., Barker, M., Lenihan, P. in Iantaffi, A. (2014). Who watches the watchmen? A critical perspective on the theorization of trans people and clinicians. *Feminism and Psychology*, 24(2), 248–258. doi: 10.1177/0959353514526220
322. Richards, C., Bouman, W. P. in Barker, M.-J. (2017). *Genderqueer and non-binary genders*. London: Palgrave macmillan.

323. Richardson, D. (2007). Patterned fluidities: (Re)imagining the relationship between gender and sexuality. *Sociology*, 41(3), 457–474. doi: 10.1177/0038038507076617
324. Riley, D. (2015). The new Durkheim: Bourdieu and the state. *Critical Historical Studies*, 2(2), 261–279. Dostopno prek <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/683641>
325. Robbins, N. K., Graff Low, K. in Query, A. N. (2016). A qualitative exploration of the 'coming out' process for asexual individuals. *Archives of Sexual Behaviour*, 45(3), 751–760. doi:10.1007/s10508-015-0561-x
326. Roberts, S. T., Horne, G. S. in Hoyt, T. W. (2015). Between a gay and a straight place: Bisexual individuals' experience with monosexism. *Journal of Bisexuality*, 15(4), 554–569. doi:10.1080/15299716.2015.1111183
327. Rogers, M. F. (1983). *Sociology, ethnomethodology, and experience: A phenomenological critique*. Cambridge: Cambridge University Press.
328. Roseneil, S. in Budgeon, S. (2004). Cultures of intimacy and care beyond the 'family': Personal life and social change in the early 21st century. *Current sociology*, 52(2), 135–159. doi: 10.1177/0011392104041798
329. Rubin, H. (2003). *Self-made men: Identity and embodiment among transsexual men*. Nashville: Vanderbilt University Press .
330. Rubin, H. S. (1998). Phenomenology as Method in Trans Studies. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4(2), 263–281. doi: 10.1215/10642684-4-2-263
331. Salah, T. (2007). Undoing trans studies. *TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies*, 17, 150–155. doi: 10.3138/topia.17.150
332. Samuel, C. (2013). Symbolic violence and collective identity: Pierre Bourdieu and the ethics of resistance. *Social Movement Studies*, 12(4), 397–413. doi: 10.1080/14742837.2013.823345
333. Sandywell, B. (2004). The myth of everyday life: Toward a heterology of the ordinary. *Cultural Studies*, 18(2–3), 160–180. doi: 10.1080/0950238042000201464
334. Sanger, T. (2010). *Trans people's partnership: Towards an ethics of intimacy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
335. Savin-Williams, R. in Diamond, L. M. (2000). Sexual identity trajectories among sexual-minority youths: Gender comparisons. *Archives of Sexual Behavior*, 29(6), 607–627. doi:10.1023/A:1002058505138
336. Scheer, M. (2012). Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion. *History and Theory*, 51(2), 193–220. doi: 10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x
337. Scherrer, K. S. (2008). Coming to an asexual identity: Negotiating identity, negotiating desire. *Sexualities*, 11(5), 621–641. doi:10.1177/1363460708094269

338. Scherrer, K. S., Kazyak, E. in Schmitz, R. (2015). Getting 'bi' in the family: Bisexual people's disclosure experiences. *Journal of Marriage and Family*, 77(3), 680–696. doi:10.1111/jomf.12190
339. Schilder, P. (2000). *The image and appearance of the human body*. Oxon: Routledge.
340. Schilt, K. in Windsor, E. (2014). The sexual habitus of transgender men: Negotiating sexuality through gender. *Journal of Homosexuality*, 61(5), 732–748. doi:10.1080/00918369.2014.870444
341. Schutz, A. (1944). The stranger: An essay in social psychology. *American Journal of Sociology*, 49(6), 499–507. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/2771547>
342. Schutz, A. (1970). *On phenomenology and social relations: Selected writings*. (R. H. Wagner, ur.) Chicago: The University of Chicago Press.
343. Scott, S. (2009). *Making sense of everyday life*. Cambridge: Polity Press.
344. Scottish Government. Justice Directorate (Duncan, S. E.) (2018). *Circular GR 1/2018: Consultation - review of the gender recognition act 2004*. Dostopno prek <https://www2.gov.scot/Resource/0054/00540424.pdf>
345. Seidman, S. (1997). *Difference troubles: Queering social theory and sexual politics*. New York: Cambridge University Press.
346. Seidman, S. (2010). *The social construction of sexuality*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
347. Shepard, B. (2010). *Queer political performance and protest: Play, pleasure and social movement*. New York in Oxon: Routledge.
348. Simmel, G. (1971). The stranger. V D. N. Levine (ur.), *On individuality and social forms: Selected writings* (str. 143–149). Chicago in London: The University of Chicago Press.
349. Skeggs, B. (2002). *Formations of class and gender: Becoming respectable*. London: Sage Publication Ltd.
350. Sobočan, A. M. (2009). Istospolne družine v Sloveniji. *Socialno delo*, 48(1–3), 65–86. Dostopno prek <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-HXGCYQLK/>
351. Sokolowski, R. (2000). *Introduction to phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
352. Stankovič, P. (2001). *Družbena struktura in človekovo delovanje: Kaj prinaša sintezov dveh pristopov sociološki teoriji?* Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče .
353. Stanton, M. C., Ali, S. in Chaudhuri, S. (2017). Individual, social and community-level predictors of wellbeing in a US sample of transgender and gender non-conforming individuals. *Culture, Health and Sexuality*, 19(1), 32–49. doi:10.1080/13691058.2016.1189596

354. Stein, A. in Plummer, K. (1996). »I can't even think straight«: 'Queer' theory and the missing sexual revolution in sociology. V S. Seidman (ur.), *Queer theory/sociology* (str. 129–144). Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
355. Stephenson-Abetz, J. (2012). Everyday activism as a dialogic practice: Narratives of feminist daughters. *Women's Studies in Communication*, 35(1), 96–117. doi: 10.1080/07491409.2012.667868
356. Stewart, F. J., Mischewski, A. in Smith, A. M. (2000). »I want to do what I want to do«: Young adults resisting sexual identities. *Critical Public Health*, 10(4), 409–422. doi:10.1080/09581590010005340
357. Stoller, R. (1968). *Sex and gender: The development of masculinity and femininity*. New York : Science House.
358. Stone, S. (2006). The empire strikes back: A posttranssexual manifesto. V S. Stryker in S. Whittle (ur.), *The Transgender Studies Reader* (str. 221–235). New York in London: Routledge.
359. Stryker, S. (1994). My words to Victor Frankenstein above the village of Chamounix. *GLQ: Journal of Lesbian and Gay Studies*, 3(1), 237–254. doi:10.1215/10642684-1-3-237
360. Stryker, S. (2004). Transgender studies: Queer theory's evil twin. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 10(2), 212–215. Dostopno prek <https://muse.jhu.edu/article/54599/>
361. Šadl, Z. (1999). *Usoda čustev v zahodni civilizaciji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
362. Škorjanc, T. (2011). Trojna diskriminacija, nevidnost in izključenost starih istospolno usmerjenih ljudi v Sloveniji. *Socialno delo*, 50(5), 339–343. Dostopno prek <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-KCXNRPZW>
363. Štebe, J., Bezjak, S. in Vipavc, B. (2015). *Priprava raziskovalnih podatkov za odprti dostop: Priročnik za raziskovalce*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV. Dostopno prek <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:DOC-06SLBVXX>
364. Švab, A. (2005a). Od tabuizacije do privatizacije homoseksualnosti (uvodnik). *Družboslovne razprave*, 49/50(XXI), 103–106. Dostopno prek <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr49-50Svab.PDF>
365. Švab, A. (2005b). Sprejeti med prijateji, zavrnjeni v družbi - istospolna partnerstva v Sloveniji. *Družboslovne razprave*, 49/50(XXI), 139–153. Dostopno prek <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=223134>
366. Švab, A. (2018). Vsakdanje življenje gejev in lezbijk v Sloveniji. V M. Ule, T. Kamin in A. Švab (ur.), *Zasebno je politično: kritične teorije vsakdanjega življenja* (str. 232–243). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.



367. Švab, A. in Kuhar, R. (2005). *Neznosno udobje zasebnosti: Vsakdanje življenje gejev in lezbijk*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
368. Švab, A., & Kuhar, R. (2014a). The only gay in the village? Everyday life of gays and lesbians in rural Slovenia. *Journal of Homosexuality*, 61(8), 1091–1116. doi: 10.1080/00918369.2014.872492
369. Švab, A. in Kuhar, R. (2014b). The transparent and family closets: Gay men and lesbians and their families of origin. *Journal of GLBT Family Studies*, 10(1–2), 15–35. doi: 10.1080/1550428X.2014.857553
370. Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
371. TGEU - Transgender Europe. (2018). *World Health Organisation moves to end classifying trans identities as mental illness*. Dostopno prek <https://tgeu.org/world-health-organisation-moves-to-end-classifying-trans-identities-as-mental-illness/>
372. The Asexual visibility and education network. (brez datuma). *Overview*. Dostopno prek <https://asexuality.org/?q=overview.html>
373. The Fenway Institute: Center for American progress. (2016). *State anti-transgender bathroom bills threaten transgender people's health and participation in public life: Policy brief*. Dostopno prek <https://www.americanprogress.org/press/release/2016/01/05/128169/release-state-anti-transgender-bathroom-bills-threaten-transgender-peoples-health-participation-in-public-life/>
374. Tinder. (2016). *Introducing more genders on Tinder*. Dostopno prek <https://blog.gotinder.com/genders/>
375. Tomkins, S. (1995). *Shame and its sisters: A Silvan Tomkins reader*. (E. Sedgwick Kosofsky in A. Frank, ur.) Durham and London: Duke University Press.
376. Transgender Law Center. (2018). *California's Gender Recognition Act of 2017 (SB 179): Timeline for implementation*. Dostopno prek <http://transgenderlawcenter.org/wp-content/uploads/2018/03/SB-179-Timeline-and-Factsheet.pdf>
377. TvT research project. (2017). *Trans murder monitoring (TMM) TDoR 2017 update*. Dostopno prek Transrespect versus Transphobia Worldwide, [https://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT\\_TMM\\_TDoR2017\\_Tables\\_EN.pdf](https://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT_TMM_TDoR2017_Tables_EN.pdf)
378. TvT research project. (2018). *Trans murder monitoring (TMM) TDoR 2018 update*. Dostopno prek Transrespect versus Transphobia Worldwide, [https://transrespect.org/wp-content/uploads/2018/11/TvT\\_TMM\\_TDoR2018\\_PR\\_EN.pdf](https://transrespect.org/wp-content/uploads/2018/11/TvT_TMM_TDoR2018_PR_EN.pdf)
379. Uhan, S. (2011). Misliti metodo: kvalitativna metodologija med teorijo in izkušnjo. *Družboslovne razprave*, 67(XXVII), 7–21. Dostopno prek <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-LJMJ2ZNN/4c1d2f2e-482d-43cc-a420-6921d316eb3d/PDF>
380. Valentine, D. (2007). *Imagining transgender: An ethnography of a category*. Durham in London: Duke University Press.

381. Valentine, G. in Skelton, T. (2003). Finding oneself, losing oneself: The lesbian and gay 'scene' as a paradoxical space. *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(4), 849–866. doi:10.1111/j.0309-1317.2003.00487.x
382. Valentine, V. (2016). *Non-binary people's experiences in the UK* (raziskovalno poročilo). Dostopno prek Transgender equality and rights in Scotland, <http://www.scottishtrans.org/wp-content/uploads/2016/11/Non-binary-report.pdf>
383. van den Berg, J. H. (1952). The human body and the significance of human movement: A phenomenological study. *Philosophy and Phenomenological Research*, 13(2), 159–183. doi:10.2307/2103870
384. van Houdenhove, E., Gijs, L., T'sjoen, G. in Enzlin, P. (2015). Stories about asexuality: A qualitative study on asexual women. *Journal of Sex and Marital Therapy*, 41(3), 262–281. doi:10.1080/0092623X.2014.889053
385. VERBI Software. (2017). MAXQDA 2018 [programska oprema]. Dostopno prek [www.maxqda.com](http://www.maxqda.com)
386. Vičar, B. in Kern, B. (2017). Možnosti jezikovnega izražanja nebinarnih transspolnih identitet v slovenščini. *Dialogi*, 53(11–12), 223–227.
387. Vipond, E. (2015). Trans rights will not protect us: The limits of equal rights discourse, antidiscrimination laws, and hate crime legislation. *Western Journal of Legal Studies*, 6(1), 1–20. Dostopno prek <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/uwojls/article/view/5643>
388. Wacquant, L. (1992a). Preface. V P. Bourdieu in L. Wacquant, *An invitation to reflexive sociology* (str. ix–xiv). Cambridge: Polity Press.
389. Wacquant, L. (1992b). Toward a social praxeology: The structure and logic of Bourdieu's sociology. V P. Bourdieu, & L. Wacquant, *An invitation to reflexive sociology* (str. 1–59). Cambridge: Polity Press.
390. Wacquant, L. (2004). Critical thought as solvent of doxa. *Constellations*, 11(1), 97–101. doi:10.1111/j.1351-0487.2004.00364.x
391. Wacquant, L. (2006a). *Body and soul: Notebooks of an apprentice boxer*. New York: Oxford University Press.
392. Wacquant, L. (2006b). Metodološki relacionizem. V T. Kramberger in D. B. Rotar (ur.), *Načela za reflektivno družbeno znanost in kritično preučevanje simbolnih dominacij* (str. 55–62). Koper: Univerza na Primorskem; Znanstveno-raziskovalno središče; Založba Annales.
393. Wacquant, L. (2006c). Onkraj antinomije družbene fizike in družbene fenomenologije. V T. Kramberger in D. B. Rotar (ur.), *Načela za reflektivno družbeno znanost in kritično preučevanje simbolnih dominacij* (str. 47–54). Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

394. Wacquant, L. (2006č). Zabrísana logika praktičnega čúta. V T. Kramberger in D. B. Rotar (ur.), *Načela za refleksivno družbeno znanost in kritično preučevanje simbolnih dominacij* (str. 63–72). Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
395. Wacquant, L. (2011). Durkheim and Bourdieu: The common plinth and its cracks. V S. Susen in B. S. Turner (ur.), *The legacy of Pierre Bourdieu: Critical essays* (str. 91–109). London: Anthem Press.
396. Wacquant, L. (2014a). Homines in extremis: What fighting scholars teach us about habitus. *Body and Society*, 20(2), 3–17. doi:10.1177/1357034X13501348
397. Wacquant, L. (2014b). Putting habitus in its place: Rejoinder to the symposium. *Body and Society*, 20(2), 118–139. doi:10.1177/1357034X14530845
398. Wacquant, L. (2015). For a sociology of flesh and blood. *Qualitative Sociology*, 38(1), 1–11. doi:10.1007/s11133-014-9291-y
399. Wacquant, L. (2016). A concise genealogy and anatomy of habitus. *The Sociological Review*, 64(1), 64–72. doi:10.1111/1467-954X.12356
400. Wacquant, L. in Akçaoğlu, A. (2017). Practice and symbolic power in Bourdieu: The view from Berkeley. *Journal of Classical Sociology*, 17(1), 55–69. doi:10.1177/1468795X16682145
401. Wallace, D. O. (2016). Re-interpreting Bourdieu, belonging and black identities. V J. Thatcher, N. Ingram, C. Burke in J. Abrahams (ur.), *Bourdieu: The next generation - the development of Bourdieu's intellectual heritage in contemporary UK sociology* (str. 37–54). New York; London: Routledge.
402. Wandrey, R. L., Mosack, K. E. in Moore, E. M. (2015). Coming out to family and friends as bisexually identified young adult women: A discussion of homophobia, biphobia and heteronormativity. *Journal of Bisexuality*, 15(2), 204–229. doi:10.1080/15299716.2015.1018657
403. Warner, M. (2012). Queer and then? *The Chronicle of Higher Education*. Dostopno prek <https://www.chronicle.com/article/QueerThen-/130161>
404. Watson, B. J. (2014). Bisexuality and family: Narratives of silence, solace, and strength. *Journal of GLBT Family Studies*, 10(1–2), 101–123. doi:10.1080/1550428X.2014.857497
405. Watt, L. in Elliot, M. (2017). Continuity and change in sexual attitudes: A cross-time comparison of tolerance towards non-traditional relationships. *The Sociological Review*, 65(4), 832–849. doi: 10.1177/0038026116674887
406. Weeks, J. (1996). The construction of homosexuality. V S. Seidman (ur.), *Queer theory/sociology* (str. 41–63). Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
407. Weiss, G. (1999). *Body images: Embodiment as intercorporeality*. New York in London: Routledge.

408. Wideman, J. E. (2005). *Brothers and keepers*. New York; Boston: Houghton Mifflin Company.
409. Wilkins, A. (2015). Thinking the body: Durkheim, Mauss, Bourdieu: The agreements and disagreements of a tradition. V G. Melville in C. Ruta (ur.), *Thinking the body as a basis, provocation, and burden of life* (str. 33–44). Berlin: Walter de Gruyter gmbH.
410. Wright, E. O. (2010). *Envisioning real utopias*. London; New York: Verso.
411. Wrzus, C., Wagner, J. in Neyer, F. J. (2012). The interdependence of horizontal family relationships and friendships relates to higher well-being. *Personal Relationships*, 19(3), 465–482. doi:10.1111/j.1475-6811.2011.01373.x
412. Yoshino, K. (2000). The epistemic contract of bisexual erasure. *Stanford Law Review*, 52(2), 353–461. doi:10.2307/1229482
413. Young, I. M. (1980). Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment motility and spatiality. *Human Studies*, 3(2), 137–156. Dostopno prek <https://www.jstor.org/stable/20008753>
414. Yuval-Davis, N. (2006a). Belonging and politics of belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3), 197–214. doi: 10.1080/00313220600769331
415. Yuval-Davis, N. (2006b). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193–209. doi: 10.1177/1350506806065752
416. Yuval-Davis, N. (2010). Theorizing identity: Beyond the 'us' and 'them' dichotomy. *Patterns of Prejudice*, 44(3), 261–280. doi: 10.1080/0031322X.2010.489736
417. Zaviršek, D. in Sobočan, A. M. (2012). *Mavrične družine grejo v šolo : perspektive otrok, staršev in učiteljic*. Ljubljana: Fakulteta za socialno delo.
418. Zavod Transfeministična Inicijativa TransAkcija in Društvo Legebitra. (2015). *Rezultati Raziskave potreb transspolnih oseb v Sloveniji*. Dostopno prek <http://transakcija.si/2016/09/14/rezultati-raziskave-potreb-transspolnih-oseb-v-sloveniji/>
419. Zitz, C., Burns, J. in Tacconelli, E. (2014). Trans men and friendships: A Foucauldian discourse analysis. *Feminism and Psychology*, 24(2), 216–237. doi:10.1177/0959353514526224
420. Zurn, C. F. (2003). Identity or status? Struggles over 'recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor. *Constellations*, 10(4), 519–537. doi:10.1046/j.1351-0487.2003.00351.x

## 12 STVARNO IN IMENSKO KAZALO

Abrahams, Jessica 109, 111, 268, 357 – 358, 360, 362

### Afekt

Afektivne dimenzije 16, 51, 61, 80, 85, 87, 97, 100, 105 – 109, 111, 113, 117, 120 – 121, 125, 167n, 169, 198 – 203, 205 – 211, 215 – 217, 221, 228, 230, 233 – 235, 239 – 240, 276 – 277, 285, 304, 308 – 311, 313 – 314, 320, 346, 350 – 351, 353 – 355, 358 – 359, 362

Sram 99 – 102, 106 – 107, 111, 120, 126, 198, 203, 207, 209, 226 – 227, 266, 268, 310, 312 – 313, 346, 350, 352, 358, 362n

Strah 101n, 106, 125, 200, 203, 209, 216, 236 – 237, 247, 251, 266, 268, 288, 312 – 313, 350, 358

Izdajstvo 102n, 104, 205, 209, 240, 245, 310 – 311, 352, 362n

Jeza 120, 245, 311 – 313, 346, 352 – 353

Ahmed, Sara 19 – 20, 22, 30n, 32 – 34, 38 – 39, 52, 61, 121, 125, 130, 172, 200 – 201, 211, 217, 293n, 310, 313

*Amor fati* 67, 98, 113n, 174, 196, 198, 258, 260

Aromantičnost 163 – 164

Aseksualnost 12, 143, 147 – 148, 150 – 153, 162 – 165, 192, 202 – 203, 207, 210 – 212, 261, 280, 289, 300, 305, 313, 330, 340 – 341, 350

Aspolnost 12, 143, 146, 148 – 150, 152, 166 – 169, 212, 219, 241, 295, 297

### Avtonomija

*De facto* 46 – 48, 73n, 174

*De jure* 46 – 47, 174

Bauman, Zygmunt 28, 31, 46 – 49, 53, 174, 265

Bettcher, Talia Mae 172 – 173, 224, 237, 240, 271, 303, 324, 334

Binarnost 12 – 16, 18 – 20, 23, 25, 30 – 31, 40, 81 – 84, 88 – 89, 93, 110, 112, 121 – 131, 134, 143, 146 – 148, 150, 152, 154 – 155, 166 – 169, 171 – 173, 177 – 178, 183 – 187, 203, 211 – 214, 216, 221, 223, 230, 234 – 235, 253, 256, 261, 264, 269 – 272, 275, 278, 280 – 285, 288 – 290, 293, 295 – 299, 301 – 304, 306 – 307, 315, 320, 322 – 324, 331, 334, 336 – 337, 339, 342 – 343, 346 – 354, 357, 359 – 364

Biseksualnost 12, 52, 83, 86, 122, 124, 128, 143, 147 – 159, 162, 165, 189 – 191, 203, 206, 211 – 214, 219, 261, 274n, 276, 278 – 281, 284, 286 – 287, 293n, 296, 300, 306 – 307, 323, 330, 337, 347 – 348, 350, 354, 360, 367

Bispolnost 149 – 150, 152, 187

Bottero, Wendy 28, 51, 61, 90 – 91, 257 – 259, 342

Bourdieu, Pierre 18, 28 – 31, 34 – 37, 39n, 45, 50 – 52, 55 – 96, 98 – 99, 102 – 103, 105 – 108, 111n, 113 – 115, 121, 125 – 127, 129, 133 – 134, 136, 140 – 141, 160n, 168 – 172, 174 – 178, 180, 182 – 184, 189 – 190, 194 – 201, 214, 224 – 228, 230, 233 – 234, 237, 239, 245, 256 – 260, 264, 266 – 271, 276, 280, 286, 291, 293, 303, 307 – 309, 316 – 317, 322, 325, 327, 342, 345, 356 – 359, 361 – 365, 367 – 368

Butler, Judith 19 – 29, 32, 35 – 43, 55, 57 – 58, 72, 74 – 75, 79n, 81 – 83, 100, 116,

118n, 123, 127, 130 – 131, 217, 245, 255, 274, 322, 365

Cisspolnost 22, 88n, 122, 125, 127 – 128, 146, 150 – 151, 153, 157, 159 – 162, 165 – 166, 176 – 178, 187, 190 – 191, 194, 196, 201, 204, 206, 211, 222, 224, 249 – 250, 261 – 262, 266 – 268, 271, 282, 285 – 287, 289 – 290, 293n, 310 – 311, 316, 331, 335, 346, 348, 352

Crossley, Nick 61, 78n, 90 – 92, 228, 258 – 259, 328, 342

Dedoksifikacija 69n, 88n, 90, 92n, 108 – 109, 341, 345, 349, 351 – 352

Demiboy, tudi demifant 143, 153, 166, 171

Dispozicije 51, 63n, 65 – 66, 69, 74 – 77, 79 – 80, 86, 90 – 93, 95 – 98, 103 – 104, 108, 111, 168n, 177, 183 – 184, 195 – 200, 225n, 241, 255 – 257, 260, 264, 267 – 270, 311, 346, 349 – 350, 356 – 359, 361 – 362

Di-vizije 15, 61, 63 – 66, 68 – 71, 74, 80 – 81, 83, 85, 89 – 90, 94, 114, 122, 129, 175, 271, 328, 363

Doksa, tudi doksičnost 15, 33 – 35, 39n, 42, 56, 61, 63 – 71, 73 – 75, 77, 80 – 88, 90 – 91, 93, 100, 102, 105n, 110 – 111, 122, 127, 131, 160, 176, 181, 187 – 188, 190 – 192, 205 – 206, 210, 221, 249, 262 – 264, 266, 292 – 293, 308, 341, 343, 351 – 352, 354 – 355, 357, 362, 364, 366 – 368

Družbena mobilnost 95, 98, 102 – 104, 106, 108, 110, 112 – 113, 258 – 259, 268 – 269, 357, 366

Družina izvora 92n, 98 – 99, 104, 124, 276 – 279, 281, 291, 297, 327, 349, 352, 362n

Durkheim, Émile 60, 78n, 168 – 171, 176 – 177, 357

Eribon, Didier 31, 67n, 85, 95, 98 – 101, 124, 129, 202, 259 – 260, 263

Fraser, Nancy 89, 113, 118 – 120, 123, 272 – 274

Gej, glej tudi gejevstvo 17 – 19, 52, 83n, 85n, 88, 98 – 101, 122 – 124, 127 – 128, 130, 134, 146 – 148, 150 – 152, 155, 165, 177, 189 – 191, 203, 206, 209, 211 – 213, 219, 224, 260, 263, 275, 276n, 278 – 280, 282, 284 – 290, 293n, 295, 297 – 299 302 – 303, 306 – 307, 323 – 324, 337, 340, 345, 347 – 350 357 – 358

Green, Adam Isaiah 31, 86 – 88, 102, 189

Habitus 15, 39, 55, 58, 61, 63n, 65 – 66, 69, 74 – 82, 84, 87 – 93, 95 – 96, 102, 106 – 112, 119, 125, 127, 129, 168n, 177n, 184, 194, 196 – 200, 225, 227, 256 – 260, 264, 266 – 269, 274, 307 – 308, 310, 328, 346, 349 – 350, 356 – 364, 366 – 367

Primarni h., tudi primarne dispozicije 79 – 80, 86, 90, 92n, 93, 95 – 99, 102 – 105, 107 – 109, 111, 127, 178, 190, 255 – 259, 268 – 270, 308, 311, 349 – 363

Razklani h., tudi *habitus clivé* 15 – 16, 60 – 61, 75, 81, 95, 97, 102, 104, 108 – 113, 122 – 124, 177, 268, 347, 356 – 358, 362 – 363, 366

Seksualno zaznamovan h., tudi heteroseksualiziran h. 15 – 16, 61, 81, 87 – 88, 102, 121, 176, 267 – 269, 309, 311, 348 – 349, 352, 358 – 359, 361

Sekundarni h., tudi sekundarne dispozicije 79 – 80, 93, 95, 97 – 98, 102n, 103 – 104, 109, 127, 178, 199, 255, 270, 308, 353, 356 – 358, 362 – 363, 367

Spolno zaznamovan h. 15 – 16, 61, 81 – 83, 88, 106n, 112, 121, 217, 230, 236, 244, 256, 267 – 270, 309,

- 311, 316, 347 – 349, 352, 358 – 359, 361
- Herezija, tudi heretičnost 15 – 16, 30 – 31, 61, 67 – 72, 75, 86, 89 – 91, 93 – 94, 107, 111 – 112, 121 – 123, 127, 170 – 171, 188, 223, 265, 308, 328, 331, 341 – 345, 349, 351 – 352, 355, 361, 363 – 365, 367 – 368
- Heterodoksija 29, 34 – 35, 61, 64 – 65, 67 – 72, 75, 81 – 82, 86, 88 – 89, 91, 93, 129
- Heteroseksualnost 16, 18 – 19, 23, 25, 30, 35, 40 – 43, 52, 56, 82, 84 – 85, 88 – 89, 99 – 102, 122 – 125, 127 – 128, 134 – 135, 151 – 153, 155, 160 – 162, 176 – 178, 185, 187, 189 – 194, 196, 201, 202 – 214, 224 – 225, 249 – 250, 260 – 262, 266, 271, 275 – 276, 278 – 281, 285 – 291, 306 – 307, 310 – 311, 324, 331, 346 – 350, 352, 360
- Heteroseksualizacija 41 – 43, 85, 87, 100, 102, 160, 176 – 177, 187 – 188, 190 – 193, 195, 202n, 204, 206, 210, 266, 269, 285 – 286, 304, 307n, 310, 333, 350, 360
- Homofilija 87, 256 – 259, 280, 327 – 328, 342, 364
- Honneth, Axel. 61n, 76, 84, 113, 115 – 118, 120 – 121, 129 – 130, 273
- Illusio* 67, 73, 80, 198
- Ingram, Nicola 109, 111, 268, 357 – 358, 360, 362
- Intersubjektivnost 15, 45, 50, 61, 65, 73, 91 – 92, 94, 101, 103 – 104, 107n, 111, 115 – 118, 122 – 124, 127, 134, 144, 233, 239, 250, 257, 275, 315, 342, 352 – 354, 368
- Empirične socialne relacije 61, 65, 129, 256 – 258, 260, 270, 275, 342
- Varnejša intersubjektivnost 15 – 16, 129, 135 – 136, 167n, 235, 277, 327, 329 – 330, 336, 341, 343 – 345, 352, 355, 367
- Nevarnejša intersubjektivnost 15 – 16, 135 – 136, 167n, 275, 277, 337, 345, 352, 354
- Intimnopartnerska razmerja 12, 88n, 92n, 144, 162, 210, 225, 258, 276 – 277, 279 – 280, 284 – 287, 289 – 290, 294 – 297, 304 – 307, 326 – 327, 329, 333 – 334, 336, 338 – 339, 345 – 346, 352, 355, 363
- Izobraževanje, glej tudi edukacija 92, 97 – 99, 105 – 106, 131n, 263, 298 – 299, 303, 306, 329, 337, 340
- Kapital 30, 63, 69n, 71 – 72, 76, 85n, 87 – 88, 93n, 95n, 103, 105 – 106, 115, 121, 125, 129, 142, 184, 189 – 190, 256, 259 – 260, 309, 315, 366
- Kvir 43, 59, 128n, 143, 147 – 155, 160 – 162, 165 – 166, 185, 188, 201 – 202, 212 – 213, 222, 265, 278n, 293n, 340
- Kvirovske teorije 15 – 21, 24, 26 – 32, 35 – 37, 40 – 41, 43 – 45, 54, 56, 58 – 61, 81 – 82, 94, 107, 134, 365
- Kvirspolnost 12, 124, 128n, 143, 146, 149 – 154, 187, 239, 243, 281, 283, 294
- Leder, D. 173, 227 – 228, 231 – 233, 237 – 239, 242, 245, 247, 317, 341
- Lezbijka 18 – 19, 40 – 41, 52, 85n, 100, 122 – 123, 128, 130, 134, 143, 146 – 148, 150 – 153, 155, 159 – 162, 164 – 165, 177, 188, 191 – 192, 194, 200, 203, 209, 211 – 213, 223 – 224, 260 – 261, 263, 276, 278 – 280, 282, 286 – 287, 290, 295, 298, 300 – 301, 303, 306, 318, 323 – 324, 331, 333, 337, 338, 348 – 349, 354, 358n
- Mauss, Marcel 77n, 177n, 211, 231, 317

McNay, Lois 28n, 31 – 32, 37 – 38, 54, 56 – 61, 77 – 78, 82, 89 – 90, 94, 113, 117, 119, 121, 129, 274 – 276

Misrekognicija, tudi napačno družbeno prepoznanje 14 – 16, 65, 72, 84, 117 – 120, 127 – 128, 131 – 132, 135 – 136, 144, 167n, 191, 219, 253, 258, 270 – 277, 279 – 284, 286 – 287, 289 – 309, 311 – 327, 330 – 331, 333 – 337, 339 – 340, 343 – 346, 352 – 360, 362 – 363, 365, 367

Monro, Surya 14, 44, 83n, 86, 155, 322

Ortodoksija 15, 39n, 60, 65, 67 – 69, 71, 81, 90n, 127, 131n, 201, 293n, 352, 355

Panseksualnost 12, 143, 147 – 148, 150 – 155, 157 – 159, 163, 165, 187, 194, 211 – 213, 278n, 289, 318, 337, 340, 347

Pluriseksualnost 157, 162 – 163, 165, 191, 204

Potrditev spola 43n, 126, 166, 219, 253, 281, 283, 335, 339

Prijateljstvo 92n, 103 – 104, 124, 129, 163 – 164, 182, 191, 210, 213 – 214, 258 – 259, 261 – 263, 276 – 277, 279 – 282, 286 – 287, 289, 294, 296 – 298, 306 – 308, 325 – 332, 334, 336 – 337, 341 – 343, 345, 352, 355, 363

Prosser, Jay 43 – 44, 56

Rekognicija 15 – 16, 40, 45, 65, 70 – 71, 84 – 85, 89, 112 – 113, 115 – 122, 124, 126, 128 – 132, 144, 174, 197 – 199, 219, 226, 235, 266, 270 – 277, 281, 289, 293, 298, 307 – 308, 312, 317, 321, 323, 325 – 345, 353, 355, 363, 367

Resursi, tudi infrastrukturna podpora 15, 27, 35, 49n, 68, 70 – 71, 86, 94, 105 – 106, 113, 118, 121, 124, 135, 177, 181, 186, 188, 202, 231n, 244, 246, 256, 262 – 263, 265, 268 – 268, 281, 313, 328, 342, 349, 351, 353, 360 – 361, 363 – 364, 366, 368

Samodiscipliniranje 99, 135, 184, 190, 193, 202n, 204, 290, 349 – 350, 361

Samomisrekognicija 304, 313, 315 – 316, 320, 325 – 326, 354

Hiperkorekcije, tudi hiperdisciplina 184, 186, 317, 324

samoreguliranje, samocenzuriranje 283, 290, 313, 315 – 318, 324 – 326, 350 – 351, 354

Samoprepoznanje 16, 100, 107, 111, 116, 118, 121, 135, 160n, 167n, 201 – 210, 212, 214, 217 – 222, 224, 226, 230, 244 – 246, 262, 269, 280, 291, 301, 305n, 315, 328, 342, 349 – 352, 358 – 359

Samoumevnost 33, 52 – 53, 65 – 71, 74 – 75, 82, 85, 88n, 122, 133, 142, 153, 161, 176, 181, 184, 186, 190 – 193, 196 – 197, 199, 201, 205 – 206, 210 – 211, 214 – 215, 218, 224, 227 – 228, 264, 271, 275, 302, 313, 316, 318, 331, 341 – 346, 353, 355, 358, 360, 363 – 365, 368

Schilder, Paul 229, 232 – 233, 238

Simbolna dominacija 62 – 75, 80 – 81, 84, 91, 93 – 94

Simbolna moč 58, 61 – 66, 69 – 72, 75, 81, 87, 184

Simbolno nasilje 25, 43, 58, 61 – 66, 69 – 70, 74 – 76, 80 – 81, 84, 89, 93 – 94, 97, 99 – 100, 124 – 125, 128, 134, 174

Skupnost 14, 28, 46 – 48, 50n, 53, 57, 66, 69n, 86 – 87, 105n, 116 – 117, 120, 155, 210, 263, 265, 274n, 281, 328, 351, 367

LGBTIQ+ skupnost 87, 124, 141 – 142, 149, 152 – 153, 155, 157, 161, 188 – 189, 207, 212, 219, 221, 223, 261 – 263, 268, 274n, 277, 279 – 281, 287, 289 – 290, 294, 296 – 297, 305 – 307, 323 – 324, 326,



- 329 – 332, 334, 336, 338, 341, 343  
– 345, 348, 351, 354 – 355, 361 –  
364, 367
- Virtualne skupnosti 210, 265 – 266,  
351, 363 – 364
- Spol, pripisan ob rojstvu 14, 16, 22, 40, 42,  
48, 84, 124 – 125, 128n, 131n, 135, 139,  
143, 147 – 149, 152 – 153, 156, 166 – 168,  
170, 176, 179 – 86, 188, 195, 204, 207,  
212 – 220, 222, 224, 234, 236 – 240, 243 –  
244, 248, 252 – 253, 262, 264, 267, 271,  
282 – 284, 288, 292, 295, 301, 304, 310 –  
311, 315 – 316, 320, 322, 324 – 325, 337 –  
338, 354, 361
- Spolna disforija 16, 203, 219, 234 – 235,  
237 – 242, 244 – 248, 250 – 253, 255, 294,  
300, 333 – 334, 339, 351, 362
- Spolna nenormativnost, v otroštvu 179 –  
185, 210, 214, 216, 237
- Stone, Sandy 22, 43n
- Stryker, Susan 20, 43n, 293
- Svoboda od 166 – 167, 170, 175, 177 –  
178, 195, 220, 255, 267, 346, 349 – 350,  
359, 366
- Svoboda za 167, 170, 174 – 179, 195, 203,  
220 – 221, 251, 255, 266 – 267, 346, 349 –  
350, 359, 366
- Telo
- Medtelesna strukturiranost 16,  
190n, 203, 248 – 250, 334
- Somatizacija 16, 66 – 67, 69, 78,  
80, 93, 106, 135, 182
- Telesne sheme 16, 229 – 242, 244,  
246, 251, 351
- Hexis* 77n, 80, 82 – 83, 95, 103,  
106, 113, 172, 177n, 183, 198, 224  
– 227, 230 – 231, 241 – 244, 249,  
316, 324 – 325, 354
- Tujstvo, tudi tujka 33 – 34, 109, 260
- Wacquant, Loïc 31n, 55, 57n, 59 – 61, 66 –  
67, 73, 76 – 80, 82 – 84, 87 – 88, 90 – 91,  
93n, 96, 105n, 107, 125, 176 – 178, 184,  
225n, 255 – 256, 264, 356, 359, 362
- Weiss, Gail 217, 224, 229n, 230 – 233,  
238, 244

## PRILOGE

### PRILOGA A: METODOLOŠKI PODATKI

#### PRILOGA A.1: Demografska tabela

	Spolna identiteta	Seksualna identiteta	Leto rojstva	Kraj odraščanja	Kraj bivanja	Izobrazba
1 Nikolina	Cispolna nenormativna ženska	Ne-strejt, kvir	1988	Kraj	Večje mesto	5
2 Izak	Demiboy	Pansekualen	1994	Kraj	Večje mesto	3
3 Virginia	Trans feminilna	Biseksualna	1991	Vas	Večje mesto	5
4 Metka	Transspolna ženska, aspolna oseba	Aseks, kvir	1994	Kraj	Večje mesto	5
5 Sandra	Cispolna ženska	Ne-strejt, pansekualna	1996	Kraj	Večje mesto	3
6 Oli	V procesu preizpraševanja	Pansekualna	1995	Vas	Večje mesto	3
7 Aidan	Spolno nebinarna oseba	Kvir, lezbijka	1982	Vas	Večje mesto	3
8 Emperatrizz	Cispolna ženska	Biseksualna	1990	Večje mesto	Večje mesto	5
9 Djuro	Transspolna, spolno nebinarna	Ne-strejt, brez oznake	1995	Vas	Večje mesto	3
10 Nika	Brez oznake	Brez oznake	1990	Večje mesto	Večje mesto	5
11 Nuša	Cispolna ženska	Biseksualna	1991	Kraj	Večje mesto	5
12 Jaka	Spolno nebinarna	Lezbijka, kvir	1994	Večje mesto	Večje mesto	5
13 Mladen	Kvir, moški	Brez oznake	1983	Manjše mesto	Večje mesto	5
14 Saša	Spolno nebinarna	Lezbijka, kvir	1990	Večje mesto	Večje mesto	5
15 Ema	Cispolna ženska	Pansekualna	1983	Manjše mesto	Večje mesto	5
16 Sara	Cispolna ženska	Brez oznake	1996	Manjše mesto	Večje mesto	3
17 Jagoda	Spolno nebinarna, spolno fluidna	Biseksualna	1991	Večje mesto	Večje mesto	5
18 Laura	Cispolna ženska	Asekualna	1985	Kraj	Večje mesto	5
19 Veronika	Spolno nebinarna	Asekualna	1995	Vas	Večje mesto	3
20 Alex	Spolno nebinarna, kvir	Asekualna, androseksualna	1994	Večje mesto	Večje mesto	5
21 Jana	Ženska	Biseksualna, kvir	1991	Večje mesto	Večje mesto	5
22 Lex	Spolno nebinarna	Pansekualna	1992	Kraj	Večje mesto	5
23 Kiki	Ženska	Ne-strejt	1989	Kraj	Večje mesto	5

**Šifrant za zadnje doseženo stopnjo izobrazbe:** 1 – dokončana osnovna šola, 2- dokončana poklicna šola, 3 – dokončana srednja šola, gimnazija, 4 – dokončana višja strokovna šola, 5 – dokončana visoka šola, fakulteta (BD, BM), 6 – dokončana specializacija, znanstveni magisterij, doktorat

## **PRILOGA A.2: Obrazec za ustno obveščeno soglasje**

### **Obveščeno soglasje k sodelovanju v raziskavi**

Raziskava: Vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami

1. Vabljeni ste k sodelovanju v raziskavi, ki jo v okviru priprave doktorske disertacije izvaja asist. Nina Perger, mag. prof. soc. ped, mlada raziskovalka. Raziskava poteka na Fakulteti za družbene vede, Univerze v Ljubljani (Interdisciplinarni doktorski program Humanistika in družboslovje, program Študije vsakdanjega življenja). Doktorska disertacija nastaja pod mentorstvom red. prof. dr. Alenke Švab (FDV-UL). Namen raziskave je raziskati vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami (tj. oseb, ki se ne identificirajo kot moški ali ženske in/ali kot heteroseksualne osebe oziroma kot geji/lezbijke), raziskati načine, na katere se osebe identificirajo z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami, ter izkušnje z družbenim ne-prepoznavanjem omenjenih identitet.
2. Če se odločite za sodelovanje v raziskavi, bo vaša naloga sodelovanje v poglobljenem intervjuju v predvidoma dveh ločenih izvedbah. Z ustno podanim obveščenim soglasjem se strinjate s sodelovanjem v raziskavi, z avdio snemanjem pogovora, in privolite v morebiten ponovni kontakt tekom taiste študije v primeru kakršnekoli nejasnosti ali dodatnih vprašanj s strani avtorice.
3. Vaše sodelovanje v raziskavi bo trajalo približno tri ure (za obe izvedbi poglobljenega intervjuja skupaj). Za udeležbo v raziskavi ne boste prejeli nobenega nadomestila.
4. Udeležba v raziskavi ne prinaša posebnih tveganj, lahko pa prinaša določene nevšečnosti zaradi udeležbe (npr. utrujenost) ali nelagodja zaradi pogovora o intimnih, potencialno tudi bolečih temah. V ta namen je tudi predvidena izvedba intervjuja v dveh ločenih izvedbah in možnost odmora; pred vprašanji, ki bi vam lahko vzbudili nelagodje, bolečino ali druge neprijetne občutke, je predvideno posebno opozorilo; tekom celotnega intervjuja imate možnost ne-odgovarjanja na določena vprašanja, omogočena pa je tudi možnost pogovora po koncu intervjuja (tj. po prekinitvi snemanja).
5. Sodelovanje v raziskavi ne prinaša posebnih in izstopajočih koristi z izjemo znanja in izkušenj, ki jih boste pridobili v okviru sodelovanja. Zaradi sodelovanja v raziskavi so predvidene koristi posredno sodelovanje pri empiričnih ugotovitvah, prispevek k obravnavi transspolnih in/ali ne-heteroseksualnih oseb, ki so sicer pogosto prezentirane pod družbeno-večinskimi in izključujočimi pogoji, ter posredno sodelovanje pri vzpostavljanju neizključujoče vednosti.

6. Vaše sodelovanje v raziskavi je v celoti prostovoljno in ga lahko kadarkoli prekinete brez posledic.
7. Avtorica in izvajalka raziskave, Nina Perger, bom storila vse, da zaščitim vašo zasebnost. Zapisi vaših izkušenj in spremljajoči demografski podatki (starost, spol, kraj bivanja) bodo shranjeni pod slučajno raziskovalno šifro. Vaši osebni podatki in druge specifikke, ki bi lahko razkrile vašo identiteto, bodo zamenjani s kodo (npr. kraj bivanja bo kodiran kot 'večje mesto'). Vaša identiteta v nobenem primeru ne bo razkrita. V primeru uporabe citatov intervjuvanih oseb v znanstveno-raziskovalne namene (npr. v doktorski disertaciji, v znanstvenih člankih in podobno) se bo vaše ime nadomestilo z izmišljenim imenom oziroma psevdonimom po vašem ali avtoričinem izboru (po vaši želji). Z ustnim obveščnim soglasjem se strinjate z javno navedbo citatov pod zgoraj navedenimi pogoji, ter s hrambo anonimiziranih podatkov v Arhivu družboslovnih podatkov. Z ustnim obveščnim soglasjem potrjujete, da ste imeli priložnost za postavitev vprašanj v zvezi z raziskavo in da ste prejeli kontakt (e-mail naslov) avtorice raziskave za vaša morebitna dodatna vprašanja ([nina.perger@fdv.uni-lj.si](mailto:nina.perger@fdv.uni-lj.si)).

S podanim ustnim soglasjem tako potrjujete svojo privolitev za udeležbo v opisani raziskavi v okviru priprave doktorske disertacije z naslovom »Vsakdanje življenje oseb z nebinarnimi spolnimi in seksualnimi identitetami« ter dovolite uporabo rezultatov pod zgoraj navedenimi pogoji v pedagoške in znanstveno-raziskovalne namene.

Raziskavo je dne 16.5.2017 odobrila Komisija za etiko v raziskovanju Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani.

## **PRILOGA A.3: Kodirna shema**

1 MAGENTA

2 YELLOW

3 GREEN

4 Refleksija intervjuja

4.1 Relacijskost soglasja

4.2 Enosmernost pogovora

4.3 Redka možnost za pogovor

4.4 Terapevtska funkcija

5 Intersekcionalnost

5.1 Starost

5.2 Ksenofobija

5.3 Težave z mentalnim zdravjem

5.3.1 Suicidalnost

5.4 Življenje v manjših krajih, ruralnost

5.4.1 Konservativnost okolja

5.5 Nacionalna pripadnost

5.6 Razredna pripadnost

5.6.1 Kulturni kapital

6 SPOL\_Pojmovanje identitete

6.1 Subjektivno razumevanje identitete

6.1.1 Političnost dis-identitete

6.1.2 Identiteta kot omejujoča

6.1.3 Diskurz izbire

6.1.3.1 Diskurz svobode

6.1.3.2 Svoboda oblačenja

6.1.3.3 Lagodnost nebinarnosti

6.1.3.4 Identiteta kot kolaž, izbira

6.1.4 Spolna identiteta

6.1.4.1 Interspolnost

6.1.4.2 Osebni dokumenti

6.1.4.3 Raba imena

6.1.4.4 Raba zaimkov

- 6.1.5 Oznaka kot orodje komunikacije
- 6.1.6 Fluidnost, nefiksnost
- 6.1.7 Identiteta kot inherentna
- 6.1.8 "Že od nekdej" naracije
  - 6.1.8.1 Kritičnost do 'že od nekdej' zgodb
  - 6.1.8.2 Vstopanje v druge institucije
  - 6.1.8.3 Spolna nenormativnost v otroštvu
    - 6.1.8.3.1 Predstavljanje v drugem spolu
    - 6.1.8.3.2 Nenormativnost kot ekspresija ne-heteroseksualnosti
  - 6.1.8.4 Spolna nenormativnost zaznana kot faza
- 6.1.9 Prepoznavanje spolnih skriptov
- 6.1.10 Svoboda odsotnosti spolnih skriptov v nebinarnosti
- 6.1.11 Pravno priznanje spola
- 6.2 Zgodovina identifikacij
  - 6.2.1 Zamikanje identitetnih oznak
  - 6.2.2 Občutenje spola, pripisanega ob rojstvu
    - 6.2.2.1 Upiranje spolu, pripisanem ob rojstvu, in vlogam
      - 6.2.2.1.1 Drag performativnost
    - 6.2.2.2 Podrejanje spolno normativnim in binarnim zahtevam
      - 6.2.2.2.1 Afekti v podrejanju spolnim zahtevam
    - 6.2.2.3 Prakse discipliniranja v spol, pripisan ob rojstvu
    - 6.2.2.4 Spolno nevtralna vzgoja
    - 6.2.2.5 Negativna konotacija ženske in ženskosti
  - 6.2.3 Zgodovina trans binarnih identifikacij
    - 6.2.3.1 Prevpraševanje lastne transspolnosti
  - 6.2.4 Proces samo-prepoznavanja
    - 6.2.4.1 Proces samo-sprejemanja
    - 6.2.4.2 Afektivna zaznamovanost samo-prepoznavanja
    - 6.2.4.3 Pritisk k opredelitvi
    - 6.2.4.4 Prepoznavanje legitimnosti samoidentifikacije
- 6.3 Resursi resubjektivacije
  - 6.3.1 Refleksija
  - 6.3.2 Internet
  - 6.3.3 Socialna mreža oziroma skupnost

6.3.4 Institucionalizirana vednost, informiranost

6.3.5 Distanciranje od primarnega okolja

6.3.6 Drugi resursi

6.3.6.1 Drugi kulturni produkti

6.3.6.2 Računalniške igre

6.3.6.2.1 Varno preizpraševanje

6.3.6.3 Televizijski programi

6.3.7 Manko resursov kot ovira

## 7 SPOL\_Odnosne in institucionalne dimenzije identitete

7.1 Političnost

7.1.1 Prepoznavanje privilegijev

7.1.2 Aktivizem

7.1.3 Dialoškost

7.1.4 Občutek zaveznitva

7.2 Delovno mesto

7.3 Družinski odnosi

7.3.1 Mama

7.3.2 Oče

7.3.3 Sorojenke\_ci

7.3.4 Širša družina

7.4 Prijateljski odnosi

7.4.1 Prijateljstva primarnega okolja

7.4.2 Prijateljstva sekundarnega okolja

7.4.3 Prijateljstva v LGBTIQ+ skupnosti

7.5 Intimno-partnerska in seksualna razmerja

7.5.1 Delanje intimnosti in seksualnosti glede na seks id partnerke\_j

7.5.2 Delanje intimnosti in seksualnosti glede na spol partnerke\_ja

7.5.3 Spolne vloge v intimnem razmerju

7.5.4 Odnos partnerke\_ja do spolne identitete

7.5.4.1 Fetišizacija transspolnosti

7.6 LGBTIQ+ skupnost

7.6.1 Občutek pripadnosti

7.6.2 Občutek nepripadnosti

7.6.3 Trans (pod)skupnost



- 7.6.4 Notranje hierarhizacije
  - 7.6.4.1 Kriteriji legitimne transspolnosti
- 7.7 Vrstniški odnosi
  - 7.7.1 Medvrstniško razlivanje nenormativnosti
  - 7.7.2 Medvrstniško razlivanje stigme
- 7.8 Izkušnje z različnimi družbenimi prostori
  - 7.8.1 Izobraževalni sistem
    - 7.8.1.1 Športna vzgoja
  - 7.8.2 Policija
  - 7.8.3 Zdravstvo
  - 7.8.4 Javni prostori
    - 7.8.4.1 Javni uradi
    - 7.8.4.2 Slačilnice, preoblačilnice
    - 7.8.4.3 Drugi ločeni prostori
    - 7.8.4.4 Javna stranišča
- 7.9 Druge interakcije na ravni VŽ
  - 7.9.1 Šport
  - 7.9.2 Neznane osebe, mimobežne interakcije
  - 7.9.3 Trgovine
- 8 SPOL\_Telesnost
  - 8.1 Telesna hexis
  - 8.2 Odsotnost disforije
  - 8.3 Spolna disforija
    - 8.3.1 Telesne spremembe v puberteti
    - 8.3.2 Nihanja disforije
    - 8.3.3 Samozadovoljevanje
    - 8.3.4 Disforični deli telesa
    - 8.3.5 Afektivne dimenzije spolne disforije
    - 8.3.6 Prakse upravljanja s spolno disforijo
      - 8.3.6.1 Izogibanje drugim praksam
      - 8.3.6.2 Komunikacija
      - 8.3.6.3 Izogibanje določenim spolnim praksam
      - 8.3.6.4 Potlačevanje
      - 8.3.6.5 Enosmernost spolnih odnosov

- 8.3.6.6 Zaupanje, varnost
- 8.3.6.7 Podpora
- 8.3.7 Modifikacije telesa
  - 8.3.7.1 Anoreksija
  - 8.3.7.2 Lasje
  - 8.3.7.3 Packing
  - 8.3.7.4 Tranzicija
  - 8.3.7.5 Binder, povijanje prsi
  - 8.3.7.6 Hormonska terapija
- 8.3.8 Seksualne prakse - medtelesnost
  - 8.3.8.1 Anticipacija disforije
  - 8.3.8.2 Disforija in seksualnost
  - 8.3.8.3 Spolna zaznamovanost seksualnosti
  - 8.3.8.4 Povezanost z aseksualnostjo
  - 8.3.8.5 Izogibanje spolnim odnosom
- 8.4 Spolni izraz
- 8.5 Sprejemanje telesa in delov telesa
  - 8.5.1 Tip strukturiranosti telesa
  - 8.5.2 Redefiniranje telesa
- 9 SPOL\_Razkrivanje
  - 9.1 Pogoji razkrivanja
    - 9.1.1 Anticipacija varnosti, spoštovanja
    - 9.1.2 Predpostavljane vednosti
    - 9.1.3 LGBTIQ+ identitete oseb
    - 9.1.4 Brezpogojnost
  - 9.2 Selektivnost razkrivanja
    - 9.2.1 Bližina odnosa
    - 9.2.2 Ne-razkrivanje
      - 9.2.2.1 Breme ne-razkrivanja
      - 9.2.2.2 Anticipacija negativnih reakcij
      - 9.2.2.3 Pričakovanja angažiranosti
    - 9.2.3 Prepoved razkrivanja
    - 9.2.4 Razkrivanje v odnosih
      - 9.2.4.1 Drugi odnosi

- 9.2.4.2 Zdravstveni sistem
- 9.2.4.3 Virtualna skupnost
- 9.2.4.4 Izobraževalni sistem
- 9.2.4.5 Delovno mesto
- 9.2.4.6 Sorojenke\_ci
- 9.2.4.7 LGBTIQ+ skupnost
  - 9.2.4.7.1 Trans skupina
- 9.2.4.8 Vrstniški odnosi
- 9.2.4.9 Intimna razmerja
- 9.2.4.10 Prijateljski krog
- 9.2.4.11 Širša družina
- 9.2.4.12 Starš/starši
- 9.2.5 Razkrivanje kot manj pomembno, nerelevantno
- 9.2.6 Razkrivanje kot relevantno v specifičnih kontekstih
- 9.2.7 Samo-zaščita
- 9.2.8 Družbeno-politični pomen razkrivanja
- 9.2.9 Afektivna zaznamovanost ob nerazkrivanju
- 9.2.10 Razkrivanje kot trans binarna oseba
- 9.3 Načini razkrivanja
  - 9.3.1 Raba deskripcije
  - 9.3.2 Razkritje brez soglasja
  - 9.3.3 Predhodni premisleki, načrtovanje
  - 9.3.4 Spontanost razkritja
  - 9.3.5 Družabna omrežja
  - 9.3.6 Afekti v procesu razkrivanja
    - 9.3.6.1 Breme deskripcije
  - 9.3.7 Ponavljajoča se razkrivanja
- 9.4 Negativne izkušnje
  - 9.4.1 Zavrnitev identitete in/ali osebe
  - 9.4.2 Izkušnje z nasiljem
  - 9.4.3 Prozorni klozet
  - 9.4.4 Procesnost sprejemanja identitete
  - 9.4.5 Izgube in pomembne negativne rekonfiguracije odnosov
- 9.5 Pozitivne izkušnje

- 9.5.1 Spoštovanje identitete
- 9.5.2 Aktivno podpiranje identitetnih praks
- 9.5.3 Pasivno podpiranje identitetnih praks
- 9.5.4 Pomembne pozitivne rekonfiguracije odnosov

## 10 SPOL\_Prakse misrekognicije

### 10.1 Misrekognicija na ravni razumevanja identitete

- 10.1.1 Fetišizacija
- 10.1.2 Nerazumevanje
- 10.1.3 Prakse izključevanja
- 10.1.4 Manjvrednost feminilnosti
- 10.1.5 Nebinarnost kot faza
- 10.1.6 Nebinarnost kot neodločenost
- 10.1.7 Patologizacija in medikalizacija
- 10.1.8 Monstruoznost
- 10.1.9 Pol-pol
- 10.1.10 Ekspresija ne-heteroseksualnosti
- 10.1.11 Moda, popularnost
- 10.1.12 Neustrezno delanje transspolnosti

### 10.2 Misrekognicija na ravni pripisa identitete

- 10.2.1 Biološki determinizem
- 10.2.2 Nevidnost, neobstoj
- 10.2.3 Binarni spol kot pravna kategorija
- 10.2.4 Odsotnost prevpraševanja seksualne identitete partnerke\_ja
- 10.2.5 Raba napačnih zaimkov
- 10.2.6 Raba napačnega imena
- 10.2.7 Nesprejemljiva binaristična misrekognicija
- 10.2.8 Misrekognicija po spolu, pripisanem ob rojstvu
  - 10.2.8.1 Manjvrednost feminilnosti

### 10.3 Pomen za samo-prepoznavanje

- 10.3.1 Afektivne dimenzije
  - 10.3.1.1 Samopatologizacija
  - 10.3.1.2 Občutek samodestruktivnosti
  - 10.3.1.3 Občutek izdajstva
- 10.3.2 Destabiliziranje identitete

- 10.3.3 Uspešne nevtralizacije, odboji
- 10.4 Strategije upravljanja z misrekognicijo
  - 10.4.1 Distanciranje od primarnega okolja
  - 10.4.2 Uporabljanje drugih oznak ali deskripcij
  - 10.4.3 Samo-misrekognicija
  - 10.4.4 Samoregulacija, samocenzura
  - 10.4.5 Prezemanje razlagalskih pozicij
  - 10.4.6 Upiranje, konfrontacije, preigravanje
  - 10.4.7 Dopuščanje specifičnih form misrekognicije
- 11 SPOL\_Prakse rekognicije
  - 11.1 Pomen za samo-prepoznanje
  - 11.2 Pomen vednosti
  - 11.3 Prakse legitimizacije
    - 11.3.1 Raba ustreznih zaimkov
    - 11.3.2 Raba pravilnega imena
    - 11.3.3 Redefiniranje seksualne identitete partnerke\_ja
    - 11.3.4 Vključevanje spolno nebinarnih identitet v javni govor
  - 11.4 Prakse podpore
    - 11.4.1 Pogovori in poslušanje
- 12 SPOL\_Izkušnje z nasiljem
  - 12.1 Težave s prepoznavanjem nasilja
  - 12.2 Odsotnost izkušenj z nasiljem
  - 12.3 Anticipacija nasilja
  - 12.4 Iskanje podpore
    - 12.4.1 Psihiatrična pomoč
    - 12.4.2 Pravni sistem
    - 12.4.3 Center za socialno delo
    - 12.4.4 Policija
    - 12.4.5 Nevladne organizacije
  - 12.5 Medvrstniško nasilje
  - 12.6 Fizično nasilje
  - 12.7 Psihično nasilje
  - 12.8 Ekonomsko nasilje
  - 12.9 Spolno nasilje

## 12.10 Strukturno nasilje

## 13 SEX\_Pojmovanje identitete

### 13.1 Seksualna identiteta

#### 13.1.1 Platonska privlačnost

#### 13.1.2 Spolna privlačnost

#### 13.1.3 Romantična privlačnost

### 13.2 Subjektivno razumevanje identitete

#### 13.2.1 Seksualnost kot stvar privatnega

#### 13.2.2 Diskurz izbire

##### 13.2.2.1 Diskurz svobode

##### 13.2.2.2 Identiteta kot kolaž

#### 13.2.3 Identiteta kot inherentna

#### 13.2.4 Fluidnost, odprtost

#### 13.2.5 Oznaka kot orodje komunikacije

#### 13.2.6 Identiteta kot omejujoča

#### 13.2.7 "Že od nekdaj" naracije

### 13.3 Zgodovina identifikacij

#### 13.3.1 Zamikanje identitetnih oznak

#### 13.3.2 Občutenje (predpostavljene) heteroseksualnosti

##### 13.3.2.1 Prisilna heteroseksualnost

##### 13.3.2.2 Internalizirana homofobija

##### 13.3.2.3 Samoumevnost heteroseksualnosti

#### 13.3.3 Proces samo-prepoznavanja

##### 13.3.3.1 Proces samo-sprejemanja

##### 13.3.3.2 Afektivna zaznamovanost samo-prepoznavanja

##### 13.3.3.3 Pritisk k opredelitvi

### 13.4 Resursi resubjektivacije

#### 13.4.1 Refleksija

#### 13.4.2 Manko resursov kot ovira

##### 13.4.2.1 Razredna pripadnost

#### 13.4.3 Praktične realizacije neheteroseksualnosti (izkustveno)

##### 13.4.3.1 Izkušnje zaljubljenosti, privlačnosti

##### 13.4.3.2 Pornografija

#### 13.4.4 Internet kot resurs

- 13.4.5 Socialna mreža oziroma skupnost
- 13.4.6 Institucionalizirana vednost, informiranost
- 13.4.7 Drugi resursi
  - 13.4.7.1 Televizija in drugi kulturni produkti
- 14 SEX\_Odnosne in institucionalne dimenzije identitete
  - 14.1 Delovno mesto
  - 14.2 Političnost
    - 14.2.1 Odsotnost občutka zavezništva
    - 14.2.2 Aktivizem
    - 14.2.3 Prepoznavanje privilegijev
    - 14.2.4 Občutek zavezništva
    - 14.2.5 Dialoškost
    - 14.2.6 Parada ponosa
  - 14.3 Družinski odnosi
    - 14.3.1 Mama
    - 14.3.2 Oče
    - 14.3.3 Sorojenke\_ci
    - 14.3.4 Širša družina
  - 14.4 Prijateljski odnosi
    - 14.4.1 Izbirnost
    - 14.4.2 Prijateljstva primarnega okolja
    - 14.4.3 Prijateljstva sekundarnega okolja
    - 14.4.4 Prijateljstva v LGBTIQ+ skupnosti
  - 14.5 Intimno-partnerska in seksualna razmerja
    - 14.5.1 Pravni vidiki
    - 14.5.2 Pojmovanje intimnopartnerskih razmerij
      - 14.5.2.1 Negotovost zaradi nemonoseksualnosti
      - 14.5.2.2 Ustvarjanje in vlaganje v odnos
      - 14.5.2.3 Razdelitev spolnih vlog
      - 14.5.2.4 Pomen seksualnosti
        - 14.5.2.4.1 Seksualnost kot instrumentalizirana
        - 14.5.2.4.2 Seksualnost kot dolžnost
        - 14.5.2.4.3 Seksualnost kot kompromis
    - 14.5.3 Tipi razmerij

- 14.5.3.1 Monogamija
  - 14.5.3.1.1 Mononormativnost
    - 14.5.3.1.1.1 Pravno prepoznanje monogamnih zvez
  - 14.5.3.2 Sklepanje kompromisov pri formiranju razmerja
  - 14.5.3.3 Izkušnje z nenormativnimi formami razmerij
    - 14.5.3.3.1 Predsodki
    - 14.5.3.3.2 Pogajanja in pravila
    - 14.5.3.3.3 Ljubosumje in negotovost
- 14.5.4 Distinkcije romantičnost-seksualnost-prijateljstvo
- 14.5.5 Prakse delanja intimnosti glede na spol partnerke\_ja
  - 14.5.5.1 Transspolni\_a partner\_ka
    - 14.5.5.1.1 Posredne izkušnje z diskriminacijo
- 14.5.6 Prakse delanja intimnosti glede na seks-ident partnerke\_ja
- 14.6 LGBTIQ+ skupnost
  - 14.6.1 Občutek pripadnosti
  - 14.6.2 Homonormativnost
  - 14.6.3 Nevladne organizacije
  - 14.6.4 Občutek nepripadnosti
  - 14.6.5 Notranje hierarhizacije in stereotipi
  - 14.6.6 Kriteriji večje/manjše legitimnosti
  - 14.6.7 Ne-monoseksualna (pod)skupnost
    - 14.6.7.1 Biseksualna skupnost
    - 14.6.7.2 Aseksualna skupnost
- 14.7 Medvrstniški odnosi
  - 14.7.1 Medvrstniško razlivanje nenormativnosti
  - 14.7.2 Medosebno razlivanje stigme
- 14.8 Izkušnje z različnimi družbenimi prostori
  - 14.8.1 Izobraževalni sistem
  - 14.8.2 Policija
  - 14.8.3 Zdravstvo
  - 14.8.4 Javni prostori
- 14.9 Druge interakcije na ravni VŽ
  - 14.9.1 Neznane osebe, mimobežne interakcije
  - 14.9.2 Drugo



## 15 SEX\_Telesnost

### 15.1 Specifična strukturiranost seksualne medtelesnosti

#### 15.1.1 Upravljanje z nelagodjem

#### 15.1.2 Afektivna zaznamovanost

### 15.2 Med/telesnost v seksualnosti s trans osebo

#### 15.2.1 Odsotnost disforije

#### 15.2.2 Anticipacija nelagodja

#### 15.2.3 Spolna disforija v seksualnosti

#### 15.2.4 Upravljanje s spolno disforijo v seksualnosti

#### 15.2.5 Afektivna zaznamovanost med/telesnosti

### 15.3 Med/telesnost v intimnem z aseksualno osebo

#### 15.3.1 Afektivna zaznamovanost med/telesnega

#### 15.3.2 Prakse samozadovoljevanja

#### 15.3.3 Pravila in pogoji seksualnega z ace osebo

## 16 SEX\_Razkrivanje

### 16.1 Pogoji razkrivanja

#### 16.1.1 Anticipacija spoštovanja, varnosti

#### 16.1.2 Predpostavljane vednosti

#### 16.1.3 LGBTIQ+ identitete oseb

#### 16.1.4 Brezpogojnost razkrivanja

### 16.2 Selektivnost razkrivanja

#### 16.2.1 Bližina odnosa

#### 16.2.2 Nerazkrivanje

##### 16.2.2.1 Pritisk k nerazkrivanju

##### 16.2.2.2 Breme ne-razkrivanja

##### 16.2.2.3 Anticipacija negativne reakcije

#### 16.2.3 Razkrivanje v odnosih

##### 16.2.3.1 Drugi odnosi

##### 16.2.3.2 Zdravstveni sistem

##### 16.2.3.3 Izobraževalni sistem

##### 16.2.3.4 Delovno mesto

##### 16.2.3.5 Intimno-partnerska razmerja

##### 16.2.3.6 Vrstniški odnosi

##### 16.2.3.7 LGBTIQ+ skupnost

- 16.2.3.8 Prijateljski krog
- 16.2.3.9 Širša družina
- 16.2.3.10 Sorojenke\_ci
- 16.2.3.11 Starš/starši
- 16.2.4 Razkrivanje kot manj pomembno, nerelevantno
- 16.2.5 Razkrivanje kot relevantno v specifičnih kontekstih
- 16.2.6 Samo-zaščita
- 16.2.7 Družbeno politični pomen razkrivanja
- 16.2.8 Afektivne obremenjenosti ob ne-razkrivanju
- 16.2.9 Razkrivanje kot strejt ali ne-strejt oseba
- 16.3 Načini razkrivanja
  - 16.3.1 LGBTIQ+ aktivizem
  - 16.3.2 Razkrivanje z identiteto
  - 16.3.3 Deskriptivni opisi, preko razmerij
  - 16.3.4 Razkritje brez soglasja
  - 16.3.5 Predhodni premisleki, načrtovanje
  - 16.3.6 Spontanost razkrivanja
  - 16.3.7 Družabna omrežja
  - 16.3.8 Ponavljajoča se razkrivanja
- 16.4 Afekti v procesu razkrivanja
- 16.5 Negativne izkušnje
  - 16.5.1 Anticipacija negativnih reakcij
  - 16.5.2 Prepoved razkrivanja
  - 16.5.3 Zavrnitev identitete in/ali osebe
  - 16.5.4 Izkušnje z nasiljem
  - 16.5.5 Prozorni klozet
  - 16.5.6 Procesnost sprejemanja identitete
  - 16.5.7 Izgube in pomembne negativne rekonfiguracije odnosov
- 16.6 Pozitivne izkušnje
  - 16.6.1 Spoštovanje identitete
  - 16.6.2 Aktivno podpiranje identitetnih praks
  - 16.6.3 Pasivno podpiranje identitetnih praks
  - 16.6.4 Pomembne pozitivne rekonfiguracije odnosov, nevtralnost
- 17 SEX\_Prakse misrekognicije

- 17.1 Misrekognicija na ravni razumevanja identitete
  - 17.1.1 Indoktrinacija
  - 17.1.2 Fetišizacija in eroticizacija
  - 17.1.3 Negacija in nevidnost obstoja
    - 17.1.3.1 Negacija partnerske zveze
  - 17.1.4 Romantična in seksualna zavrtost
  - 17.1.5 Manjvrednost feminilnosti
  - 17.1.6 Modna muha
  - 17.1.7 Hiperseksualizacija
  - 17.1.8 Eksperimentiranje, faza
  - 17.1.9 Promiskuitetnost
  - 17.1.10 'Monoseksualizacija' trajektorija
  - 17.1.11 Travmatizacija, viktimizacija
  - 17.1.12 Neodločenost
  - 17.1.13 Infantilizacija
  - 17.1.14 Patologizacija in medikalizacija
  - 17.1.15 Prakse izključevanja
  - 17.1.16 (Seksualna) neizkušnost
- 17.2 Misrekognicija na ravni pripisa identitete
  - 17.2.1 Seksualni binarizem
    - 17.2.1.1 Heteroseksualizacija ne-monoseksualnosti
    - 17.2.1.2 Homoseksualizacija ne-monoseksualnosti
  - 17.2.2 Sprejemljive forme misrekognicije
- 17.3 Pomen za samo-prepoznavanje
  - 17.3.1 Samo-patologizacija
  - 17.3.2 Afektivne dimenzije
  - 17.3.3 Destabiliziranje identitete
  - 17.3.4 Uspešne nevtralizacije, odboji
- 17.4 Strategije upravljanja z misrekognicijo
  - 17.4.1 Distanciranje od primarnega okolja
  - 17.4.2 Izogibanje misrekogniciji z nerazkrivanjem
  - 17.4.3 Samoregulacija, samocenzura
  - 17.4.4 Upiranje, konfrontacije, preigravanja
  - 17.4.5 Prezemanje razlagalskih pozicij

- 17.4.6 Dopuščanje in prevzemanje specifičnih form misrekognicije
- 18 SEX\_Prakse rekognicije
  - 18.1 Pomen vednosti
  - 18.2 Pomen za samo-prepoznanje
  - 18.3 Prakse legitimizacije
    - 18.3.1 Prakse prepoznavanja nemonoseksualnosti v intimi
    - 18.3.2 Vključevanje nemonoseksualnih identitet v javni govor
    - 18.3.3 Organiziranje neizključujočih dogodkov
  - 18.4 Prakse podpore
    - 18.4.1 Možnost pogovora, poslušanje
- 19 SEX\_Izkušnje z nasiljem
  - 19.1 Ne-prepoznavanje nasilja
  - 19.2 Anticipacija nasilja
  - 19.3 Ne-prijava nasilja
  - 19.4 Odsotnost izkušenj z nasiljem
  - 19.5 Iskanje podpore
    - 19.5.1 Mediji
    - 19.5.2 Pravni sistem
    - 19.5.3 Policija
    - 19.5.4 Center za socialno delo
    - 19.5.5 Nevladne organizacije
  - 19.6 Medvrstniško nasilje
  - 19.7 Fizično nasilje
  - 19.8 Psihično nasilje
  - 19.9 Ekonomsko nasilje
  - 19.10 Spolno nasilje
  - 19.11 Strukturno nasilje
- 20 Vrednotenje
  - 20.1 Pozitivno vrednotenje
  - 20.2 Negativno vrednotenje
  - 20.3 Ambivalenca
  - 20.4 Indiferenca
- 21 Klasifikacije intersubjektivnosti
  - 21.1 Ne-varnejše intersubjektivnosti

- 21.1.1 Pomanjkanje vednosti
- 21.1.2 Afektivna raven
- 21.1.3 Prisilnost odnosa in prisilnost odnosnih praks
- 21.2 Varnejše intersubjektivnosti
  - 21.2.1 Afektivna raven

## PRILOGA A.4: Izsek kodiranih transkriptov

12.08.2018

Alex

<p>1</p> <p>2</p> <p>3</p> <p>4</p> <p>5</p> <p>6</p> <p>..Proces samo-prepoznavanja</p> <p>..Samo-zadržta</p> <p>..Samo-misrekognicija</p> <p>..Prepoznavanje spolnih skri</p> <p>..Sprejemanje telesa in delov te</p> <p>..Zemikanje identitetnih oz</p> <p>..Spolna identiteta</p>	<p>1</p> <p>2</p> <p>3</p> <p>4</p> <p>5</p> <p>6</p>	<p><b>Alex, intervju 1, M hotel, 15.4.2018, 12.00-14.00, Nina Perger</b></p> <p>[trajanje intervjuja: 75 min]</p> <p><i>A: [obveščeno soglasje]</i></p> <p>AL: Tako je. Se strinjam.</p> <p><i>A: Danes je tema tega pogovora predvsem te tvoje identitete – na kakšen način si prišel do njih in kaj ti predstavljajo, kako jih razumeš, kaj ti pomenijo. S sabo si prinesel nekaj tega gradiva in bi štartala kar s tem, in sicer me zanima, kako te to, kar si prinesel, nagovori v povezavi s temi temami?</i></p> <p>AL: V bistvu, ker je to mogoče ena taka stvar do katere ne prideš iz včeraj in danes in odvisno, kje odraščaš, kakšno imaš podporo, kakšno imaš družino, kakšne imaš prijatelje, to vpliva na to, kako ti sam stojiš za tem in zaradi tega, da bi mi bilo kdaj lažje, imam v bistvu vsak dan v zadnjem žepu hlač ta listek in en ta kamen za srečo, kjer imam napisano, da v bistvu na koncu dneva nisem jaz nikoli škatala, ampak sem pač jaz, nisem niti etiketa, ampak sem jaz. Imam napisanih teh šest možnih identitet, ki se pri meni nekako ... prepletajo, so mi blizu, so del mene. Zaradi tega, da me spomnijo, da sem lahko samo jaz, da čisto možno, da se v določeni družbeni situaciji predstavljam čisto normativno zaradi tega, da se nekako vse dobro izpelje. Zraven pa jaz zadaj vem, da je to moja resnica in da mi to največ pomeni. In potem imam tudi napisano eno misel, pravico imam biti moški, samec, pa moja čustva so legitimna. Zaradi tega, ker se mi zdi, da tako kot v družbi nagovarjamo osebe – da če delaš to in to, si lahko ženska, če pa delaš to in to, pa ne moreš biti ženska, če si to in to, si lahko moški, če pa nisi to in to, ne smeš biti moški. In to v bistvu odvzema pravico oseb – se povezati ali se ne povezati s svojim spolom. Tako da ena od zelo velikih razrešitev, do katere bova itak verjetno prišla do nje, je to, da za razliko od marsikaterih ljudi, ki imajo težave s spolno identiteto, sem jaz se nekako prisilil in sprijaznil razumeti svoje telo takega kot ga imam. In si tudi dovoliti, da v bistvu ne glede na to, da sem prej mogoče samega sebe duhovno in mentalno razumeval drugače, imam vseeno pravico biti moški, ne glede na to, kakšen sem in koliko stran sem od pričakovanj in ideje o tem, kaj bi to moralo biti. Ja, in potem imam še tukaj spredaj zmeraj en tak simbol ravnotežja, ki mi zmeraj daje vedeti, da zadaj imamo pa vsi vse v sebi. Da konec koncev vlada vesolju, zemlji, idejam, človeku, živalim.</p>
---	---	--

1/58

ravnotežje – hočemo, nočemo. In da je vse sestavljeno iz nekkih nasprotujočih si sil in ni nujno, da so to ekstremi, ki dejansko delujejo, postavljajo okvire, ampak neko ravnotežje in kontrast zmeraj je in da vsi to nosimo v sebi in da je s tem vse v redu. In to se potem tudi nanaša na samo ženskost in moškost in da imamo na koncu dneva oboje vsi v sebi. In da v tem tudi najdem svoje dostojanstvo. That's the first one.

7 A: Kaj pa zvezki?

8 AL: Am ...

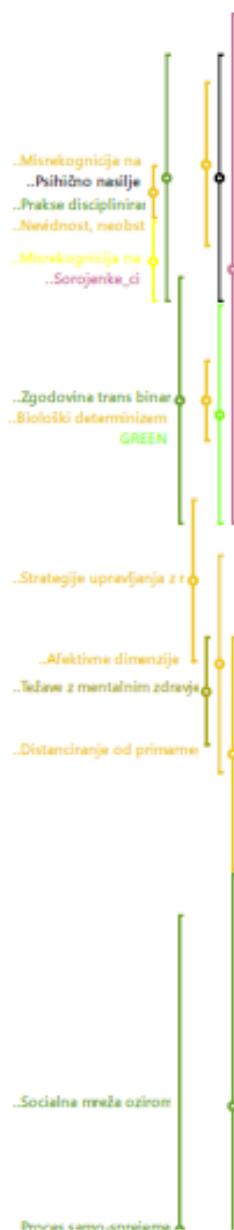
9 A: Če ti bo lažje, se lahko malo zdaj tudi še o tem –

10 AL: Ja, če hočeš, daj mogoče rajši ti vodi, a jaz lahko pogovorno govorim?

11 A: Ja, ja, komot. Tu si na začetku omenil te resurse, ki so ti na voljo – ali neke informacije, znanje, prijatelji, družina, podpora – kako bi ocenil, kako bi rekel, kako je tvoje okolje, pa strukturiranost tvojega okolja, vplivalo na tvojo pot do teh identitet, kje je tisto, kjer si lahko našel podporo?

12 AL: V bistvu sem doma, predvsem doma, s strani staršev, zmeraj našel ogromno podpore na desetih ravneh svojega življenja – razen na tej. Ampak bolj kot ne, da me nočejo podpirati, mogoče nikoli ... oče je psiholog, mama je socialna delavka in je bilo zmeraj zelo veliko pogovora, zelo veliko tudi ene ljubezni do obeh otrok, do mene in do brata, zelo veliko usmerjanja v hobije, v življenje, v šolo, v ideje, ampak sam spol pa spolnost se mi zdi, da je bilo zmeraj nekaj, kar mogoče zaradi njune generacije ni bilo v klepetu, ni bilo v pogovoru. Kakor sta bila onadva zmeraj tam zame, sta onadva čutila, da je z mano nekako ... da sem drugačen, vedela sta. Zdaj, ko se pogovarjamo o življenju, se lotimo tega, in tudi onadva vesta za nazaj, ampak njun pristop je bil zmeraj to, da mi morata nekako pustiti proste roke, proste vajeti zaradi tega, da jaz sam pridem do svojih zaključkov. Kar me je še dve, tri leta nazaj ful bolelo, zdaj pa, ko gledam za nazaj in sem se ful umiril, pa ko sem se ustalil, pa ugotavljam, da je bila velika prednost, ker mi veliko več pomeni, da sem šel od doma, da sem šel v svet in da sem sam prišel do enih zaključkov, da niso bile sugestije drugih ljudi. Na drugi strani pa je v istem okolju, se pravi doma, name zelo močno vplival brat, ki je izredno binaren, izredno normativen, izredno pogojen z družbeno indoktrinacijo, kaj se sme, kaj se ne sme, če si pripisan temu in temu spolu.





13 A: Brat je starejši?

14 AL: Brat je starejši štiri leta, tri leta in pol, in je zmeraj igral na vlogo tega, da me je ustrahoval, zaničeval, in ali sem bil – v vsakem primeru sem bil najbolj ogabna stvar v tej družini, ker sem bil ali po eni strani pička, da nisem nikoli bil fant, ko sem bil mlajši, nikoli to ni bilo ničemur podobno, da sploh nisem realna oseba, da naj se vzamem v roke, ker če ne, bom zasral celo famulijo. Na drugi strani pa, ko je imel malo boljši dan, pa nisem bil več pička ali pa punčka, sem pa bil potem največji peder in tudi če sem fant, sem kar eno izprijeno bitje. Tako da je bilo zelo veliko seksizma in mačizma in homofobije zraven, tako da v bistvu je bil pri meni največji kontrast in konflikt to, da na koncu nisem smel biti več nič, zaradi tega, ker če sem bil punca, kar sem se nekako počutil, ni šlo skozi, ker je bilo to omadeževano, ker sem imel moško telo, na koncu dneva pa sem potem bil tako – ne, ne, saj imam moško telo, saj sem fant, saj sem fantek, ampak se ne počutim kot fantek, tako da tudi ne vem, kaj sem. Tako da v bistvu sem bil ... zelo zelo uspešen – na nivoju šole, glasbe, športa, že v osnovni šoli sem bil zelo v tujih jezikih, v gledališču, ampak po eni strani je bilo vse to neka nadkompensacija in beg pred tem delom samega sebe, tako da v bistvu zelo veliko enega perfekcionizma, ki je zadaj skrival bolečino. Ampak potem sem pa konec gimnazije šel v tujino, kjer sem začel dojemati, da ali ostanem doma in bom pač v depresiji in v neki skušnjavi, zmešnjavi, v nekem res takem bolnem odnosu s samim sabo in s svojim bratom in z družbo okoli mene, ali pa grem zase, v tujino, po svoje in si ustvarim svojo lastno zgodbo, svojo percepcijo vsega tega. Tako da sem na koncu tudi to naredil in sem nekako prišel do samega sebe, v [dveh tujih državah].

15 A: Kaj je tisto, kar ti je dala ta tujina?

16 AL: Kar mi je dala, je, da sem prvič začel razumeti, v umetniških vodah, da je v redu, da si, kar si. Da ni več – ljudje ne obsojajo več tega, a si strejt, a si gej, ali si to ali si ono. Tako da v bistvu je prvi korak v [tujini] je bil to, da si še zmeraj v nekih heteronormativnih okvirih, v tem nekem odnosu do binarnosti, ampak ne glede na to, kaj si, je bilo v redu. Prva stvar, ki sem jo v [tujini] v času študija dosegel, je bilo sprejemanje tega, da je v redu. Ne glede na to, kje plavaš, kako plavaš. Kaj pa sem potem ugotovil [v drugi državi], je pa, da sploh ni važno, da bi se moral podrediti enemu okvirju, ki se je šele v zadnjih 50-100 letih ustvaril do te mere, da mora biti vse





pogojeno z družbeno kontekstom, družbeno vlogo, s predalčki in etiketami in sem potem tu spoznal in sprejel to, da v bistvu ... sem začel sprejemati svojo spolno disforijo, nisem več bežal pred sabo. Da sem jo znal umestiti, da sem razumel, da ne obstajata samo dve ekstremni opciji, kako iz tega, da to tudi ne pomeni nujno, da bom zdaj zaznamovan za celo življenje – ali kot izgubljena ženska v moškem telesu ali kot moški, ki ima nerazdelan stvari v glavi ali kot nekdo, ki mora ali pa ne more spremeniti spola, ampak kot človek, kot oseba, in kako lahko sama spolna identiteta tudi plava znotraj enega oblaka, ki ni nujno neka ravna črta.

17 A: *Ta fluidnost?*

18 AL: Ja, in znotraj tega sem potem tudi ugotovil, zakaj se jaz nisem nikoli počutil kot gej, ne glede na to, da so me v bistvu skozi celo osnovno šolo in gimnazijo vsi zmerjali in ustrahovali. In že sami po sebi dali v nek predal, v katerem se jaz sploh nisem počutil, ampak glede na to, da se me med drugimi tudi moški privlačili, sem bil – ja, ampak strejt pa tudi nisem, tako da potem moram biti gej. Ker je bilo zmeraj tako – ali si pička ali si fant, ali si peder ali si strejt. Ok. In sem šele v [tujini] šel skozi to otroško ... res eno zmedo in eno bolečino, kjer ... vsi poudarjajo bodi to, kar si, v tem smislu. Samo predelati počasi to otroško dojetanje tega, ker kot otrok nisi dovolj zrel, da bi razumel to, kar ti ljudje vcepljajo v glavo in da to sploh niso edine opcije. Tako da sem potem v [tujini] prvič zagledal in dojel vso to paleto možnosti in potem tudi svobodo tega, da dejansko razumem, kaj sem, in da ... da mi ni treba biti to, kar so mi vsi drugi pravili, da sem, ne glede, da so vsi – večinsko, 90% - predpostavljali. In sem potem predelal tudi ful močno zlorabo tega, da sem se zmeraj počutil, kot da sem bil res tako posiljen s strani te odločitve, da mi ni noben nikoli ni dal niti prostora niti časa, da bi me vprašal 'kaj pa ti čutiš', ampak so vsi 'ti si to, ti nisi to'.

19 A: *'Ti si moški?'*

20 AL: Ja, ali pa 'ti si peder'. In potem tudi, ko sem v Ljubljani v četrtem letniku imel par močnejših travmatičnih izkušenj s spolno zlorabo, je potem to ... šele v tujini sem šel čez to, vse to pošiljevanje z mejami, z odločitvami, s posegi v moje lastno življenje. Šele tam sem dojel, da ne glede na to, koliko močni so bili ti posegi v mojo intimo, je na koncu dneva to moja intima in si jaz lahko izberem, kako jo bom dojemal, kaj sem.

- 21 *A: Da se lahko postaviš kontra temu?*
- 22 *AL: Ja.*
- 23 *A: Kaj ti je v tem procesu, ki se je v največji meri izpoljal v tujini, pomagalo? Na kakšen način si se spoznaval s tem? Eno je – omenil si umetnost, kjer si dobil to prvo validacijo.*
- 24 *AL: Ja, definitivno preko so-umetnikov, ki so šli tudi čez svoje faze. Preko radijske oddaje, podcasta, ki se imenuje Dear sugar radio, se pravi, preko te iTunes platforme, ki ima radijske oddaje na iPhonih – sta dva ameriška pisatelja, pisateljica in pisatelj, ki imata eno radijsko oddajo, kjer zmeraj obravnavata pisma poslušalcev na take zelo tabu, tricky teme, kjer odpirata vprašanja, o katerih vsi razmišljamo, ampak načeloma ne govorimo na glas. Tako da onadva sta se velikokrat lotila same spolnosti, kdaj transspolnosti, skozi to. Skozi internet. In skozi nekatere serije, se mi zdi, da sem se najbolj začel. A jih naštejem?*
- 25 *A: A so bili ti liki nenormativni?*
- 26 *AL: Ja, nenormativni liki, predvsem ameriških serij, pa prek kakšnih nekaterih teh evropskih umetniških neodvisnih filmov na teh festivalih. Skozi branje, največ, se pravi – knjige o psihologiji. Pa tudi o samih travmah. To so recimo mediji oziroma načini, na katere sem prišel do, če je bilo to vprašanje.*
- 27 *A: Lahko poveš kaj več o tem odnosu z bratom in starši, kako si to doživljal, kako si se skušal spopadati s tem?*
- 28 *AL: Ja, starši, kar je zanimivo, takrat tega nisem dojemal, ampak ne glede na to, da nismo bili močno verni doma, se mi zdi, da je krščanska mentaliteta močno vpeta v našo slovensko družbo, tako da je bilo zelo močno, že odkar sem bil majhen, tudi ena vrsta normativa med tem, kaj je prav in kaj je narobe, kaj se sme in kaj se ne sme. In sem bil zelo vpet v to – bil sem najboljši, imel sem 5.0 v šoli, v gimnaziji sem bil štiri leta zapored najboljši dijak, zelo veliko dodatnih dejavnosti, zelo veliko truda, ta perfekcionizem, ki sem ga omenjal. Tako da se mi zdi, da je bilo s starši v igri to, da sta me res noro podpirala in smo imeli res en zelo intimen odnos, ampak ker so imeli tako močne težave z bratom, ki je bil čisto izgubljen, ki je že v gimnaziji zelo padel v droge, v eno čisto razpuščenost, nenadzirano agresijo ... oče je potem dobil raka na prostati, ki je sicer zdaj po petih letih že čisto v redu, babica je umrla ... v glavnem, toliko je bilo enih dejavnikov, da se mi zdi, da je bilo*

## **PRILOGA A.5: Smernice za poglobljeni polstrukturirani intervju**

### **[Ustno obveščeno soglasje]**

Prosim, izberite si izmišljeno ime, s katerim vas bom predstavljala, in tako zagotovila vašo anonimnost:

### **Uvod: demografski podatki**

Leto rojstva: \_\_\_\_\_

Naslednje vprašanje je lahko sprožilnega značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor na to vprašanje ne želite odgovoriti, ga lahko brez posledic preskočiva: kateri spol vam je bil pripisan ob rojstvu? \_\_\_\_\_

Naslednje vprašanje je lahko sprožilnega značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor na to vprašanje ne želite odgovoriti, ga lahko brez posledic preskočiva: nekatere osebe se rodijo s spolno anatomijo, reproduktivnimi organi in/ali kromosomskimi vzorci, na podlagi katerih jih ni mogoče uvrstiti v medicinsko definirane kategorije ženskega in moškega spola. To stanje imenujemo interspolnost. Ali ste po vašem vedenju interspolna oseba?

- A. Da
- B. Ne
- C. Drugo:

Kraj odraščanja:

- A. Večje mesto (Ljubljana ali Maribor)
- B. Manjše mesto (Celje, Kranj, Nova Gorica ipd.)
- C. Kraj (od 20 000 do 50 000 ljudi)
- D. Vas, podeželje

Kraj bivanja:

- A. Večje mesto (Ljubljana ali Maribor)
- B. Manjše mesto (Celje, Kranj, Nova Gorica ipd.)
- C. Kraj (od 20 000 do 50 000 ljudi)
- D. Vas, podeželje

Regija:

- A. Pomurska
- B. Podravska
- C. Koroška
- D. Savinjska
- E. Posavska
- F. Zasavska
- G. Osrednjeslovenska
- H. Jugovzhodna
- I. Gorenjska
- J. Primorsko-notranjska
- K. Goriška
- L. Obalno-kraška

Način bivanja:

- A. Sam\_a
- B. S cimri\_ami
- C. S prijatelji\_cami oziroma z ustvarjeno družino
- D. S partnerko\_jem/-kami\_ji
- E. Z izvorno družino
- F. S širšo družino (pri sorodnikih, npr. pri teti, stricu in podobno)
- G. Druge oblike namestitve (npr. v domu izvendružinske institucionalne vzgoje – Mladinski dom Malči Belič, stanovanjske skupine, krizne namestitve kot so Krizni center za mlade, varne hiše)
- H. Brezdomna\_i
- I. Drugo: \_\_\_\_\_

Zadnja dosežena stopnja izobrazbe:

- Dokončana osnovna šola
- Dokončana poklicna šola
- Dokončana srednja šola, gimnazija
- Dokončana višja strokovna šola
- Dokončana visoka šola, fakulteta (bolonjska diploma, akademija)
- Dokončana specializacija, magisterij, doktorat

Trenutni status:

- Samozaposlen\_a
- Zaposlen\_a (za določen, nedoločen čas)
- Študent\_ka
- Dijak\_inja
- Brezposeln\_a
- Upokojen\_a
- Nestalna zaposlenost (pogodbe, delno ...)

Trenutni 'intimni status':

- Samska\_i, se ne videvam z nikomer
- Samska\_i, se videvam z osebo\_ami
- V monogamnem razmerju
- V odprtem razmerju
- V poliamornem razmerju
- Drugo:

## Uvodno vprašanje

- Mi lahko poveste kaj o slikovnem gradivu, ki ste ga prinesli s sabo? Kako vas to slikovno gradivo nagovarja v povezavi z vašo spolno in/ali seksualno identiteto?
  - o \*Po sklopih: pomen identitete – identitetni trajektorij – intersubjektivnost in prepoznavanje – širši družbeni vidik in prepoznavanje (gl. spodaj)

## Podporna usmerjena vprašanja

### Tematski sklop 1: Pripisovanje pomena lastnim nebinarnim spolni in/ali seksualni identiteti/-am

- Kakšna je vaša spolna identiteta, če jo/jih imate? (disidentitete?)
  - o Kako dolgo se identificirate na ta način?
  - o Kako razumete to identiteto (\*ali več njih), kaj vam pomeni, kako bi jo opisali?
- Kakšna je vaša seksualna identiteta, če ju/jih imate?
  - o Kako dolgo se identificirate na ta način?
  - o Kako razumete to identiteto (\*ali več njih), kaj vam pomeni, kako bi jo opisali?
  - o **V povezavi s spolno identiteto**
    - Kako bi opisali svoj spolni izraz (način izražanja spola z načinom oblačenja, zunanjim videzom in podobno)?
      - Ali uporabljate kakšne 'pripomočke', s pomočjo katerih lahko s spolnim izrazom bolje izražate sebe oziroma svoj spol? (binder, povijanje prsi, 'packing' in podobno)
      - TW: Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva. Kako bi ocenili, da vam vaše telo omogoča izražanje vašega spola?
        - o Kakšen odnos imate do svojega telesa z ozirom na vaš spol in druge vam pomembne značilnosti? Kako se počutite v njem glede na to, kako je vaše telo zaznano s strani družbe oziroma okolice?
  - o **V povezavi s seksualno identiteto**
    - Kako bi opisali, katere osebe vas privlačijo? (kakšno vlogo pri tem igra spol, druge lastnosti?)
    - Kaj vam predstavljajo intimna razmerja?
      - katere dimenzije intimnih razmerij so vam pomembne in katere manj pomembne oziroma ne-pomembne?
      - Kako dojemate vlogo spolnosti v njih?
      - vlogo romantičnosti?
    - Če razmislite o preteklosti, odkar se nebinarno oziroma nemonoseksualno ali pluri-seksualno identificirate, v kakšna intimna razmerja ste vstopali? (poliamorija, monogamija, drugi dogovori o obliki in načinu 'delanja' intimnih razmerij)
      - Kako ste se v njih počutili prepoznano glede na vaš spol?
        - o *(kako vplivata spolna in seksualna identiteta partnerke\_ja/-k\_jev na vaš občutek prepoznanosti, sprejetosti?)*

### Tematski sklop 2: Identitetni trajektorij

- Ste se pred tem identificirali kako drugače oziroma s katero drugo identiteto – tako v primeru spola kot tudi v primeru seksualnosti?
  - o Lahko opišete pot do trenutne identitete oziroma identitet?
    - *Kako se je izoblikovala? Kaj so po vašem mnenju bili prelomni dogodki, če jih tako dojemate, ki so vplivali na to, da se trenutno različno identificirate oziroma identificirate drugače kot prej?*
    - Katere dejavnike bi izpostavili kot tiste, ki so pomembno vplivali na vaše prevzemanje teh nebinarnih identitet?
      - Kako so na to vplivali recimo vaši medosebni odnosi kot so prijateljstva, družine, aktivistični kolektivi), internetne skupnosti, LGBTIQ+ skupnosti in podobno? \*internetni viri in internetne skupnosti, vključno z YT kanali, širše skupnosti, npr. LGBTIQ+ skupnost, prejšnje in/ali zdajšnje intimne\_i partnerke\_ji; tudi javne osebnosti tako v kontekstu Slovenije kot tudi tujine in podobno?
      - Ste pred prevzemanjem trenutnih nebinarnih identitet, poznali koga, ki se podobno identificira?
  - o Kako vidite razlike med trenutno identiteto in svojimi prejšnjimi identitetami? Kako ste doživljali prejšnje identitete? (\*vključno s pripisanimi)
    - *\*kako so vam omogočale oziroma onemogočale samo-izražanje?*
  - o Kako ste doživljali to 'identitetno pot', prehod med enimi in drugimi identitetami? Kaj vam je na tej poti bilo v pomoč, podpora, in kaj vas je oviralo, morda tudi onemogočalo?
- **V povezavi s spolno identiteto:**
  - o Ali ste v preteklosti že uporabili postopke pravnega priznanja spola (sprememba imena na uradnih dokumentih, sprememba spolnega identifikatorja na uradnih dokumentih)? Če da, lahko poveste kaj več o tem?
    - Oziroma: Ali imate željo po tem enkrat v prihodnosti?
  - o in/ali storitve ter različne za vsaj delno prepoznavo vašega spola, npr., hormonska terapija, rekonstrukcija prsi, neformalna sprememba imena in podobno? Če da, lahko poveste kaj več o tem?
    - Oziroma: Ali imate željo po tem enkrat v prihodnosti?
  - o Kako dojemate tovrstne postopke oziroma storitve? Jih dojemate kot za vas pomembne?
  - o Kako ocenjujete stanje v Sloveniji v povezavi s postopki pravnega priznanja spola oziroma s samim procesom in danimi možnostmi potrjevanja in pravnega priznanja spola preko institucij?

## Predvidoma drugi del intervjuja

### Tematski sklop 3: Upravljanje z družbenim ne-prepoznavanjem

- Ali ste se komu, poleg sebe, razkrili kot oseba z nebinarno spolno in/ali seksualno identiteto?
  - o Komu – lahko poveste kaj več o tem? Kako to, da ste se razkrili ravno njim? (\*kaj je vplivalo na to odločitev?)
    - kakšna je bila njihova reakcija? (\*kako naprej?)
  - o TW: Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva. Ali ste se razkrili družini izvora (staršem, sorojenkam\_cem), vključno s širšo družino?

- Prijateljem\_icam? Intimni\_emu/-m partnerki\_ju/-kam\_jem? Kakšne so bile njihove reakcije?
  - (\*oziroma če niso razkrite\_i, kako to, da ne, kaj jih pri tem zadržuje?)
- Ste bili kdaj razkriti brez vašega soglasja? Lahko poveste kaj več o tem? (\*kdo komu, kako?)
  - Ste bili kdaj sekundarno razkriti v smislu razkritja s strani drugih, ko vas ni bilo zraven?
- Lahko s primeri opišete, kako, če sploh, razkrivate svoje identitete v vsakdanjem življenju, v različnih okoljih, med različnimi ljudmi, npr. na ulici?
  - Na delovnem mestu, če ste zaposleni?
  - V izobraževalnem sistemu? (SŠ, fakulteta ipd.)?
  - V javnih prostorih, tudi na primer v zdravstvenem sistemu in podobno?
  - V LGBTIQ+ skupnosti (npr. na LGBTIQ+ dogodkih ali v prostorih, ki so neformalno označeni kot LGBTIQ+ prijazni)?
  - V drugih kontekstih, prostorih, ki so vam pomembni?
- Kaj je tisto, kar vas spodbudi k razkritju oziroma kaj je tisto, kar vas pri tem ovira?
- Čutite, da je vaša identiteta (spolna in/ali seksualna) v teh različnih kontekstih prepoznana? Lahko poveste kaj več o tem?
  - Kakšna dejanja in odzivi ljudi v različnih kontekstih vplivajo na občutek prepoznanosti?
- **V povezavi z nebinarno spolno identiteto**
  - Katere zaimke uporabljate? Ali uporabljate ime, ki vam je bilo pripisano ob rojstvu ali katero drugo?
    - TW: Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva. Ali osebe v vašem življenju to upoštevajo? Če ne, kako upravljate z napačno rabo zaimkov in rabo napačnega imena? (kdaj opozorite, kdaj ne opozorite – kako to, kaj vpliva na to?)
      - Kako si razlagate te pojave? Kako to, da – po vašem mnenju – prihaja do tega (misgendering)?
  - TW: Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva. Družbeno življenje je zaznamovano z idejo o tem, da obstajata zgolj dva spola, moški in ženski. Kakšen je vaš odnos do tega oziroma kako doživljate to idejo?
    - Kako ta ideja vpliva na vaše življenje z nebinarno spolno identiteto – v različnih prostorih in situacijah?
      - Kako ta ideja vpliva na vaše vsakdanje življenje v primeru javnih toalet, ki so označene z dvema spoloma?
      - Kako ta ideja vpliva na vaše vsakdanje življenje v primeru ločenosti sob po spolu, npr. v hostlih, mladinskih taborih in podobno?
      - Kako ta ideja vpliva na vaše vsakdanje življenje v primeru osebnih dokumentov, označenih z moškim ali ženskim spolom?
      - Kako ta ideja vpliva na vaše vsakdanje življenje v drugih situacijah, ki jih doživljate in bi jih želeli izpostaviti? (npr. možnost sklenitve zakonske zveze, najem stanovanja in podobno)

- **V povezavi s seksualno identiteto**
  - o Če pomislite na tvoja pretekla intimna razmerja in 'dejanje', kakšna je bila 'spolna' sestava teh razmerij? (primeri?)
  - o in sestava teh razmerij po seksualni identiteti obeh oziroma vseh partnerk\_jev/oseb, s katerimi ste se videvali? (primeri?)
  - o Kako ste se v teh razmerjih (\*glede na njihove različne 'spolne in seksualne sestave') počutili sprejeto oziroma potrjeno v vaši spolni in/ali seksualni identiteti s strani partnerke\_ja/-k\_jev?)
  - o Kako je po vašem mnenju v \*teh različnih sestavah\* bila prepoznana oziroma dojeta vaša spolna in/ali seksualna identiteta bila prepoznana s strani okolice?
  - o TW: Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva. Kako je vaše doživljanje svojega telesa v razmerju z vašo spolno identiteto, vplivalo na vaše seksualne prakse, če sploh je vplivalo?
    - Za aseksualne osebe: kako je vaša aseksualna identiteta vplivala na potek intimnih razmerij, v katera ste vstopali?
      - Kako so partnerke\_ji sprejele\_i vašo aseksualno identiteto?
      - Katere dimenzije intimnega razmerja so vam pomembne oziroma kako 'delate' intimna razmerja?
- TW: Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva. Družbeno življenje je zaznamovano z močno prevladujočo idejo o tem, da obstajata zgolj dve spolni usmerjenosti, heteroseksualna in gejevska/lezbična identiteta. Kakšen je tvoj odnos do tega oziroma kako doživljaš to idejo?
  - o Kako ta ideja vpliva na tvoje vsakdanje življenje s seksualno nebinarno identiteto v različnih situacijah in prostorih,
    - npr. v LGBTIQ+ skupnosti,
    - v času referendumskih kampanj za možnost sklepanja zakonske zveze za istospolne pare,
    - v vstopanju v intimna razmerja in izkazovanju intimnosti v javnih prostorih in podobno?
    - V drugih situacijah in prostorih, ki bi jih želeli izpostaviti?
- \*Kakšen je po vašem mnenju odnos družbe na splošno do tvojih nebinarnih identitet oziroma spolno in seksualno nebinarnih identitet na splošno?

### Tematski sklop 3.1: Pomen varnejših intersubjektivnosti

- Kateri so tisti medosebni odnosi, v katerih se vedno ali večino časa počutite prepoznano z vidika tvoje spolne identitete? (\*s katerimi ljudmi, v katerih okoljih?)
  - o Ali ste vanje vstopali *po* samo-razkritju in razkritju ali že pred tem?
- Kateri so tisti medosebni odnosi, v katerih se vedno ali večino časa počutiš prepoznano z vidika seksualne identitete? (\*s katerimi ljudmi, v katerih okoljih?)
  - o Ali ste vanje vstopali *po* samo-razkritju ali že pred tem?
- Katere so tiste prakse, dejanja, v teh odnosih, na podlagi katerih se tako počutite?
  - o Kako ti odnosi vplivajo – če sploh vplivajo – na vaš občutek sprejetosti vaših identitet? Kako vplivajo, če sploh vplivajo, na vaš občutek oziroma stopnjo samo-sprejetosti vaših nebinarnih identitet?



### Tematski sklop 3.2: Pomen ne-varnejših intersubjektivnosti

- TW: »Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva«. Kateri so tisti medosebni odnosi (kateri ljudje, v katerih okoljih), v katerih se (redko, nikoli) ne počutite sprejeto z vidika vaše spolne in/ali seksualne identitete?
- TW: »Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva«. Lahko na podlagi primerov, če želite, opišete tiste prakse, dejanja, izkušnje v teh odnosih, na podlagi katerih se tako počutite?
- Kako ti odnosi vplivajo – če sploh vplivajo – na vaš občutek sprejetosti vaših identitet? Kako vplivajo, če sploh vplivajo, na vaš občutek oziroma stopnjo samo-sprejetosti vaših nebinarnih identitet?
- TW: »Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva«. Ali so se kateri odnosi prekinili ali (pomembno) spremenili, po tem, ko si razkril\_a svojo spolno in/ali seksualno identiteto? Lahko poveste kaj več o tem?
- TW: »Naslednje vprašanje je lahko 'sprožilnega' značaja, saj se nanaša na vaše potencialne izkušnje z nasiljem ali druge za vas boleče in negativne izkušnje. V kolikor se o tem ne želite pogovarjati, lahko to vprašanje brez posledic preskočiva«. Ali ste bili kdaj deležni nasilja v širšem smislu
  - o vključujoč fizično nasilje, udarce in podobno,
  - o psihično nasilje v smislu žalitev, zmerjanj, razvrednotenja tvojih identitet in tebe kot osebe in podobno,
  - o ekonomskega nasilja v smislu npr. izsiljevanja z denarjem, grožnjami z odtegnitvijo finančnega preživljanja in podobno,
  - o spolnega nasilja, opolzke opazke, komentarji, otipavanje in podobno? Lahko poveste kaj več o tem?

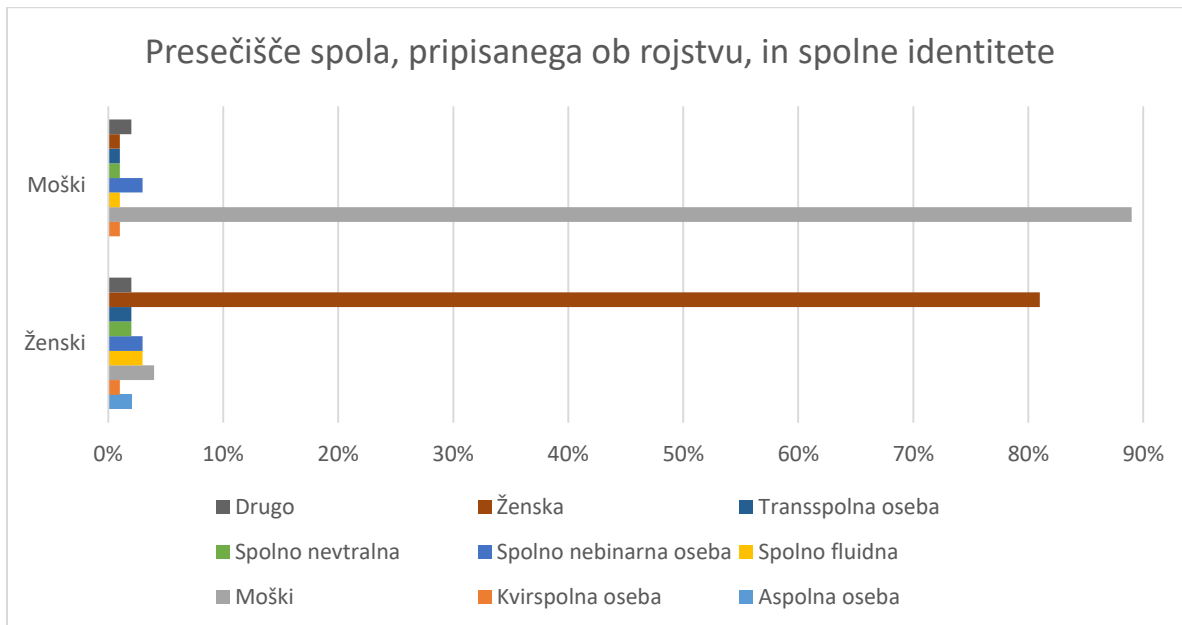
Je še kaj, kar bi želeli povedati ali izpostaviti oziroma še kaj, kar se vam zdi pomembno, a ni bilo zajeto v pogovoru?

V kolikor se želite o poteku intervjuja še kaj pogovoriti in/ali se zaradi obravnavane vsebine počutite neprijetno, vam je neudobno ali čutite kakršne koli druge neprijetne občutke in se vam zdi, da potrebujete podporo v obliki pogovora, lahko to storiva ob izklopljenem diktafonu.

## PRILOGA B: GRAFIČNI PRIKAZI

### PRILOGA B.1: Tabela B.1: Presečišče spola, pripisanega ob rojstvu, in spolne identitete

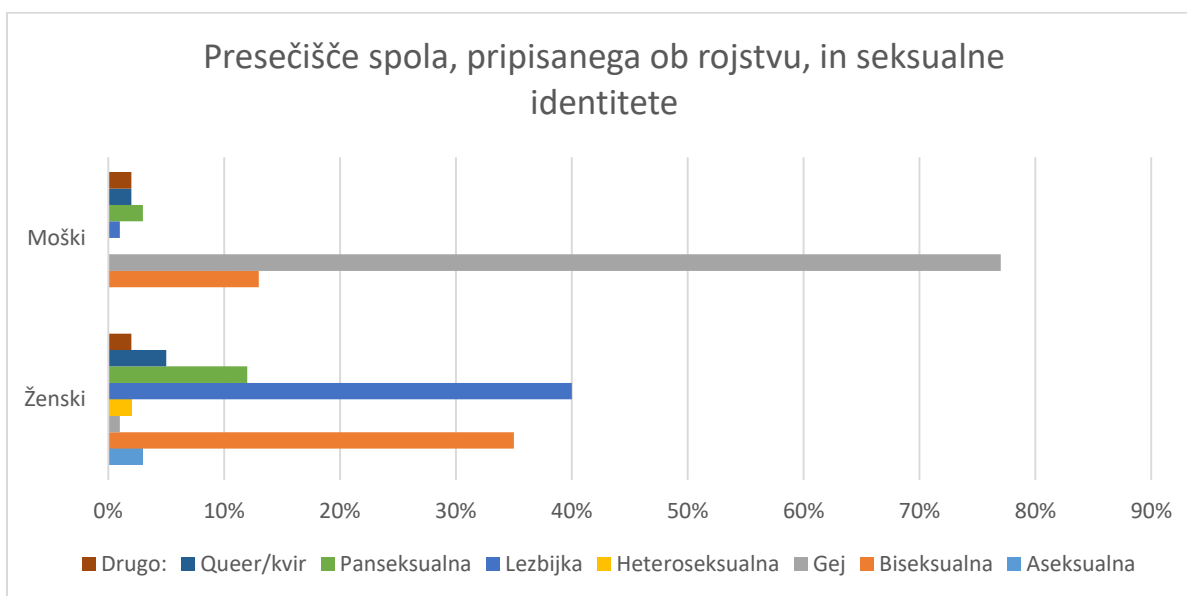
Tabela 6.1: Presečišče spola, pripisanega ob rojstvu, in spolne identitete



Vir: Perger, Muršec in Štefanec, 2018.

### PRILOGA B.2: Tabela B.2: Presečišče spola, pripisanega ob rojstvu, in seksualne identitete

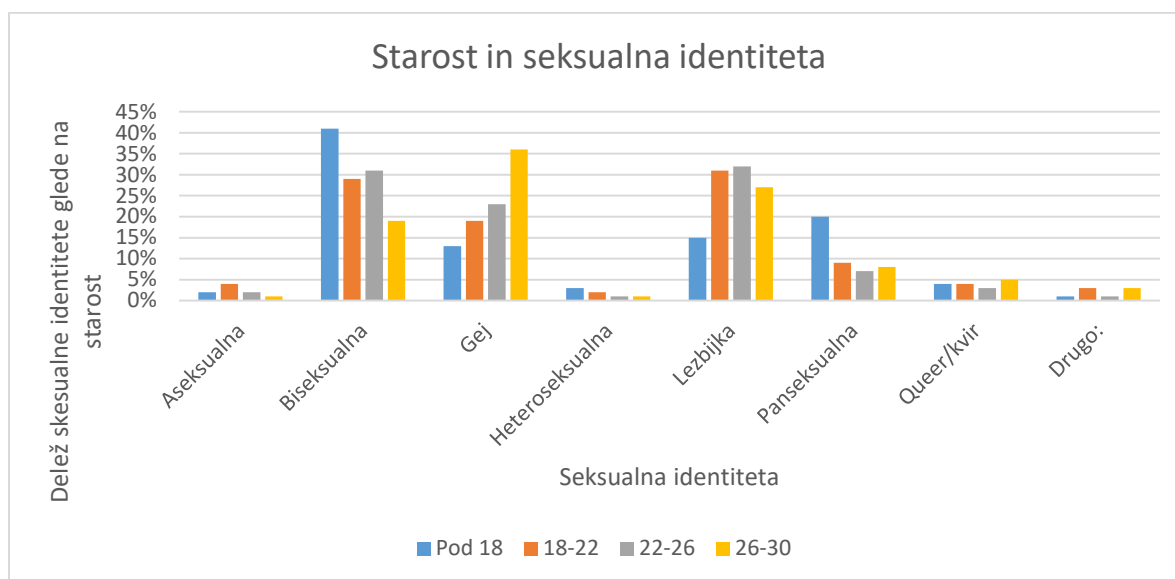
Tabela 6.1: Presečišče spola, pripisanega ob rojstvu, in seksualne identitete



Vir: Perger, Muršec in Štefanec, 2018.

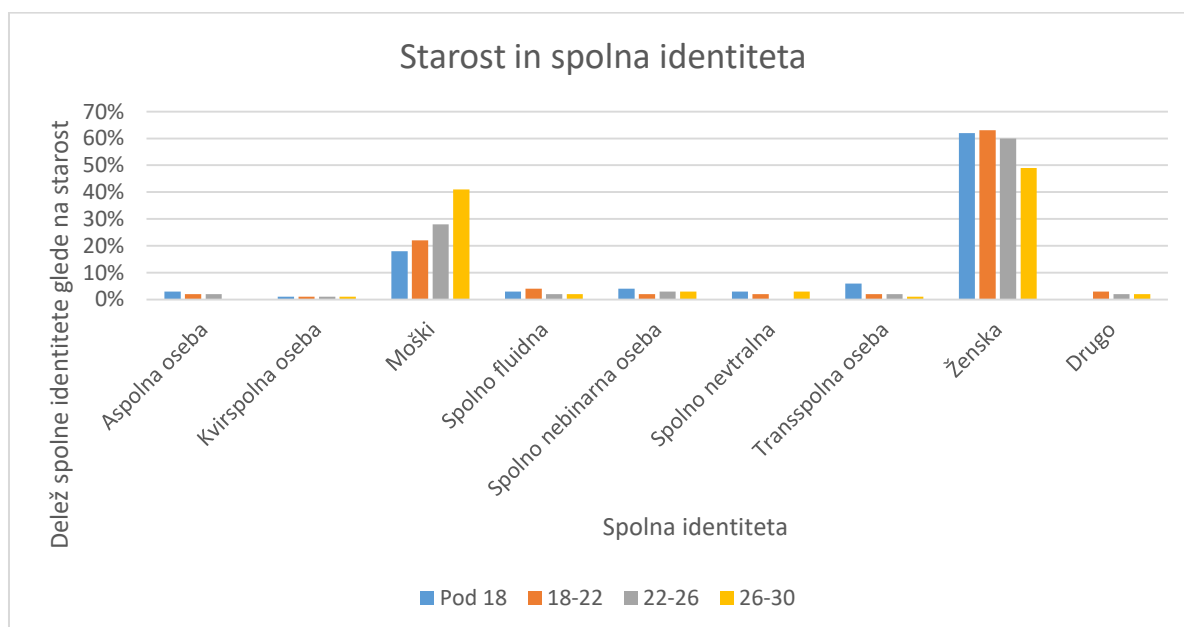
**PRILOGA B.3: Tabela B.3: Presečišče starostne kategorije in seksualne identitete**

*Tabela 6.2: Presečišče starostne kategorije in seksualne identitete*



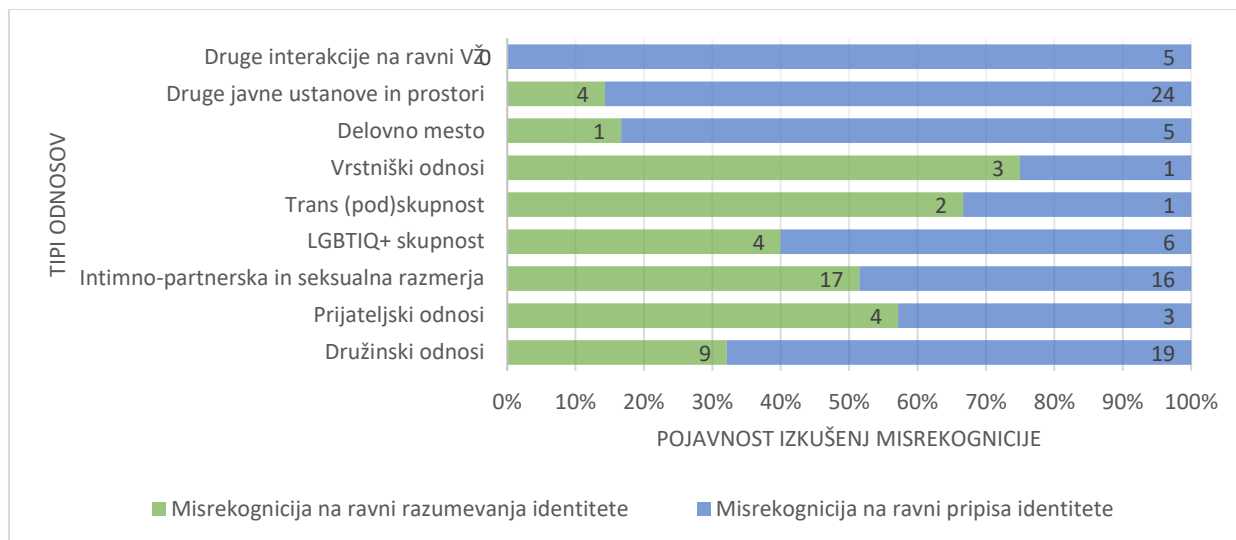
**PRILOGA B.4: Tabela B.4: Presečišče starostne kategorije in spolne identitete**

*Tabela 6.3: Presečišče starostne kategorije in spolne identitete*



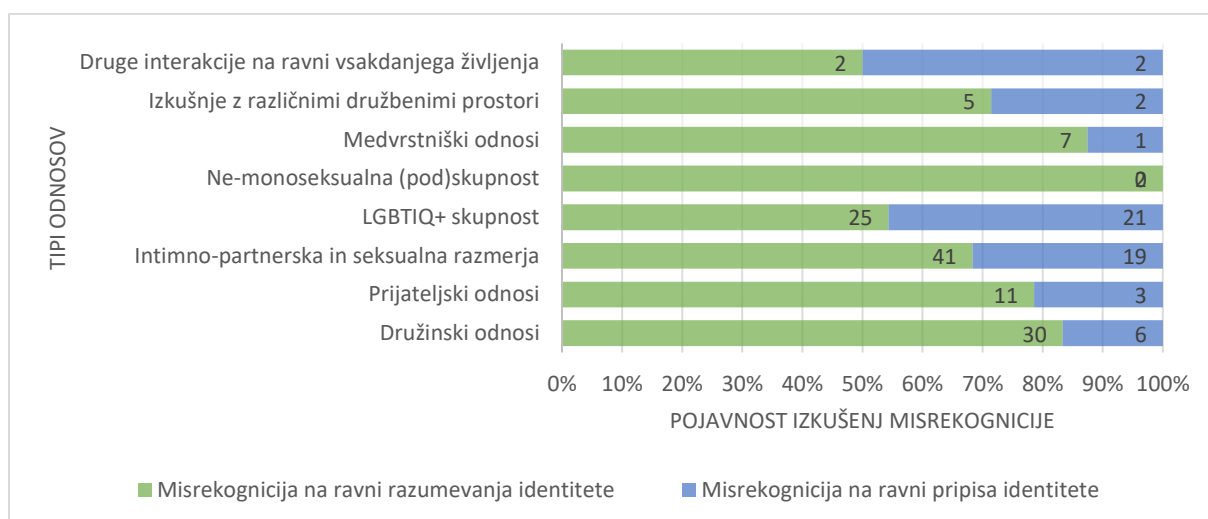
**PRILOGA B.5: Tabela B.5: Pojavnost izkušnje misrekognicije spolne identitete glede na tipe odnosov**

*Tabela 8.1: Pojavnost izkušnje misrekognicije spolne identitete glede na tipe odnosov*



**PRILOGA B6: Tabela B.6: Pojavnost izkušenj misrekognicije seksualne identitete glede na tipe odnosov**

*Tabela 8.2: Pojavnost izkušenj misrekognicije seksualne idenitete glede na tipe odnosov*



**PRILOGA B.7: Tabela B.7: Strategije upravljanja z misrekognicijo glede na tip odnosa oziroma prostora**

*Tabela 4: Strategije upravljanja z misrekognicijo glede na tip odnosa oziroma prostora*

