

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Valentina Stopar

Stigma skozi razmerje moči

Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Valentina Stopar

Mentor: izr. prof. dr. Andrej A. Lukšič

Stigma skozi razmerje moči

Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

Zahvala gre vsem, ki z ljubeznijo polnijo moje življenje.

Stigma skozi razmerje moči

Magistrsko delo sem posvetila raziskavi razmerij moči. Fokus je na razmerjih moči do stigmatiziranih, s poudarkom na homoseksualni skupini. Za razumevanje teh razmerij je potrebno najprej razumeti, kaj vse vpliva na izgradnjo osebne in družbene identitete. Za stigmatizirano osebo je značilno, da se počuti odrinjeno, manjvredno in posledično sama sebi odvzame moč. Stigma ni nekaj, kar je distancirano od nas, temveč je uporabljena kot mehanizem družbene kontrole. Pomembno vlogo v tem procesu ima ideologija, ki konstruira družbo in tudi posameznika. Na primeru homoseksualnosti vidimo, kako ideologija ustvarja pojmovanje spola in spolnosti. Za spol in spolnost veljajo določena družbena pravila o tem, kaj je sprejemljivo in kaj ni. Na razumevanje spola in spolnosti pa skozi razmerja moči vplivajo poleg ideologije tudi politične težnje, patriarhalna ureditev in razni diskurzi. Kljub temu da homoseksualnost ni več takšen tabu, v kolektivni zavesti še vedno vlada prepričanje, da istospolno usmerjene osebe ogrožajo tradicionalno obliko družine in celotno družbo.

Ključne besede: razmerja moči, stigma, homoseksualnost, ideologija, spol.

Stigma through power relations

This thesis is dedicated to researching power relations. The focus is on power relations towards the stigmatized, with an emphasis on homosexual group. To understand these relations, it is important to first understand what affects the construction of personal and social identity. The general rule is, that a stigmatized person feels left out, inferior and therefore takes power from himself. Stigma is not something that is distanced from us, but is used as a mechanism of social control. Ideology has an important role in this process, because it constructs society and the individual. In the case of homosexuality, we see how ideology creates the concept of gender and sexuality. Within society we have certain rules about gender and sexuality, which determine what is acceptable and what is not. Besides ideology, political tendencies, patriarchy and different discourses which clearly demonstrate power relations also have an influence on people's understanding of gender and sexuality. Although homosexuality is not such a taboo anymore, the conviction that homosexual people threaten the traditional family form and the entire society, still prevails in the collective consciousness.

Key words: power relations, stigma, homosexuality, ideology, gender.

KAZALO

1	UVOD	7
2	NAMEN IN CILJ MAGISTRSKEGA DELA	10
2.1	RAZISKOVALNO VPRAŠANJE	10
2.2	METODOLOŠKI OKVIR	11
I DEL	13
3	IDENTITETA	14
3.1	KOLEKTIVNA IDENTITETA.....	15
3.2	OSEBNA IN DRUŽBENA IDENTITETA.....	16
3.3	IDENTIFICIRANJE S TELESOM	16
3.4	IDENTITETA IN DISKURZ.....	17
3.5	IDENTITETA IN IDEOLOGIJA	19
3.6	PSIHOANALIZA	22
4	PREDSODKI IN STEREOTIPI	23
5	STIGMA	25
5.1	STIGMATIZIRANA IDENTITETA	27
II DEL	29
6	IDEOLOGIJA	30
6.1	IDEOLOGIJA IN OBLAST	31
7	RAZMERJA MOČI	32
7.1	JEZIK.....	34
7.2	POLITIČNA KULTURA	35
7.3	SUBJEKT	35
7.4	PRAVICE KOT MOŠKA DOMINACIJA.....	38
7.5	DRUŽBENE SPREMEMBE	38
III DEL	41

8	SPOL IN SPOLNOST	42
8.1	QUEER TEORIJA.....	44
8.2	ŽELJA IN POŽELENJE	45
9	HOMOSEKSUALNOST	46
10	HOMOSEKSUALNOST V SLOVENIJI	48
IV DEL	54
11	ZAKLJUČEK	55
12	LITERATURA	59

1 UVOD

Južnič (1993, 125) meni, da imajo stigmatizirani posamezniki možnost upora do stigme. Ena izmed možnosti je, da se stigmatizirani pripíše takšen pomen drugačnosti, ki ji ne pripada manjvrednost ali pa se še posebej izkaže na področjih, ki imajo priznano družbeno veljavo. Druga možnost je, da se skozi skupinski boj doseže, da je drugačnost priznana kot normalnost, s tem pa se mora uveljaviti nova norma znotraj sistema družbenih vrednot.

Izraz stigma se danes uporablja predvsem v kontekstu sramote same in ne toliko za telesne simptome, kot se je v času prvotne uporabe izraza stigma. Prav tako se lahko stigmatizirano na kratko opiše kot posebno vrsto razmerja med lastnostjo in stereotipom (Goffman 2008, 11–3).

Stigmatizirana identiteta je vedno vir ločenosti, je družbeni odnos. Razvija se na podlagi določenih lastnosti, ki jih normirana družba diskriminira. Skozi diskriminacijo pa se vzpostavi tudi stereotipen odnos do vsakega odstopanja od normativnega (Južnič 1993, 122).

Po Goffmanu (2008, 13) lahko na grobo ločimo tri vrste stigme. Te so telesna odbojnost, značajske slabosti, kot na primer nevarne nebrzdane strasti, duševne bolezni, brezposelnost, spolna usmeritev, radikalno politično obnašanje in skupinske stigme, kamor spadajo rasa, narodnost in veroizpoved. Kot je nakazano, se stigma določa s strani družbe in ne s strani posameznika.

V navezavi ideologije in stigme je potrebno pregledati tudi procese gradnje identitete, tako družbene kot individualne. Južnič (1993, 101–2) opiše individualno identiteto kot prepletitev dveh sestavin. Ti sta človekova zasebna telesnost in človekova družabnost. Prav tako poudarja, da mora posameznik svojo individualnost neprestano prevajati v notranjo strukturo samospoznavanja. To poteka tudi skozi prirejanje percepcije, ki jo imajo drugi o njem. Vir napetosti pa povzroča prav razkorak med individualno in družbeno identiteto, ko pride do občutka posamičnosti in ločenosti od drugih. Brez relacije z drugimi si posameznik ne more odmeriti svojega položaja in je torej identifikacijsko odvisen. Posameznikovo identificiranje se tako kaže predvsem v skupinski identiteti. Za skupino pa veljata stalnost in povezanost, katere pomemben del so tudi institucionalna pravila.

Znotraj družbe potekajo različne oblike in prakse diskriminacije, katere najsplošnejša oblika poteka preko družbenega izključevanja določenih posameznikov ali skupin. Diskriminacija je

tako oblika družbene prakse, ki praviloma temelji na predsodkih in stereotipih, ki pa so znotraj neke družbe in kulture zakoreninjeni (Kuhar 2009, 15).

Da bi v drugem delu lahko dodatno analizirala razmerja moči, ki konstruirajo stigmo, bom raziskovala procese, ki se nahajajo v ozadju. Eden izmed dejavnikov je ideologija. Tako kot je ideologija nezavedni proces, ki ga ponotranjimo skozi socializacijo, je tudi gradnja zavesti o tem, kdo je stigmatiziran, posledica družbene kategorizacije oseb in lastnosti, ki niso sprejemljive. Kako sta stigma in ideologija povezani, razjasni Therbornova razlaga ideologije. Ideologije skozi nenehno konstruiranje podrejajo ljudi določenemu redu in jih usposablja za zavestno družbeno akcijo. Lahko jih opišemo tudi kot družbene procese, znotraj katerih ideologije med seboj tekmujejo, se zatirajo in krepijo (Therborne 1987, 5–6).

Ideologija je medij, skozi katerega ljudje osmišljajo svoje življenje, gradijo zavest in smiselnost. Zavest se začne oblikovati že v času otroštva, v okviru nezavednih psihodinamičnih procesov, in funkcionira skozi jezik in simbolne rede (Therborne 1987, 16).

Pri oblikovanju zavesti in idej igra pomembno vlogo prav politična kultura. Lukšič (2006, 10–1) politično kulturo razdeli na dva koncepta, ki se medsebojno pogojujeta. To sta politično in kultura. Politiko in politično zavest razume kot predpogoj kulture in kulturne skupnosti. Politična kultura se uveljavlja le skozi zmožnost delovanja politike, tudi skozi tiste aspekte političnega, ki producirajo občutke, čustva in razpoloženja.

V teh ustvarjenih procesih se kažejo razmerja moči in njihovo ohranjanje oziroma nespremenljivost. Moč, ki jo ohranja nekdo, ki je normalen, lahko vidimo v odnosu do stigmatiziranih. Goffman (2008, 14) zazna dobrodelne dejavnosti kot sredstvo za blaženje in popravljanje naših reakcij. Prav tako meni, da se skozi nezavedne procese ustvarja ideologija o tem, da je stigmatizirana oseba manjvredna ali nevarna, ali pa se osebi, ki ima hibo, pripisuje nadnaravno sposobnost razumevanja.

Ker je stigma posledica kontinuiranega prepoznavanja določenih znakov kot ogrožajočih, ti znaki postanejo izhodišče za diskriminacijo. Stigma pa nato sama postane vir za nove oblike diskriminacije (Kuhar 2009, 81).

Ena izmed oblik diskriminacije je tudi jezikovna diskriminacija, znotraj katere se uporabljajo lingvistična sredstva. Boréus prepozna štiri osnovne tipe diskurzivne diskriminacije. Te so negativna reprezentacija drugih, izključevanje, nelingvistične oblike manj ugodnega obravnavanja in diskriminatorna objektivizacija. Poudariti je potrebno izključevanje kot

diskurzivno diskriminacijo, kjer najdemo dva tipa. Prvi je izključevanje glasu in drugi vzpostavljanje nevidnosti (Kuhar 2009, 18–20).

Diskurzivni pristop razume identifikacijo kot konstrukcijo in proces, ki ni nikoli dokončan. Identifikacija je tako proces artikulacije, ki pa je v določeni meri omejen z jezikovnimi in simbolnimi pomeni. Ker so torej identitete zgrajene znotraj diskurza, jih moramo razumeti tudi znotraj omejitev historičnega in institucionalnega diskurza (Hall v Du Gay 2000, 16–7).

Jezik je tisti, ki zagotavlja možnost za objektivizacijo izkustva, ga tipizira, da je razumljivo za družbo. Jezik je tako nosilec simbolov in glavni v gradnji realnosti. Prav tako je ideologija odvisna od jezika, saj se razvija skozi diskurz, to je v konkretnih komunikacijskih aktih (Praprotnik 1999, 51–2).

To, da je v oblikovanju identitete in razmerja moči glavna akterka prav država s svojimi institucijami in instrumenti, lahko vidimo po tem, kaj tvori državo in njeno politiko. Država za svoje delovanje potrebuje svet politike, ki ga sestavljajo tri razsežnosti političnega. Te so politika kot moč, politika kot identiteta in politika kot ureditev. Identiteta je tista razsežnost političnega, kjer se določa, kdo smo, kjer se izbira med vrednotami in načeli, ki opredeljujejo ljudi. Izbira identitete je tako določen pogled na svet in se vedno določa v razmerju do drugih identitet. Prav zato so v sferi politike različne identitete med sabo v razmerju mi in oni (Gamble 2006, 10–1).

Magistrsko delo je razdeljeno na štiri dele. Prvi del je namenjen vprašanju izgradnje identitete, procesa stigmatizacije in definicije stigme. V drugem delu je poudarek na razmerjih moči in mehanizmih, ki jih nositelji moči uporabljajo za doseganje ciljev. Stigmatizirani so namreč še vedno obrobna skupina, katere problemi se ne pojavljajo na dnevnem redu politike. V tretjem delu se bom posvetila primeru homoseksualnosti in temu, kako sta koncepta spola in spolnosti družbeno ter politično pogojena. Zadnji del je namenjen zaključku.

2 NAMEN IN CILJ MAGISTRSKEGA DELA

Namen in cilj magistrskega dela je sistematično prikazati kompleksnost razmerij političnih moči do stigme in stigmatiziranih, hkrati pa prikazati strukturne pogoje za spremembe in kako se to kaže na idejni ravni.

Prikazala bom, kakšno vlogo imajo v tem procesu ideologija in nosilci oblasti. Analizo bom gradila na primeru homoseksualne skupine na območju Republike Slovenije. Vzpostavljanja razmerij moči bom preučevala predvsem na podlagi vpliva diskurza s strani širše družbe, medijev in političnih akterjev. Gre torej za raziskovanje odnosov širše družbe do stigmatiziranih in odnosa stigmatiziranih do širše družbe. Prav tako me zanima, ali je oblast pripravljena sodelovati pri reševanju njihovih težav in ali so rešitve dolgotrajne in primerne.

2.1 RAZISKOVALNO VPRAŠANJE

Magistrsko delo bom gradila na raziskovalnem vprašanju, ali razmerja politične in družbene moči vplivajo na nastanek in ohranjanje stigme. Poudarek je na tem, kako se stigmatizirani posameznik lahko upre stigmati.

Cilj mojega dela je razumeti razmerja političnih moči, ki vodijo do stigme, to je homoseksualnosti, in kako zastaviti proces destigmatizacije. Posledično se bom posvetila vprašanju, kako ideologija konstruira zavest družbe in kako politična kultura ohranja obstoječe stigme. Skozi analizo gradnje osebne in družbene identitete bom raziskovala, kako se pri posamezniku vzpostavljajo procesi identifikacije s stigmatom.

Raziskovalnemu vprašanju se bom posvetila skozi vprašanje jezika in diskurza, ki je pomemben del ideologije, identitete ter seveda tudi diskriminacije in stigme. Raziskavo bom gradila na analizi homoseksualnosti, na individualni in skupinski ravni. Ta primer sem si izbrala, ker stigmatizirani posamezniki delujejo kot aktivni člani, ki se borijo za spremembe na kulturni in predvsem na politični ravni. Zanima me, na kakšen način lahko pride do družbenih sprememb v razmerju do stigmatiziranih.

2.2 METODOLOŠKI OKVIR

K analizi zastavljene hipoteze bom pristopila s pomočjo empirične raziskave, s katero bom opisala in pojasnila določene družbene fenomene. Temeljila bo predvsem na kvalitativni raziskavi, saj ta dopušča poglobljeno analizo, ki je pri raziskovanju tem, kot so stigma, identiteta, ideologija in jezik, nujna.

Analizo bom gradila skozi interpretativni pristop, ki odklanja idejo, da svet obstaja neodvisno od našega spoznanja tega sveta, in poudarja, da je svet družbeno in diskurzivno konstruiran (Marsh in Stoker 2005, 25).

Interpretativni pristop izhaja iz dveh premis. Prva je ta, da ljudje delujejo na podlagi lastnih prepričanj in preferenc, in druga, da se preference in prepričanja posameznika ne morejo določiti na podlagi objektivnih podatkov o njih samih (Marsh in Stoker 2005, 126–7).

Posvetila se bom analizi primarnih in sekundarnih virov ter historičnemu pregledu spreminjanja odnosa do stigmatiziranih, to je homoseksualne skupine v Republiki Sloveniji.

Prvi del magistrskega dela, to je vprašanje identitete, bom gradila na teoretični analizi, skozi katero bom iskala skupne točke in posebnosti. Cilj analize je odkriti, kako se razlikujeta osebna in družbena identiteta, kako vplivata ena na drugo in kateri zunanji procesi vplivajo na njuno interakcijo in delovanje. K diskriminaciji bom prav tako pristopila skozi kvalitativno analizo, deskripcijo raznih oblik diskriminacije. Ker je diskriminacija širši družbeni pojav, mi bo analiza le-te služila kot opora za nadaljnje raziskovanje razmerij moči. Vprašanju stigme se bom posvetila skozi deskriptivno analizo. Uporabila jo bom za opis stigme in njenih vrst ter tega, kakšne vplive doživlja stigmatiziran posameznik in skupina stigmatiziranih znotraj družbe. Skušala bom prikazati doživljanja posameznika in družbe skozi analizo že obstoječih tekstov izpovedi posameznikov, ki so stigmatizirani.

Analizi se bom posvečala skozi metodološke okvirje, ki se osredotočajo na strukturne pogoje, družbeno interakcijo in strukturno reprodukcijo. Kot se vidi v nadaljnjih poglavjih magistrskega dela, moje raziskovalno vprašanje temelji na analizi kulturnih pogojev in vprašanju, ali se ti lahko spreminjajo.

Temu se bom posvetila skozi pristop, postavljen s strani Margaret Archer, to je morfogenetski cikel, oziroma tridelni cikel sprememb v času. Ta zavzema strukturno pogojenost, družbeno

interakcijo in strukturno elaboracijo ali reprodukcijo. V tem ciklu se zgodi, da skupine lahko ustvarijo pogoje, ki bi odgovarjali njim (Marsh in Stoker 2005, 279–280).

Tako kot je ta model veljaven za strukturne spremembe, postavi podoben model tudi za kulturne spremembe. Ta je sestavljen iz kulturnih pogojev, kamor spada tudi obstoječa ideologija družbe, nato je drugi cikel družbeno-kulturna interakcija in nato zadnji cikel, ki je posledica drugega, to je kulturna elaboracija ali reprodukcija. In v tej zadnji fazi se lahko nek kulturni kontekst spremeni (Marsh in Stoker 2005, 282).

Vprašanju ideologije in nadalje moči oblasti, se bom posvetila skozi interpretativno in kritično analizo, ki mi bo pomagala pri razumevanju tako družbe kot mitov, ki ji vladajo. Gre za analizo tistih prepričanj, mišljenj in vzorcev delovanja, ki vladajo v našem vsakdanu. Cilj analize je odkriti procese, ki vplivajo na izgradnjo posameznikove in družbene identitete, in kako fleksibilni so ti procesi.

Zato se bom v naslednjem poglavju posvetila vplivu, ki ga ima jezik in s tem tudi diskurz na posameznika in družbo. Raziskovala bom tiste oblike diskurza, ki niso čustveno nevtralni in ne stremijo k reševanju družbene ali posameznikove problematike. Sledila bom konceptom Foucaulta, ki trdi, da izkustvo poteka v okviru predhodnega diskurza in da je jezik odločilen, saj institucije in samo delovanje dobivajo smisel skozi posredništvo jezika (Marsh in Stoker 2005, 27).

Primer, ki ga bom gradila na podlagi prejšnjih poglavij, je homoseksualnost v Sloveniji. Homoseksualnost kot identiteta še vedno povzroča nemalo dilem, poleg tega pa me zanimajo tudi uspehi, ki so jih homoseksualne skupnosti dosegle na družbeni ravni, in ali se je v zadnjih letih odnos do homoseksualnosti s strani družbe kakorkoli spremenil. Uporabila bom že obstoječe kvantitativne raziskave, kot so javnomnenjske raziskave in statistični podatki.

V zaključku bom strnila odkritja, do katerih bom prišla pri analizi raziskovalnih vprašanj, in komentirala svoje ugotovitve.

IDEL

3 IDENTITETA

V tem poglavju se bom posvetila različnim nivojem izgradnje tako osebne kot tudi skupinske identitete. Vsak posameznik ima edinstveno sestavo izkušenj, prepričanj in razumevanja okolice, ki skupaj tvorijo identiteto posameznika. Prav tako ima tudi skupina neko sebi lastno zavest ali identiteto, ki jo prav tako gradijo zgodovina, prepričanja in cilji članov skupine.

Južnič (1993, 11) v raziskovanju pojma identiteta že na začetku pride do problema jezika. Kljub temu da je bila beseda identiteta sprejeta v slovenski jezik, meni, da bi bila lahko beseda prevedena v istovetnost. Sam pojem identiteta lahko razdelimo v dva pomenska sklopa, in sicer na absolutno in relativno identiteto. Pri prvi gre za nedvoumno enakost, medtem ko gre pri relativni ali pogojni identiteti le za poudarjeno enakost.

Identiteto je mogoče zaradi kompleksnosti razdeliti na njene pojavne oblike. Nekatere izmed njih so individualne oziroma psihološke, druge pa antropološke, ki so vezane tudi na skupinsko identiteto, saj se nanašajo na svetovnonazorske poglede. K temu spada tudi splošna predstava, ki jo ima posameznik o svojih ciljih in svojem pomenu, ti pa so po navadi posledica religije in ideologije. Tu so še družbeni in kulturni vidiki, ki imajo izvor v pripadnosti. Ter ne nazadnje politična ter domovinska pripadnost (Južnič 1993, 12–3).

Raziskovanje osebne identitete je bilo nekaj desetletij nazaj usmerjeno predvsem v Jaz. Vendar se je, kot poudari Cerulo (1997, 385–6), raziskovanje usmerilo v študij o tem, kako medosebna interakcija vpliva na oblikovanje ali dojetje sebe. Pravi, da je nov način raziskovanja zadnjih dveh desetletij posledica treh trendov. K prvemu so privedla družbena in nacionalna gibanja, ki so pomaknila fokus zanimanja na problematiko skupin in političnega aktivizma. Posledično so bile študije identitete pomaknjene na stran kolektivnega, kjer se ukvarjajo s spolom in spolnostjo, razredom, raso in etnično pripadnostjo. Drugi trend je povezan s skupinskim delom, ki se osredotoča na to, kako se skupine usmerjajo, kako so ustvarjene, vzdrževane in kako so spremenjene razlike. Tretji trend so vzpodbudile nove komunikacijske tehnologije, s katerimi je fizična interakcija postala nepotrebna. Hkrati pa so povzročile nastanek tako imenovane »skupnosti v umu«, kjer se zbirajo spletne identitete.

Jaspal (2011, 31) svojo analizo pelje skozi teorijo procesa identitete, ki predpostavlja, da je izgradnja identitete psihološki proces, ki je manifestiran skozi dejanje. Posameznik ima vse pripomočke, da zgradi identiteto, a je ta proces vseeno podrejen družbenim omejitvam.

Takšna izgradnja identitete je univerzalna. Prvi je proces prilagajanja, v katerem se zbirajo informacije, kot so družbene predstave, razni dogodki, ki so nato absorbirani in prilagojeni strukturi identitete. Drugi proces temelji na vrednotenju, ki kontinuirano podaja pomen in vrednost vsebini identitete.

Ker je to zelo splošna razlaga, Jaspal v nadaljevanju pojasni, kako sta procesa vodena s strani različnih motivacijskih principov. Ti so: kontinuiteta, razlikovanje, samozadostnost, samozavest, pripadnost, pomen in psihološka koherenca. Princip kontinuitete zahteva, da Jaz ostane enak skozi čas, ne glede na neizbežne spremembe, ki se dogajajo znotraj posameznikovega okolja. Kasneje se je trdilo, da lahko principi motivirajo posameznike, da zaščitijo svojo skupino pred internimi ali eksternimi grožnjami, ki so usmerjene v eksistenco določene družbene entitete (Jaspal 2011, 31).

3.1 KOLEKTIVNA IDENTITETA

O kolektivni identiteti Cerulo (1997, 386–7) pravi, da je že tako ukoreninjena, da se z njo ne identificiramo kot Jaz, temveč kot Mi, in s tem poudarjamo podobnosti ali attribute, ki so nam enaki in nas povezujejo. K tem atributom so pristopali na način, da so le-ti naravni ali celo nujni ter da izhajajo iz psiholoških predispozicij ali regionalnih karakteristik. Verjelo se je, da člani takšne kolektivne zavesti internalizirajo te kvalitete, kar pomeni, da imajo vsi člani skupno družbeno izkušnjo.

V nasprotju s tem esencialističnim pristopom konstruktivisti menijo, da vsak član postane družbeni artefakt oziroma entiteta, ki je modelirana in mobilizirana v skladu s prevladujočimi kulturnimi predpisi in centri moči. Cerulo (1997, 387) tako nadaljuje, da so konstruktivisti spodbili koncepte esencialistov in njihove poglede o prvobitnosti spola. Konstruktivisti menijo, da je spol interakcijski dosežek, identiteta, ki se neprestano spreminja skozi lingvistično izmenjavo in družbeno predstavo. Prav tako ne izpodbijajo vpliva kategorij spola, saj menijo, da družbeno določena moškost in ženskost močno omejujeta človekovo obnašanje.

Postmodernistom se kontruktivistična teorija ne zdi zadovoljiva. Menijo, da konstruktivisti zgolj katalogizirajo proces konstrukcije identitete. Kot najpomembnejšo pomanjkljivost teorije navajajo pomankanje analize vpliva moči v procesu klasifikacije. Postmodernisti poudarjajo potrebo po premiku k analizi javnega diskurza. Ne želijo enačiti diskurza z

resnico, temveč želijo razkriti načine, skozi katere diskurz, ki je objektiviziran kot resnica, ne le oblikuje temveč tudi vzdržuje kolektivne definicije, družbeno ureditev in hierarhijo moči (Cerulo 1997, 391).

3.2 OSEBNA IN DRUŽBENA IDENTITETA

Identiteta ima sama po sebi več razvrstitev. Južnič (1993, 11–2) za osebno identiteto, ki se nanaša na posameznika in nosi v sebi dvojnost, pravi, da je sestavljena iz avto identifikacije in identifikacije.

Avto identifikacija, kot pove ime, je tista identiteta, ki si jo posameznik sam pripiše oziroma meni, da ji pripada. Po drugi strani pa je identifikacija posamezniku določena. To pomeni, da mu je določena s strani družbe. Tovrstna identiteta je ne le priznana s strani družbe temveč je tudi vsiljena skozi položaj, ugled, pravice in dolžnosti, ki so družbeno opredeljene.

Skupinska identiteta v razviti družbi vsebuje večje število in več vrst vidikov pripadnosti, s tem pa tudi več identitet. Te se lahko med seboj prekrivajo, vendar se na koncu navežejo na osebno identiteto. Skupine imajo načeloma identiteto, ki je ločena od osebne, vendar se lahko zgodi, da se osebna identiteta skoraj izgubi znotraj skupinske identitete (Južnič 1993, 12).

3.3 IDENTIFICIRANJE S TELESOM

Ena izmed prvih identifikacij, ki se pojavi v življenju posameznika, je identifikacija s telesom. Ko se otrok rodi, je takoj označen glede na spol, ki ga izraža fizična podoba telesa.

O tem, da človek misli svoje telo in telo sočloveka in kaj temu sledi, govori tudi Južnič (1993, 20–1). Ker je telo tisto, ki nas postavi med druge ljudi in je reprezentacija vsakega, se posameznik trudi telo obvladovati. Glede telesa se postavljajo različna stališča, čeprav se razlike med telesi pojavljajo na popolnoma naraven način. Ene izmed teh so spol, starost, bolezni ali poškodbe ter seveda razlike, povezane z drugačno skupinsko telesnostjo. Skupinska telesnost se veže ne le na rasne razlike oziroma razlike, ki so razpoznavne temveč tudi na izmišljene. In prav te so velikokrat ideologizirane. Kot rečeno, se prepoznavamo skozi telo, in sicer skozi zunanjo podobo ali skozi notranja doživetja. Ker si posameznik na ta način

gradi koncept o sebi, si z njim služi tudi pri primerjavi z drugimi. Telo je tako temeljno izhodišče za mnoge druge identitete, tudi za pripisovanje identitete na podlagi telesnih značilnosti.

Medtem ko si posameznik lahko prilasti svoje telo skozi spoznavanje sebe in postane individualno bitje, se mu to telo lahko tudi odvzame. Primeri, ki so podani s strani Južniča (1992, 28–9), govorijo o suženjstvu ter vojaškem roku. Prav tako se lahko zgodi, da na posameznikovo telo vplivajo religije in ideologije. Seveda si v procesu samo-spoznavanja in identifikacije postavljamo ogledala, kar pomeni, da sebe spoznavamo skozi druge. S telesom se predstavljamo in izpostavljamo, s tem pa prihaja tudi do sprejemanja in odklanjanja od drugih. Zato se dogaja, da skozi individualizacijo nekaterih stvari raje ne pokažemo, ali pa jih namerno izpostavljamo. Skozi vse dogodke, odzive in spoznanja lahko posameznik opazi, kaj je cenjeno s strani družbe in kaj ni.

Družba seveda postavlja zahteve do svojih članov. Kot že omenjeno, je ena glavnih razlik prav v spolu. Vendar ne gre le za fizične razlike, temveč tudi za različne pomene, ki so spolu dodeljeni s strani družbe in kulture. Tu pridemo do problema zasebnega spola, ki je temelj posameznikove identifikacije. Kot vemo, ni nujno, da posameznik kar sprejme spol, ki mu je bil dodeljen skozi spočetje, hormone in socializacijo. Prav tako ni nujno, da je njegova spolna usmerjenost v skladu s pričakovanji večine družbe. Spolna identiteta je življenjski proces prepoznavanja in samo-opredeljevanja in ni vedno vezana na predstave o ženskosti in moškosti. Tukaj glavno vlogo igrajo odraščanje, spolno dozorevanje in kulturni vzorci, ki naj bi jih posameznik upošteval (Južnič 1993, 45).

3.4 IDENTITETA IN DISKURZ

Kot sem že poudarila, na izgradnjo in videnje identitete posameznika ali skupine vpliva tudi diskurz. Robyns (1994, 405) pravi, da vsak diskurz reproducira meje in s tem definira svojo specifičnost skozi upoštevanje drugih diskurzov. To implicira, da je identiteta dinamični koncept in da je ravnotežje le tega krhko.

Diskurz in njegove prakse niso enosmerne, saj definirajo same sebe v razmerju ter opoziciji do drugih diskurzov. Robyns (1994, 406) opominja, da to velja tako za individualne kot tudi institucionalne nad tekstualne faktorje. Prav tako pravi, da enako velja za kulture, ki jih lahko

vidimo kot velike sistemske konglomerate diskurzivnih praks. Odkrivanje skupnih točk znotraj diskurza mora potekati brez ustvarjalca in prejemnika sporočila, torej skozi druge diskurze. Dinamika samodefinicije diskurza tako zahteva neprestan kontakt z drugimi diskurzi. Ta razmerja med diskurzi nikoli ne temeljijo na enakosti, saj ne morejo obstajati v izolirani formi. Ustvarjena je kompleksna mreža razmerij, ki jih ustvarjajo visoko postavljeni diskurzi, katere lahko razvrstimo v politično, ekonomsko, znanstveno in umetniško sfero ter ostale, ki skupaj ustvarjajo popolno simbiozo.

Za Robynsa (1994, 406) gradnja identitete poteka skozi neenak karakter interdiskurzivnih razmerij, vezan na neenakovredna razmerja moči. To pomeni, da je lahko konstrukcija identitete tudi ideološka. Skozi vzpostavljanje identitete diskurzivna praksa konstruira, reproducira ali pa uničuje družbene interese in razmerja moči. Robyns pojasnjuje, da se znotraj kulture ali diskurzivne prakse oblikuje zavedanje o skupni identiteti. Diskurz je tako mehanizem, s katerim se ohranja identiteta. Če se identiteta konstruira skozi opozicijo do neznanega, potem vsako poseganje te opozicije v avtonomijo pomeni grožnjo ohranitvi avtonomije, in s tem tudi izgubo identitete. Nadaljuje, da so prepričanja, na katerih identiteta temelji, velikokrat implicitna. Da je notranje delovanje diskurza mogoče so določena pravila in pomeni, ki so del produkcije in so velikokrat privzeti brez preizpraševanja.

Diskurz nima le povezovalne lastnosti, temveč ima tudi moč ustvarjanja družbenega konteksta. Kuhar (2003, 14) pri diskurzu poudarja predvsem funkcijo izključevanja. Izključevanje poteka predvsem skozi procese naturalizacije. To pomeni, da je vse, kar ni dojeto kot samoumevno in je definirano kot nekaj, o čemer ne smemo razmišljati ali česar ne smemo vedeti, preprosto izključeno iz diskurza. Ker je bila skozi zgodovino homoseksualnost definirana kot nekaj sramotnega in celo kaznivega, se ta diskurzivni pritisk še vedno pojavlja. Ker je vedenje o homoseksualnosti omejeno in je diskurzivno konstruirano, se razna gibanja, kot so feministke, geji in lezbijke, prizadevajo preseči dominantne oziroma heteronormativne diskurzivne strukture.

Diskurz (Kuhar 2003, 15) je v svojem bistvu tako izključevalen kot vključevalen in zato producira tudi določen način razmišljanja in s tem posledično govorjenja. Prav tako je pomembno upoštevati dejstvo, da je diskurz omejen z rituali. Primer, ki ga tukaj poda Kuhar, je poroka, kjer le duhovnikova beseda daje vrednost izrečenim besedam. Meni tudi, da je homoseksualnost veljala za bolezen, kar so jo za takšno določili psihiatri, njihovo mnenje pa je bilo sprejeto kot resnica.

Po Foucaultu (Kuhar 2003, 15–6) diskurz kot praksa konstituira subjekt. Subjekt tako zunaj diskurza ne more obstajati, saj se mora podrediti pravilom in konvencijam diskurza, vedenja in razmerjem oblasti. To pa pomeni, da lahko diskurz oblikuje tudi celotno skupino. Prav zaradi tega lahko diskurz razumemo tudi kot jezik v akciji, saj skozi jezik osmislimo stvari. Tako lahko trdimo, da diskurz v določeni meri regulira ter sooblikuje ne le naša dejanja temveč tudi naše misli. Subjekt postanemo, ker se identificiramo s pozicijami, ki jih konstituira diskurz. Kot nadaljuje, je Foucault za razumevanje teh procesov opazoval delovanje mehanizmov, ki jih uporablja oblast znotraj diskurzov. V tem primeru gre predvsem za predpisovanje in delovanje v skladu z normami, ki ne postavljajo le meje, temveč tudi omogočajo določeno obliko delovanja in identitete. Posameznik je zato postavljen v določeno diskurzivno pozicijo. Na primeru homoseksualnosti lahko posameznik opazi skupek izjav, ki določajo parametre, skozi katere lahko homoseksualna oseba najde svojo identiteto. Nekatere izmed teh izjav so na primer izjave, teksti, kretnje, vedenje, kot na primer feminiziran, duševni bolnik, nerešen Ojdipov kompleks ter druge. Vse to pa je sprejeto kot značilnosti homoseksualca. Čeprav so vedno obstajali diskurzi, ki nasprotujejo prevladujočemu diskurzu, imajo ti prenizko institucionalno moč. Diskurz o homoseksualnosti je potekal in poteka še danes, ne le skozi oblast temveč tudi skozi cerkveni in psihiatrični diskurz v navezi z oblastjo in mediji.

Metodološki pristop, ki ga je uporabil Kuhar (2003, 17–18), je tako imenovana kritična diskurzivna analiza (v *nadaljevanju KDA*). Cilj KDA je sprememba diskriminatornih politik, saj je diskurz razumljen kot osnovno sredstvo, skozi katerega so posamezniki konstruirani kot individuumi in družbeni subjekti. Ideologija in jezik sta povezana, saj ideološki procesi potekajo primarno skozi uporabo jezika. Diskurz, prepojen z ideologijo, lahko postane na primer seksističen. In prav ti ideološki vidiki, ki so uporabljeni znotraj jezika, so pogosto nevidni in implicitni.

3.5 IDENTITETA IN IDEOLOGIJA

Da bi lahko razumeli skupine, ki delujejo konstruktivno, moramo spoznati tudi njihovo nasprotje, to je destruktivne skupine in posameznike. Ker delujejo na določenih principih, imajo svoje karakteristike, kot vsako skupino pa tudi njih vodi ideologija.

Kot je zapisal Hinselwood (2009, 131), ideologija igra fundamentalno vlogo v vpeljevanju destruktivnih moči v človeštvo. Z oziroma na vse, kar nam je znano iz raznih eksperimentov in analiz, lahko vidimo, da se lahko posameznik znotraj skupine začne obnašati drugače, kot bi se, če bi bil sam.

Kot je Hinselwood (2009, 132) pojasnil, lahko skupina iz posameznika povleče najslabše ali pa najboljše. Zgodovinsko gledano postanejo skupine najbolj destruktivne, ko znotraj družbe prevladuje občutek strahu. Ravno tako lahko takrat postanejo najbolj kreativne. Zgodovinsko gledano so se nekateri največji znanstveni dosežki zgodili prav v času, ko je vladala destrukcija.

Skozi psihoanalitičen pristop je Hinselwood (2009, 132–3) raziskal razlike v usodi posameznika znotraj destruktivne in konstruktivne skupine. Posameznik znotraj konstruktivne skupine ohrani smisel za realnost, namen in čas. Ker je posameznik v stiku s časom, v katerem je, in obveznostmi, ki jih ima, ohrani nekaj realistične identitete, saj tudi sprejema vlogo, ki je sorazmerna njegovi identiteti. Če povzamemo, so lastnosti konstruktivne skupine spoštovanje resničnosti, skupna naloga, čas in individualnost članov. Po drugi strani pa čas, razvoj in učenje nimajo mesta v destruktivni skupini. Zdi se, kot da te skupine nimajo določenega namena. V veliki večini so nemoralne, individualnost pa popusti masovnim pritiskom, ki se širijo kot virus. Destruktivna skupina je tako smatrana kot neorganizirana, ne zavedajoča se posledic, znotraj nje se širi virus čustev, stremi pa k izgubi individualnosti oziroma homogenizaciji.

Vsaki od teh skupin vlada ideologija. Razlika je le v tem, kako je sprejeta. Hinselwood (2009, 133–5) zazna razliko že v uporabi ideologije. Konstruktivna skupina bo na primer do ideologije pristopila z realnim pogledom na njene ideje. Destruktivna skupina pa poudarja pripadnost ideologiji in jo tudi štiti. To lahko v medskupinskih odnosih vodi do postavljanja mej. Te meje niso zgolj posledica različnih idej, temveč izvirajo tudi iz čustvenega odnosa, ki ga ima ena skupina do druge. Pri tem gre predvsem za skepticizem.

Hinselwood (2009, 134) poda jasen primer, kdaj se zgodi prehod iz ene v drugo skupino. Člani moštva, predvsem pa navijači, so klasičen primer, ko se posamezniki v tolikšni meri identificirajo s skupino, da lahko do nasprotno mislečih postanejo precej agresivni. V tem primeru se vidi premik, ko ideja nima več vloge, da oceni možnosti, temveč se pomakne k ekstremnemu vrednostnemu presojanju druge skupine, kjer sta realnost in razum ignorirana.

Hinselwood (2009, 135) se v navezi na lažno zavest sklicuje na Geoga Lukása, za katerega smatra, da je postavil enega najprimernejših političnih diskurzov o ideologiji kot interskupinski dinamiki. Gledano s strani marksizma je ta lažna zavest zbirka verovanj in predpostavk, ki si jih določena skupina ali posameznik prisvoji. S tega stališča potem zaznava sebe in druge, ki pa je iz drugega stališča napačen način razmišljanja. Na primer, delovni razred napačno zaznava svoj položaj v družbi zaradi dominance drugega razreda. In prav ta lažna ideološka zavest je rezultat ekonomske dominacije, ki jo ima tisti razred, ki ima v lasti proizvodna sredstva.

Produkcija tovrstne lažne zavesti ne prihaja iz pritiskov ene skupine na drugo, temveč se producira znotraj same skupine skozi medskupinske pritiske in odnose. Iz tega tudi izhaja napačno zaznavanje drugih skupin ljudi, kar vodi v ustvarjanje stereotipov. Ko si ena skupina prisvoji napačno razumevanje samega sebe in drugih, to postane vgrajeno v zavest vseh članov. To se seveda ne zdi ali občuti kot napačno, saj postane naraven način gledanja na svet in stvari (Hinselwood 2009, 135).

Obstajata torej dva nivoja prikaza razmerij. Nivo resničnega prikaza razmerij je prikrit, medtem ko je drugi nivo vsiljiv, izkoriščevalski in napačno predstavljen, a se ga vseeno dojema kot resničnega. Tovrstna lažna zavest se pojavlja tako v odnosu do političnega kot tudi religije, spola in rase. Opazimo jo lahko vsepovsod, saj je integralni del dinamike znotraj interskupinskega generiranja predsodkov. Moč in izkoriščanje se tako ne dogajata v razmerjih med razredi, temveč povsod, kjer vlada napačno zaznavanje med družbenimi skupinami (Hinselwood 2009, 135–6).

Ker skupina ne reflektira in preizprašuje svojih vrednot in idej, lahko te postanejo ekstremne, ekstremni pa postanejo tudi posamezniki znotraj skupine, ki se identificirajo s to po njihovem mnenju nesporno resnico. Tovrstna ideološka skupina obstaja, ker ima svojega drugega, ki predstavlja skupnega sovražnika in vzbuja sum. Ta drugi je torej obvezen, saj prav on kot skupni sovražnik naredi skupino enotno (Hinselwood 2009, 136).

3.6 PSIHOANALIZA

Hinselwood (2009, 136–7) potegne vzporednice med nevrozo pri posamezniku in lažno zavestjo v skupini. Gre za podobno stanje, saj je nabor verovanj, stališč in sklepanj napačno prisvojen in zato resnično stanje razmerij ni percipirano.

Sklepamo lahko, da lažna zavest posameznika in skupine sodelujeta. Posledično ima posameznik v destruktivni skupini, ki je predana ideologiji, mentalno stanje podobno nevrozi. Čeprav lahko sklepamo, da je nagnjenost k nevrozi možna metoda, ki omogoča, da se seme ideologije oziroma lažne zavesti usede v um posameznika neke skupine, ne moremo kar trditi, da je neka ideološka skupina zbirka posameznikov, ki doživljajo podobno nevrotično represijo z identičnim nezavednim procesom. Ker struktura skupin ne temelji na tovrstnih naključjih, lahko sklepamo, da so skupine koordinirane s strani družbenih sil. Ideološka struktura postane stabilna, ko družbene sile in nezavedne fantazije sodelujejo znotraj zapletenega razmerja. Družbeni pritisk, da se posvoji lažna zavest, mora vplivati na intropsihične pritiske, ki vodijo v odpravo ali pa v zatiranje določenih realnosti. Družbene sile morajo torej za učinkovito delovanje vplivati na potenciale, ki so globoko zasidrani v posamezniku. Družbeni fenomeni so tako določeni s strani različnih virov, ki so lahko individualni ali skupinski in ki med seboj sodelujejo (Hinselwood 2009, 137).

Kaj lahko naredi ekstremistična ideologija, je jasno pokazalo obdobje druge svetovne vojne, ko je prišlo do vzpona nemškega nacionalizma. Kot opazuje Hinselwood (2009, 138), je bil skupaj s kolapsom Nemčije kot države uničen tudi ego oziroma posameznik, ki je identificiran s to nacijo. S tem je med tistimi, ki so se poistovetili z Nemčijo, nastalo skupno stanje duha. Posledično je prišlo do tega, da je bilo ideološko mentalno delovanje sestavljeno iz prisvajanja ideje o nemški rasni superiornosti. Ta je je navidezno motivirala veliko število ljudi, ki so se imeli za Nemce in so trpeli za posledicami in ponižanji vojne. Nacizem jim je tako ponovno ponudil ekspliciten občutek vrednosti. Obnovitev ideje o nemški večvrednosti je služila namenu, ki se je nahajal v psihi posameznika, in sicer da reši identiteto posameznikovega ega. Ta ideja je bila skupna posameznikom in je postala temelj tistim, ki so bili identificirani z narodom in z ekstremnimi vrednostnimi predsodki proti tujim skupinam. V te tuje skupine niso bili šteti le judje in Romi, temveč tudi ljudje s psihičnimi in genetičnimi težavami in tudi homoseksualci. Vse te skupine so bile identificirane kot onesnaževalci nemškega naroda. Ta ideja s svojim vrednostnim sistemom je bila tako intenzivna, da je

prežela člane celotne družbe. Posledično je bila večina nezmožna realistično ali etično razmišljati oziroma ocenjevati idejo o nemški superiornosti.

V tem procesu lahko vidimo karakteristike takšnega dogajanja. Hinselwood (2009, 138–9) prepozna sledeče lastnosti: neorganizirana oziroma uničena nemška družba, amoralnost oziroma erozija človeških vrednot do drugih, nalezljiva čustva, v tem primeru superiornosti nad drugimi etničnimi skupinami, degradacija racionalnega in realističnega mišljenja ter homogenizacija nemške individualnosti, ki je potekala skozi eliminacijo tujih skupin. Ideja je bila tako močna in tako razširjena, da je narod sam pričel s promocijo ideje, ki je nato postala primarni namen skupine. Poraz, manjvrednost in občutek kontaminacije so zagotovili osnovno psihološko in emocionalno stanje, na katerem so lahko družbeno politični faktorji ustvarjali in koordinirali. Družbi je bila tako ponujena realnost, v katero so želeli verjeti. Ta realnost je nato s časom postala obsežna filozofija, ki jo je bilo potrebno braniti. Končni rezultat tega psihosocialnega procesa je močno precejena ideja, ki ni v stiku z realnostjo in z etičnimi kvalitetai, temelječimi na intenzivnih narcističnih vrednostnih predsodkih.

Hinselwood (2009, 139–40) omenja še drugo teorijo, ki izhaja iz psihoanalize in se ukvarja z delovanjem idej. Ta govori o tem, da neko novo dejstvo lahko hitro in učinkovito združi vrednote ali elemente, ki so že dolgo v obstoju in so poznani, toda še niso organizirani. To novo dejstvo pa s svojim pojavom vse poveže in ustvari celoto. Pride torej do kreativnega momenta, ki poveže realnost v odkrito znanje.

4 PREDSDOKI IN STEREOTIPI

Stereotipi so ves čas prisotni, njihovi sestavni deli pa se vseskozi spreminjajo. Stereotipi so sestavljeni iz preprostih lastnosti, ki si jih zlahka zapomniš ali prepoznaš. Stereotipizacija, ki se uporablja za redukcijo razvejanosti sveta ter kategorizacijo lastnosti neke skupine in njenih pripadnikov. Moč stereotipa je v tem, da neke lastnosti prikaže kot resnične. Prav tako je namen stereotipizacije ločevanje med normalnim in nenormalnim oziroma sprejemljivim in nesprejemljivim. Cilj je tako izključevanje ter postavljanje in ohranjanje simboličnega reda (Kuhar 2003, 46).

Oseba s predsodki ima o sebi vedno ugodno mnenje. Ena izmed lastnosti je prav tako samopovečevanje, ki je v nasprotju z objektivno samooceno. Prav tako je zanimiva opazka, da osebe s predsodki nimajo le povečevalnega mnenja o sebi, temveč tudi o svoji družini. Dajejo vtis, da niti oni niti njihovi starši nimajo nikakršnih pomanjkljivosti. Oseba, ki je nagnjena k predsodkom, daje večji pomen in vrednost statusu in uspehu in ne toliko solidarnosti ter intimnosti (Jost in Sidanius 2004, 49).

Posameznik se lahko v kategorizaciji sveta okrog sebe odloča izhajajoč iz sebe ali pa iz skupinske kategorizacije. Stereotipi imajo tako funkcijo systemskega utemeljevanja. Bistvo stereotipov in njihova naloga bi bila tako lahko razumljena kot ohranjanje statusa quo. S tem služijo ideologiji, saj na svoj način utemeljuje izkoriščanje določenih skupin na račun drugih (Jost in Sidanius 2004, 301).

Stereotipi o spolu izhajajo tudi iz družbenih vlog, ki so nam podane. Prav tako se hitro pojavijo stereotipi, ko izveš, kakšen poklic opravlja neka oseba. Na primer, od ženske se pričakuje, da bo gospodinja, in od moškega, da ima vodilno vlogo. Prav tako posamezniki predpisujejo sebi in drugim lastnosti na način, ki opravičuje status ali vlogo, ki jo imajo ali opravljajo (Jost in Sidanius 2004, 303).

Teorija vlog je velikokrat razumljena kot oblika družbenega determinizma, saj poudarja ujetost posameznikov v stereotipe. Stereotipna medsebojna pričakovanja so družbena dejstva, učinkovita pa so prav zaradi tega, ker drugi nagrajujejo skladnost z njimi in kaznujejo neskladnost z njimi. Na primer, fantek bo nagrajen, če se bo obnašal odločno, in bo tarča posmeha, če se bo obnašal »deklško« (Connell 1987, 50).

Večina stereotipov o homoseksualnosti znotraj medijev temelji na razumevanju moškega in ženskega spola kot nujno biološkega. Pozablja pa se, da spol in družbeni spol nista neločljiva in da je družbeni spol kulturno variabilen (Kuhar 2003, 47–8).

Eden izmed stereotipov je tudi ta, da so homoseksualni moški ženstveni in da so homoseksualne ženske bolj moške. Lahko bi rekli, da je dojemanje odnosov med moškim in žensko močno povezano z njunima tradicionalnima vlogama. Na primer, v času srednjega veka je bila prepovedana kakršnakoli oblika spolnega odnosa razen tiste, ki je bila namenja prokreaciji. Prav tako je bilo določeno, da se mora ženska obnašati pasivno in moški aktivno. Zaradi družbenega spola in običajnih heteroseksualnih oblik razmerja se ustvarjajo ideje o

tem, kakšen je homoseksualni odnos. Na primer, klasično vprašanje je, kdo izmed partnerjev je bolj ženski ali moški (Kuhar 2003, 50).

5 STIGMA

Manzo (2004, 405–6) se v svojem raziskovanju posveča tudi vprašanju, kateri faktorji so tisti, ki ustvarijo stigmatiziranega posameznika ali skupino. V raziskovanje ga je pripeljala Goffmanova razdelitev stigme v tri tipe, in sicer fizična deformacija ali razne vidne poškodbe, karakter osebe, ki je del nekega deviantnega delovanja in stigma, povezana s skupinsko pripadnostjo. Manzo na tem mestu vidi, da bi lahko vsak posameznik v nekem trenutku spadal v stigmatizirano skupino. Skozi analizo največkrat obravnavanih stigmatiziranih skupin, kot so okužbe z AIDS-om, homoseksualnost, mentalne bolezni, debelost, telesna slika, prostitucija, tuberkuloza, epilepsija, otroci z istospolno usmerjenimi starši, zaporniki ali pravni problemi, inkontinenca, rasa, invalidnost, alkoholizem, možganske poškodbe, poda sledeče kvalitete, ki so jim skupne. Te kvalitete so vidnost, intenzivnost, nalezljivost, krivda, razlika, nesposobnost in deviantnost. Ker je tudi to precej široko, poda dodatne štiri kvalifikacije, ki so univerzalne vsem zgoraj naštetim. Pri prvi pravi, da je stigma kvaliteta obnašanja ali stanja, ki mora biti spoznano, tudi če ni znano. Gre predvsem za nerazkrita stanja, kot so okužba s HIV-om, homoseksualnost ali pa mentalno stanje. Kot drugo, stigma potrebuje upravljanje s strani stigmatiziranih oseb ali institucij, ki jih procesirajo. Stigmatizirana oseba tako nima pasivnega odnosa s stigmo. Tretje pojasnilo je, da je stigma povezana z rezultati, ki so skoraj vedno negativni. Kjer so rezultati pozitivni, je to po navadi povzročeno s strani premostitve stigme skozi spremenjeno definicijo, ki vlada v družbi. In nenazadnje, stigma in moč sta povezani, saj stigma naredi žrtve iz tistih, za katere se smatra, da nimajo moči.

Kot pravi Goffman (1986, 5), je tisto, kar je skupno različnim vrstam stigme, to da posameznik, ki bi sicer lahko bil z lahkoto sprejet v običajni družbeni odnos, poseduje lastnost, ki se pojavlja navzven, in tako prejme pozornost, ki ljudi odbije. Ta oseba tako poseduje stigmo ali neželjeno drugačnost od pričakovanega. Kot nadaljuje Goffman, se zdi, da se stigmatizirane tretira, kot da niso čisto človeški. Iz te predpostavke potem izhajajo razne vrste diskriminacije, ki slabšajo življenjske razmere tega posameznika. Izgradita se teorija in

ideologija o stigmati, ki pojasnujeta manjvrednost posameznika in nevarnost, ki jo predstavlja za ostale. Prav tako se znotraj jezika velikokrat uporabljajo razne žaljivke, ki so sicer specifični termini za stigmo, kot na primer invalid ali idiot, ob tem pa ne pomislimo na izvor termina. Prav tako se dogaja, da velikokrat dodamo širok spekter pomanjkljivosti zgolj na podlagi izvirne nepopolnosti. Istočasno pa se tudi dogaja, da se dodajajo nekateri zaželeni atributi, ki pa so za tistega, kateremu so dodeljeni, nezaželeni. Tu gre predvsem za lastnosti, kot na primer nadnaravne moči šestega čuta ali razumevanja.

Goffman (1986, 6–7) opozarja na to, da ljudje sledimo določenim normam ali pa jih zgolj podpiramo. Vprašanje stigme se pojavi, ko pride do pričakovanj od vseh tistih, ki so v neki kategoriji, toda se skozi svojo podporo neke norme ne zavedajo tega. Prav tako poznamo primere, kjer posamezniki ne uresničijo družbenih zahtev. Poznamo pa tudi primere zgodb o menonitih, Romih in zelo ortodoksnih Judih, kjer se posamezniki niso podredili družbenim zahtevam ali bili prizadeti zaradi alienacije, do katere je prišlo zaradi ščitenja svoje identitete. Kljub temu da so nosili stigmo, so se še vedno počutili kot normalna človeška bitja. Vendar, kot nadaljuje Goffman, je v večini primerov tako, da posameznik, ki je stigmatiziran, sledi prepričanju, ki veljajo znotraj širše družbe. V svojih opažanjih in delovanju pa se primerja s kategorijo posameznikov, v katero nedvoumno spada. Te kategorije se delijo glede na spol, starost in poklic. Toda ta posameznik bo najverjetneje velikokrat začutil, da ga ostali ne sprejmejo kot sebi enakega. Ker sprejme standarde ostalih, lahko velikokrat začuti poraz oziroma občutek, da ni tisto, kar bi moral biti. To lahko vodi v sram, ki postane centralna možnost in izhaja iz posameznikove percepcije, da je nezaželeno imeti enega izmed njegovih atributov, ki ga smatra za negativnega.

Premostitev družbenih ovir in ustaljenih pogledov na stigmatizirane skupine le-te dosegajo skozi javne nastope. Velikokrat se posamezniku neke skupine dodeli mesto predstavnika, ki predstavi skupne probleme, čustva in posledično javnosti pokaže, da je vse to, kar doživlja, resnično. Skozi prepoznavanja lastne problematike in aspiracije se formulira ideologija, ki ima znotraj sebe tudi politična prepričanja (Goffman 1986, 25).

5.1 STIGMATIZIRANA IDENTITETA

O'Brien (2011, 291–2) se posveča vprašanju, kako se stigmatizirani posameznik ali skupina spopada z diskriminacijo. Kot pojasnjuje, je stigma posledica specifičnega družbenega konteksta. Ta vsebuje delovanje in dejanja s strani močnih institucij, ki dovoljujejo konstrukcijo razmerja med atributom in stereotipom. To razmerje transformira dano lastnost v negativno prepoznano stigmo, kar vodi v neželene družbene posledice. Stigmatizacija je proces, ki deluje na mikro in makro nivoju družbenega življenja. Na makro nivoju kulturni in politični procesi skozi določena zgodovinska obdobja in glede na območje povezujejo določene identifikacije s stigmatiziranimi stereotipi. Delovanja na mikro nivoju so prav tako pomemben del manifestacije in ohranjanja stigme, ki se dogaja skozi interakcijo med posamezniki. Tu je lahko določena lastnost obravnavana kot stigmatizirana in se je tako potrebno z njo soočiti.

Upravljanje s stigmo je poskus s strani posameznika, katerega stigma je družbena identiteta, da se udeleži medosebne interakcije. To poskuša uresničiti tako, da zmanjša družbene posledice, ki mu jih ta identiteta prinaša. Kot nadaljuje O'Brien (2011, 292), so splošno sprejete strategije upravljanja s stigmo poskus zakritja stigmatiziranih atributov, razkritje ali priznanje stigme v upanju po sprejetju in zanikanje, kjer stigmatizirani in nestigmatizirani ignorirata vidno stigmo. Upravljanje s stigmo je pomembno za tistega, ki je stigmatiziran, saj lahko brez upravljanja stigmatiziranih atributov v družbi pride do resnih psiholoških posledic, kot so zadrega, sramota, izguba samozavesti in občutek odgovornosti za ohranjanje negativnega stereotipa. Neupravljanje s stigmo lahko prav tako vodi v resne družbene sankcije, kot so verbalno in fizično nasilje, izguba delovnega mesta, zaporna kazen ali institucionalizacija. Eden izmed največkrat uporabljenih načinov upravljanja s stigmo je, da stigmatiziran posameznik, s pomočjo nestigmatiziranega posameznika v javnosti srečuje druge nestigmatizirane posameznike in je z njimi v interakciji. Drug pristop je pogovor o upravljanju stigme. Pogovor poteka v privatnem okolju, kjer si posamezniki z isto stigmo in s podporniki delijo izkušnje in nasvete.

O'Brien (2011, 297–8) skozi raziskavo stigmatizirane skupine muslimanov, razkrije univerzalno pravilo. Vsak stigmatiziran posameznik potrebuje podporo ljudi, ki doživljajo isto stvar. Tako lahko v varnem okolju deli izkušnje, hkrati pa ima možnost, da izpove svoje frustracije in s tem sprosti napetost in stres, ki se kopičita znotraj njega. Primer, ki ga je podal

O'Brien, je pogovor dveh mladih muslimanov. Pogovarjata se o skupini, ki se je ustanovila v njihovi šoli in je sovražna do muslimanov ter islama. Ker je v enem izmed njih to povzročilo čustveno reakcijo, sta skozi pogovor ugotovila, da lahko kakršenkoli aktiven protest proti tej skupini povzroči samo še večjo norost. S tem se je pokazal eden izmed načinov upravljanja s stigmatiziranimi skupinami, to je pasivni in miroljubni pristop, ki je zelo pogost med stigmatiziranimi skupinami.

Ko govorimo o identiteti, moramo razlikovati med družbeno in osebno identiteto. Obema je skupno to, da sta del skrbi preostalih članov družbe in njihovih definicij, ki zadevajo identiteto določenega posameznika. V primeru osebne identitete lahko do definiranja pride še pred rojstvom osebe in tudi po njegovi smrti. Po drugi strani pa je ego identiteta subjektivne in reflektivne narave, ki je občutena s strani posameznika, katerega identiteta je pod vprašanjem. Za gradnjo svoje podobe sicer uporablja isti material, kot se uporablja za izgradnjo družbene in osebne identitete, toda v tem primeru ima več svobode pri ustvarjanju. Medtem ko družbena identiteta razlaga stigmatizacijo, osebna identiteta pa upravljanja s stigmatiziranimi skozi kontrolo informacij, nam ego identiteta pomaga pri vpogledu v posameznikova čustva o stigmatizaciji in upravljanju le te (Goffman 1986, 105–6).

II DEL

6 IDEOLOGIJA

Ideologija je obsežen pojem, ki si ga lahko razlagamo na različne načine. Na ideologijo lahko gledamo kot na temeljno trditev, predlog ali pa kot na jedra osebne resnice, ki integrirajo in organizirajo posameznikov družben in političen odnos, oziroma stališče (Hayduk in drugi 1995, 479).

Ideologija je vrednotni sistem oziroma sistem verovanj, ki je sprejet kot dejstvo ali pa kot resnica s strani neke skupine. Posamezniku se na ta način poda slika o tem, kakšen je svet in kakšen naj bi ta svet bil. S pomočjo te slike si posameznik lahko odgovarja na vprašanja, ki jih ima o svetu (Sargent 1990, 2–3).

Skupina je sestavljena iz enako mislečih posameznikov, zato se meja skupine postavlja med tistimi, ki si delijo enake ideje in med tistimi, ki si jih ne. Hinshelwood (2009, 144) poudari, da so skupne ideje označevalci, ki nakazujejo, kdo je v skupini in kdo ni. Pojasni, da ideje razvrščajo posameznike na dva načina, oba pa sta smatrana kot identificiranje. Po eni strani ideja pripada posamezniku, ki pripada skupini, katere člani dajejo vrednost tej ideji. Po drugi strani pa je posameznik v skupini postal ideja v konkretni formi. Za sledečo Hinshelwood pravi, da najbolje kaže razmerje med ideologijo in idejami.

Preživetje ideološke ideje je bistvenega pomena, saj nadomešča resničnost, hkrati pa deluje kot motivacijski princip. Hinshelwood (2009, 144) meni, da je razlog za to v tem, da posamezniki iščejo olajšanje, rešitev od kolektivnih problemov in stisk.

Hinshelwood (2009, 144) skozi uporabo psihoanalitičnih konceptov zgradi sliko karakteristik skupine, ki je pod vplivom ideologije. Prva karakteristika je precenjena ideja, ki daje psihološko zaščito skozi označevanje skupine kot »Mi« in je na nek način superiorna nad drugimi. Druga karakteristika je kolektivna izmenjava ideje po celotni skupini z namenom, da ta postane skupinski ideal. Tretja je identifikacija z idealom, pri katerem posameznik postane enačen s skupnim idealom. Četrta je narcisistično vrednotenje superiornosti v primerjavi z drugimi skupinami. Naslednja karakteristika je tudi vodja, ki se enači z idealom skupine. Prav tako pa deluje znotraj procesa, skozi katerega se ostali člani enačijo z ideali. Zadnja je homogenizacija posameznikov, katerih identiteta je skupinski ideal.

Skupini vlada zapletena interakcija med njeno kulturo, psihologijo posameznikov in nezavednim procesom vodilne vloge. Hinshelwood (2009, 144–5) opomni, da so te

kompleksne interakcije ranljive s strani družbenih moči, ki vplivajo na identiteto članov skupine. Izkustvo njihove identitete je pod vplivom tega, kar se zgodi s celotno družbo.

Ideologija skupine lahko uporabi globoka čustva, ki povzročajo nemir na nivoju osebne identitete. Govorimo o izkustvih sebstva, o identiteti ter nezaželenih vplivih, ki jih ideologija uporabi za določeno vrsto identifikacije s skupinskim idealom.

Lahko pa govorimo tudi o ideologiji idealne družine, ki temelji na nuklearni družini. Plummer (1995, 35–6) pravi, da je ta oblika družine, ki je seveda heteroseksualna, postala že mit. Vsakodnevno se lahko srečamo z zgodbami o tem, da življenje znotraj družine ni nujno idealno. Toda idealna družina je postala prav to, idealizacija. Homoseksualnost v to idealno družino posega na več načinov. Mlada oseba mora skrivati svojo spolno usmerjenost pred starši ali pa zaradi staršev. Homoseksualna oseba se lahko odloči za heteroseksualno zvezo, prav zaradi svoje okolice. Homoseksualnost se v navezi z družino jemlje kot nekaj, kar ogroža ta ideal. Toda homoseksualni pari lahko privedejo do novega, drugačnega razumevanja družine.

6.1 IDEOLOGIJA IN OBLAST

Po drugi svetovni vojni je prišlo do obdobja, ko so nekateri teoretiki menili, da je prišel konec ideologije. Salecl Renata (1993, 5–7) v analizi teoretikov vidi sledeče. Za Foucoultu se ji zdi, kot da se je izogibal konceptu ideologije in da sta ideologijo nadomestila nadzorovanje ter disciplina. Pri Habermasu pravi, da gre za odmik od metafizične oblike družbenega nadzorovanja, v smer tehnološkega nadzorovanja. Prav tako pravi, da kapitalizem deluje na sistemu, ki ne potrebuje diskurzivnega opravičevanja. Zaradi tega ta sistem ne potrebuje pomena ali smisla, temveč potrebuje le formalizem, tehnologijo in uporabnost. Ker tehnologija vodi vse aspekte življenja, se posameznik ni več zmožen odločati o svojih vrednotah. Prav tako navaja teze Eagletona, ki pravi, da obstoj politične sile temelji na negativnem družbenem nadzorovanju. To pomeni, da ideološko prepričevanje v veliki meri ni potrebno, saj je vzrok tih podpore določeni politični usmeritvi prav v dejstvu, da se posameznik raje ukvarja s svojimi vsakdanjimi problemi kot pa s politiko. Saleclova pravi, da je zaradi specifičnosti konceptov, ki izgledajo nezdržljivi en z drugim, danes mogoče naštetih toliko različnih tez. Te so skupek idej določenega razreda, napačne zavesti, mišljenj, ki so

motivirani z družbenimi interesi, napačnih idej, ki pomagajo pri legitimaciji oblasti, družbeno nujne iluzije, konjunktura diskurza in oblasti, procesa, kjer je družbeno življenje dojeto kot realnost, in tako dalje.

Ko govorimo o nadzorovanju in ideologiji, pa Salecova (1993, 9) pravi, da najsubtilnejša oblast ne nadzoruje več prebivalstva z odkrito represijo ali očitnimi ideološkimi prijemi, temveč skozi procese identifikacije. Posameznik se podredi oblasti na način, da se tega sploh ne zaveda, istočasno pa misli, da se odloča po svobodni volji.

7 RAZMERJA MOČI

Določena razmerja moči je preprosto opaziti. To se dogaja že, ko starš prepove poroko z nekom ali pa ko postane homoseksualno razmerje kriminalno dejanje in tako dalje. Velikokrat je težko videti preko nasilnih ali represivnih dejanj posameznika ter spoznati, da gre v svojem bistvu za strukturo moči oziroma set družbenih razmerij. Povezava med nasiljem in ideologijo nakazuje na več karakterjev družbene moči. Sila je ena izmed pomembnejših komponent, ki je skoraj vedno v rokah moških, kot je na primer vojska. Moč je tudi ravnotežje prednosti ali neenakosti razdelitve sredstev znotraj delovnega mesta ali gospodinjstva. Zmožnost vsiljevanja definiranja situacije, določanja pogojev, skozi katera so dogodki razumljeni in teme diskutirane, oblikovanja idealov in definiranja morale so bistveni del družbene moči. Večina del feministk in gejevske liberalizacije je bila posvečena predvsem izpodbijanju kulturne moči. Primer kulturne definicije žensk je, da so le te šibke, za homoseksualce pa, da so mentalno bolni (Connell 1987, 107).

Connellova (1987, 108) poda zanimivo tezo, da je praksa tistih, ki imajo moč, prav tako omejena. Moški so nositelji moči zaradi razmerij spola. Toda tu so opolnomočeni na način, da sami sebi postavljajo omejitve. Na primer, znotraj patriarhalne ureditve spolov se poudarja monogamna zveza, oziroma poroka, kjer prihaja do trenja med moškim in žensko glede vprašanja varanja. Znotraj strukture, kjer so ženske obravnavane kot lastnina, so moški odgovorni za nevarnost kraje. Ohranjanje hegemonске definicije moškosti je velikokrat predmet pomembnosti, saj homoseksualni moški pritegnejo sovraštvo deloma tudi zato, ker ogrožajo obstoječe definicije.

Moč se vzpostavlja predvsem preko kulture. Vpliv na kulturo in s tem tudi na razmerja moči se je videl, ko je prevladovala katoliška hierarhija. Vzpostavljen je bil ideal ženske, ki je podrejena, čista oziroma neomadeževana in ubogljiva. V trenutni družbi so vlogo, ki so jo imeli duhovniki, zamenjali mediji (Connell 1987, 108).

Če je avtoriteta dojeta kot legitimna moč, potem bi lahko trdili, da je glavna os v razmerju moči spolov prav v povezavi avtoritete z moškostjo. Toda ta teza postane zapletena, ko vidimo, da je avtoriteta odvzeta nekaterim skupinam moških. Avtoriteta moških skozi družbeno življenje ni enakomerno porazdeljena. V nekaterih primerih so nosilke avtoritete tudi ženske, na primer izobraževanje deklic. Prav tako pa je moč moških lahko razpršena, zmedena ali preizpraševana (Connell 1987, 109).

Avtorji moških gibanj so večkrat poudarjali, da večina moških ne ustreza podobi močne, dominantne in bojevite moškosti, ki jo ideologija patriarhata želi doseči. Heroizem moških, kot je na primer predstavljen znotraj filmske industrije, je lahko tak le v nasprotju z množico drugih moških, ki niso takšni. Opravičevanje ideologije, ki vzdržuje patriarhalni kompleks in podrejenost žensk, zahteva ustvarjanje hierarhije med moškimi, ki je osnovana na spolu. Razprave o razmerjih moči med moškimi so se spremenile, ko je prišlo do identifikacije delitve razredov in ras. Gejevska liberalizacija poudarja, da je bistveni del tega procesa odigrala vzpostavitev negativnega simbola moškosti, ki temelji prav na stigmatiziranih skupinah, kot so homoseksualni moški. Hierarhija moškosti je tako sestavljena iz hegemonске moškosti, konservativne moškosti, ki je vpletena v kolektivni projekt, ter podrejene moškosti (Connell 1987, 110).

Moč, ki se nahaja v politični sferi, je večinoma uporabljena za regulacijo človeške aktivnosti. Regulacija poteka s pomočjo pravil, ki so formulirana, javno objavljena in sprejeta. S tem tvorijo prepoznano avtoriteto, ki lahko ustvarja in razglašča zakone ter nositelje moči. Neko splošno mišljenje je, če bi bili ljudje popolni, če bi se ravnali moralno, razumno in ne v skladu z nižjimi impulzi, izvajanje moči ne bi bilo potrebno. Tako pa, ker ljudje nismo popolni, potrebujemo razne tehnike regulacije, ki nam omogočajo vsakdanji red, znotraj katerega lahko bivamo (Harris 1957, 1).

Skupni interesi in cilji se določajo ter ustvarjajo na način, da posameznik v teh skupnih interesih prepozna svoje interese, cilje in jih zato posledično sprejme kot svoje. Družbeni interesi so tako skupek mnenj, interesov in ciljev članov družbe, ki izhajajo iz njih samih in

jim niso vsiljeni. Interesi posameznikov so torej njihove želje, družbeni interesi pa so določeni skozi skupno kritiko posameznikovih interesov (Harris 1957, 2).

Ko govorimo o politični sili, ki uporablja fizično moč, ne smemo pozabiti, da tudi v tem primeru potrebuje podporo državljanov ali v veliki večini posameznikov. Posameznik ali majhna skupina brez večinske podpore ne bo dosegla ničesar. Vlada ima moč, ki ji je podeljena s strani državljanov in prav oni so tisti, ki upravljajo s fizičnimi instrumenti politične moči (Harris 1957, 4).

Toda najuspešnejša organizacija družbenega sistema vsekakor poteka skozi izobraževalni sistem. Le ta oblikuje posameznike, njihove sposobnosti ter jim podaja potrebno in željeno znanje. Znanje, ki se pridobi skozi izobraževalni sistem, se potem uporabi v procesu produkcije, kjer se lahko zadovoljijo materialne potrebe posameznika in skupnosti. Seveda pa so procesi produkcije del vladnih institucij in gospodarstva, kjer se formulirajo vladne pogodbe in ekonomske aktivnosti. Uporaba moči skozi gospodarstvo in administracijo je prav tako uspešna za reguliranje državljanov. Tu se lahko uporabljajo pristopi kot so omejitve gibanja, omejevanje zalog hrane ter razna druga administrativna pravila (Harris 1957, 5).

7.1 JEZIK

Uporaba jezika je nepogrešljiva za pridobitev in izvajanje moči. Coates in Allan (2007, 511) nadaljujeta, da je znotraj demokratičnih družb politična moč povezana z upravljanjem informacij in močjo retorike. Možnost katerekoli skupine v uresničevanju svojih interesov je v obveščanju javnosti o svoji perspektivi kot resničnejši in racionalnejši od drugih. Toda dostop do arene javnega diskurza ni enakomerno porazdeljen. Dostop do javnih medijev, objavljanje znotraj akademskih revij ali časopisov, govorjenje na sestankih je večinoma rezervirano za zaposlene, strokovnjake, znane osebnosti ali za vodilne politične akterje. Tako lahko uporabljajo možnost vplivanja na cirkulacijo njihove ideje. Prav tako imajo večjo možnost, da se soočijo z mnenji, ki jih lahko spodrinejo. Zato lahko institucije publicirajo svoje politike, ideologije in cilje kot smernice za družbeno prakso. Posamezniki, ki delujejo znotraj tovrstnih institucij, morajo tako venomer opravičevati uporabo institucionalne moči, ko so njihova dejanja vezana na institucionalno ideologijo, politiko ali cilje.

7.2 POLITIČNA KULTURA

Mnogi avtorji menijo, da je politična kultura tista, ki proizvaja preference posameznika in s tem posredno usmerja politični proces. Da politična kultura dobi pojasnjevalno moč, mora izoblikovati karakter in namen določene akcije (Street 1994, 95–6).

Almond in Verba (v Street 1994, 97) politično kulturo definirata kot psihološko dispozicijo posameznikov oziroma odnos do političnega sistema in odnos do vloge, ki jo sam predstavlja znotraj sistema. Posameznikov odnos izhaja predvsem iz znanja, ki ga ima o sistemu, iz njegovih čustev o sistemu ter njegovi ocenitvi le tega.

Malo podrobnejšo vlogo politične kulture znotraj družbe poda Dennis Kavanagh (v Street 1994, 102), ki pravi, da je njena naloga razporeditev državljanov, upoštevajoč določene oblike političnega obnašanja in institucij na normalne in na nenormalne.

Politična kultura deluje na način, da je sprva institucionalizirana, nato pa posredovana skozi intelektualce in medije. Kultura tako ne obstaja sama po sebi, temveč je proizvedena in nato uporabljena. Intelektualci so tisti, ki skozi generiranje političnega diskurza, pripomorejo k oblikovanju politične kulture. Skozi masovno komunikacijo pa se nato oblikuje neka politična podoba. Tako se tudi tukaj ideologija prepleta s kulturo vsakdanjega življenja (Street 1994, 111–2).

7.3 SUBJEKT

Beseda subjekt ima dva pomena. Prvi pomen je vezan na podrejenost nekoga drugega, kar se zgodi preko kontrole in odvisnosti. Drugi pa pomeni priklenjenost na lastno identiteto. Oblast je tista, ki posameznika kategorizira in ga zaznamuje z lastno individualnostjo saj ga tako priklene na njemu lastno identiteto ter mu s tem določi resnice, ki jih mora prepoznati in ki jih drugi prepoznajo v njem. Saleclova (1993, 34–5) se tu navezuje na Foucaulta in njegovo tezo, da je oblast konstitutivna za oblikovanje identitete. To pomeni, da ni enotnega subjekta, katerega jaz ni omejevan s strani oblasti, temveč je že vnaprej določen s strani oblasti.

Tu se tudi odpre vprašanje oblikovanja vedenja in resnice. Oblast in vedenje ne morata biti eno brez drugega, saj ni oblastnega razmerja brez vednosti ter obratno. Toda tu ne gre za

represijo vedenja s strani oblasti, temveč gre za produkcijo vedenja s strani oblasti. Ta odnos oblasti pa velja tudi v razmerju do drugih entitet. To po Foucaultu pomeni, da je oblast konstitutivna in imanentna za vse družbene entitete (Salecl 1993, 35).

Oblast Foucault dojema na dva načina. Prvi način reprezentacije oblasti je pravno diskurziven. To pomeni, da je oblast utelešena ali prisotna v suverenu, naravi ali v zakonu. Odnos med suverenom in subjektom je tako zunanje narave, identiteta pa dojeta kot apriorna postavka. Foucault meni, da ne moremo govoriti o legitimni in nelegitimni oblasti, saj je legalnost nič drugega kot strategija zatiranja. Drugi način je oblast kot disciplina, kjer se vzpostavlja razlika med avtonomijo ter ubogljivostjo subjekta. Oblast zatira avtonomijo in je zato dojeta kot element represije. Tovrstna oblast je prešla iz kaznovanja na nadzorovanje, s tem pa nadzoruje vsa razmerja v družbi. Nadzor nad telesom poteka na način, da posamezno telo postane zamenljivo (Salecl 1993, 35–6).

Objektivizacija oziroma obvladovanje samega sebe in način, kako nekdo postane subjekt, je Foucault povezal s subjektivizacijo oziroma podreditvijo subjekta. Vse to poteka skozi vzpostavitev aparatov individualizacijskih tehnik. Jaz tako ni nikoli identičen s sabo, saj je oblikovan v in s strategijami oblasti (Salecl 1993, 39).

Po Foucaultu lahko upor do oblasti poteka le skozi ustvarjanje nove oblike subjektivnosti, kjer gre za problem razmerja do sebe, ki pa se skriva v odnosu do seksualnosti. Saleclova (1993, 42–3) naredi pregled kako se je to razmerje do sebe kazalo od antike pa vse do razsvetljenstva. V času antike so bili moški dojeti kot etični subjekt, ki ni določen s predpisi. Določen je bil s samokonstitucijo, saj so konstruirali lastne norme, ki so individualne in niso zakonsko določene. Ko pa govorimo o seksualnosti, pa pravi, da mora posameznik prepoznati mejo med zmernostjo in razvratom. Odrasel moški se mora znati obvladovati, saj mora seksualnost biti podrejena subjektu in ne obratno. Rezultat je samoobvladovanje v vseh aspektih življenja. To pomeni, da bo posameznik, ki bo izvajal oblast nad drugimi, uporabljal tehnike zmernosti in samoobvladovanja. Seksualnost tako ni zatirana, temveč je oblikovana s strani morale, s katero postane subjekt moralnega obnašanja.

Saleclova (1993, 43–4) nadaljuje, da v času stoicizma prevladuje povečana skrb za seksualnost. To pomeni, da smo dolžni poskrbeti zase, kar pa istočasno pomeni, da imamo dolžnost tudi do drugih. Skrb zase poteka skozi telesne in duhovne vaje, samoizpraševanje oziroma popolno kontrolo nad vsemi nagoni. Glavni užitek tako postane preizpraševanje jaza,

njegove odvisnosti in neodvisnosti, njegove univerzalne oblike, vezi, ki jih lahko vzpostavi z drugimi in način kako vzpostaviti najvišjo oblast nad sabo.

V obdobju krščanstva se to spremeni, saj se seksualnost prične dojemati kot greh. Uvede se univerzalen zakon, ki izhaja iz Boga, skrb zase pa pomeni odpovedovanje. Subjekt tako postane podrejen univerzalnemu zakonu, ki predstavlja voljo Boga. Z razliko stoičnega pristopa, kjer je užitek brez želje, tukaj postane užitek v odpovedovanju (Salecl 1993, 44).

V času razsvetljenstva tako ponovno pride do vzpostavljanja razmerja do sebe, kjer je jaz, tako kot v antiki, dojet kot kompleksen. V času razsvetljenstva je spet prišlo do izgradnje avtonomnega subjekta. Pridobivanje zmožnosti in svobode pa naj bi potekalo skozi rast posameznika. Ta vez med zmožnostjo in avtonomijo se je prekinila s krepitvijo razmerij moči in nastopom novih tehnologij, disciplin in postopkov normalizacije (Salecl 1993, 45).

V nasprotju s Foucaultom pa Deluz meni, da v današnji družbi ne moremo govoriti o istih načinih nadzorovanja in discipliniranja. Meni, da disciplinsko družbo danes nadomešča nadzorovalna družba. Nov način razloži skozi kalup in modulacijo. Na primer kalup je tovarna, modulacija pa podjetje. Modulacija poteka skozi podjetje na način spreminjanja delovnega mesta, tekmovanja, sistema nagrajevanja. Ta način se je prenesel tudi v šolstvo. Znotraj nadzorovalne družbe modulacija poteka kot univerzalen deformatsor. Nadzorovanje ima v sebi dvojnost, saj je kratkotrajno in hitro, istočasno pa tudi neprekinjeno. Nadzorovalna družba ni več družba aktivnosti, temveč družba porabe. Marketing je tako postal nov način družbene kontrole. Pojasnjeno preprosto, v disciplinski družbi je človek zapornik, v nadzorovalni pa postane zadolženec (Salecl 1993, 46–8).

Družba nadzorovanja na nek način temelji na samokonstituiranem subjektu. Foucault je mnenja, da mora posameznik nenehno iskati in razvijati nove življenjske stile in s tem pride do spoznanja, da nenehno potrebuje nek nov izdelek. Najprimernejši primer razbijanja predpisanih kod vidi v homoseksualnosti. Homoseksualnost razume kot način rušenja kod seksualnega obnašanja. Z razliko heteroseksualnosti, energija ni usmerjena v dvorjenje, temveč v intenzifikacijo samega spolnega akta, skozi katerega se razvija nova umetnost spolnega akta. Nevarnost vidi samo v oblikovanju strogih pravil ali pa v lastninskih razmerij (Salecl 1993, 48–9).

7.4 PRAVICE KOT MOŠKA DOMINACIJA

Človekove pravice so postale univerzalne, prav tako pa so pridobile legalnost, ki presega pravo in politiko. Znotraj feministične teorije se sprašujejo ali so univerzalne človekove pravice postale tudi orodje za moško dominacijo. Menijo, da diskurz o človekovih pravicah ne more rešiti družbenih konfliktov, temveč jih samo spremeni, jim da abstraktno in dokončno obliko. Prav tako menijo, da diskurz o človekovih pravicah spolnost dojema samo v pojmih družbenega nadzorovanja in spolne svobode. Ta diskurz ne določa le mej družbenega nadzorovanja, temveč določa tudi kaj je spolna svoboda. Človekove pravice so tako po mnenju feministk v temelju moške pravice. Oblast je tista, ki pravice uporablja za nadzorovanje, posameznike pa predstavlja kot ločene. Predvsem pa se zakriva dejanska dominacija, še posebno patriarhalna (Salecl 1993, 73–4).

Pravice niso več določene vertikalno, to je od Boga, temveč so postale določene horizontalno. To pomeni, da pravica enega človeka omejuje pravice drugega, istočasno pa drugega tudi določa. Če drugega dojemamo kot tistega, ki ima pravice, ga dojemamo tudi kot tistega, ki določa, kaj smo mi in katere so naše pravice (Salecl 1993, 77).

7.5 DRUŽBENE SPREMEMBE

Da družbene in politične spremembe pomenijo izziv statusu quo v medskupinskih razmerjih moči, trdi tudi Subašić Emina znotraj svoje raziskave (Subašić in drugi 2008, 330). Raziskava temelji na modelu politične solidarnosti, kar pomeni, da se raziskuje proces, skozi katerega člani večinske skupine izzovejo avtoriteto v to, da postane solidarna z manjšino. Sprememba se kaže v tem, da manjšinska skupina ni več sama v boju za svoje pravice. Politična solidarnost, kot proces družbene spremembe, vsebuje tekmovanje med avtoriteto in manjšino, o določanju pomena skupne identitete. Ko ta identiteta ne pripada več avtoriteti, postane skupna manjšini. S tem pride do večinskega izziva avtoritete, možna pa postane solidarnost z manjšino. To pomeni, da avtoriteta nima več vpliva nad ideologijo, ki jo producira (Subašić in drugi 2008, 330).

Po navadi imajo manjšinske skupine, oziroma skupine, ki se čutijo diskriminirane, skupen cilj, to je prekinitev določene diskriminacije in s tem spremembo realnosti skupine. To

počnejo tako, da naslavljajo posameznike, ki predstavljajo sistem, oziroma zastopajo pozicijo, skozi katero imajo družbeno moč. Toda ta pristop tovrstnim skupinam ponavadi ne prinaša velikega uspeha. Uspeh pa je vsekakor dostopnejši, ko se priključijo temu boju tudi tisti, ki niso direktno povezani s statusom quo. Proces, kjer se večina odloči za aktivno sodelovanje z manjšino, z namenom da se ustvarijo družbene spremembe, se imenuje politična solidarnost (Subašić in drugi 2008, 330–1).

Kot rečeno je del družbene in politične spremembe tekmovanje med tistimi, ki imajo družbeno ali politično moč ter tistimi, ki kolektivno izzivajo status quo v medskupinskih razmerjih. Vendar pod vsem tem poteka tudi globoka psihološka sprememba v razumevanju samega sebe in drugih znotraj tovrstnih medskupinskih razmerij (Subašić in drugi 2008, 330).

Proces politične solidarnosti je sestavljen iz dveh aspektov, ki sta soodvisna. Prvi je solidarnost med manjšino in večino, kjer s solidarnostjo pride občutek enotnosti znotraj različnosti in združenje za skupen cilj, čeprav večina, ki ni direktno prikrajšana s strani dejanj avtoritete, vseeno sprejme manjšinski boj kot svoj. Drugi aspekt je politični. Vključuje dojemanje družbenega sveta in igranja na način, ki izziva obstoječa razmerja moči med skupinami in zlasti odločitve, dejanja in politike tistih, ki so na poziciji uveljavljanje legitimne avtoritete. Avtoriteta je zmožnost posameznika ali skupine, da vpliva na druge na bazi skupnega članstva v isti psihološki skupini, ki predpostavlja legitimnost. Ko je legitimiteta tistih na poziciji avtoritete preizpraševana, se narava s podrejenimi spremeni in se tako naredi prostor za spremembe (Subašić in drugi 2008, 331).

Znotraj procesa družbenih sprememb lahko opazimo več spremenljivk, ki vplivajo na izid boja za ohranitev moči ali pravic. Ena izmed lastnosti medskupinske dinamike je tudi način izvajanja kampanje. Na primer konservativna stranka bo poudarjala vrednote, verovanja, norme, s tem pa sta bolj jasni tudi družbena sprememba in družbena stabilnost, ki na koncu koncev vedno delujeta ena skozi drugo. Primer je, da bi bil status quo veliko lažje dosežen, če bi bili tisti, ki želijo doseči družbeno spremembo, uspešno marginalizirani kot elita, radikalisti ali hipiji. Prav tako je družbeno spremembo veliko lažje doseči, če so tisti, ki so na poziciji moči, označeni in prepoznani kot pokvarjeni, tiranski ali pa preprosto, da niso v stiku s pogledi in željami družbe. Kot drugo, je bistvo družbene spremembe tudi izgradnja pozitivnih medskupinskih odnosov. Kot tretje, ne smemo se preveč nanašati na razmerje, ki temelji na odnosu med dominantim in podrejenim. Ko gre za družbene spremembe, se proces razširi nad

skupine, saj postane del celotne družbe, s tem pa se tudi oblikujejo novi aspekti identitete posameznikov (Subašić in drugi 2008, 334–5).

III DEL

8 SPOL IN SPOLNOST

Spol je kulturno pogojen. Tako lahko znotraj naše kulture vidimo, kako se je percepcija spola spreminjala. Na primer v času srednjega veka in reformacije sta bila spolnost in spol govorjena v kontekstu morale in razmerja med moškim, žensko in bogom. Zato je bila spolnost pogojena, ne toliko s strastjo, temveč s pravili kaj je dovoljeno znotraj spolnosti. V času razsvetljenstva postane razmišljanje o spolu sekularizirano, toda še vedno obstajajo moralna opravičevanja za ohranitev obstoječega razmerja spolov. Vse to se je popolnoma spremenilo v času francoske revolucije, ko je prišla zahteva po pravicah žensk. Ker so ženske šele v času zgodnjih desetletij 20. stoletja dobile pravice do glasovanja, enako pravico do šolanja ter splošno pravico do enakosti, se pojavlja vprašanje zakaj in kako se je podrejenost žensk lahko ohranila tako dolgo (Connell 1987, 23–5).

Prav tako je potrebno poudariti, da je znotraj naše kulture reproduktivna dvojnost razumljena kot absolutna baza za razumevanje spola in spolnosti v vsakdanjem življenju. Za mnoge ljudi je pojmovanje razlik naravnega spola tako omejeno, da ne morejo razmišljati preko tega. Debata o spolu se tako hitro konča, ko pride do trditve, da so moški popolnoma drugačni od žensk (Connell 1987, 66).

Konec 19. stoletja je s strani medicine prišlo do odkrivanja seksualnosti, kar je vodilo v smer seksologije. Čeprav so mnogi raziskovali drugačne vrste seksualnosti, je največji premik naredil prav Sigmund Freud. Skozi svoje študije je ovrgel idejo o fiksnem karakterju obeh spolov. Ker je poudarjal biseksualnost človeških emocij in pomembnost konflikta znotraj emocionalnega življenja, bi iz tega stališča težko določili seksualni karakter, ki bi bil popolnoma zakoreninjen. Psihoanaliza se je posvetila emocionalnemu življenju, človeškemu razvoju, odnosih, gradnji družine ter seveda družbenim kontekstom emocionalne rasti. Prav tako je s psihoanalizo prišlo do prepoznavanja ženskosti in moškosti kot psihološki formi, ki sta konstruirani s strani družbe (Connell 1987, 27–8).

Homoseksualnost kot obliko privlačnosti si je Freud razlagal s pomočjo koncepta biseksualnosti. Razumevanje homoseksualnosti je bilo problematično, ker so spol razumevali ali s strani biologije ali pa glede na tezo, da se nasprotja privlačijo. Konec 19. stoletja je homoseksualnost postala problem in zato tudi ločena skupina. To se je zgodilo skozi kriminalizacijo ter skozi medicinsko definicijo homoseksualnega obnašanja kot patološkega.

Deloma pa je do tega prišlo tudi zaradi političnega in kulturnega odziva homoseksualne skupine (Connell 1987, 28).

S prihodom feminizma in gejevske liberalizacije je prišlo do ponovnega povratka vprašanj kot so narava ženskosti, razmerja moči med moškimi in ženskami, socializacijo otrok in dinamiko želje. Z novimi teoretiki pa je prišlo tudi do poskusa, kako daleč lahko teorija odpelje prakso. Ker je vprašanje spola postalo eno pomembnejših v tem obdobju, je prešlo tudi v politično areno. Razvil se je liberalni feminizem, ki je trdil, da je prikrajšanost žensk posledica splošnih stereotipnih pričakovanj, ki jih vzpostavljajo tako moški, kot tudi ženske same (Connell 1987, 32–4).

V sedemdesetih letih so feministična ter gejevska liberalizacijska gibanja pričela z raziskovanjem strukture družine. Osnovno nuklearno družino so predstavili kot avtoritarno institucijo ter glavno orodje represivne družbe za ohranjanje kontrole nad seksualnostjo in ustvarjanjem konformistične populacije. Družino so videli kot tovarno heteroseksualnosti, kjer se srečata potreba kapitala po delavcih in potreba države po podrejenosti. Represija homoseksualnosti in želje zato povzroči sovraštvo naperjeno proti homoseksualni skupini. Liberalizacija homoseksualnosti tako ni bila le gibanje za pravice, temveč je šlo bolj za liberalizacijo človeškega potenciala (Connell 1987, 36–7).

Skupna problematika, tako feministk kot tudi gejevskega aktivizma, je bila patriarhalna ureditev. Težava se je pojavila predvsem pri vprašanju moškosti, saj so na začetku gibanja homoseksualce obravnavala kot distancirane od svoje moškosti, kar pa seveda ni zdržalo dolgo, saj se je razširil gejevski mačizem. Kljub temu, da so teoretične smeri znotraj feminizma in gejevske liberalizacije postale ločene, pa je ostal poudarek na vprašanju patriarhata, nasilja in vprašanju kako lahko nove seksualne skupine med seboj ustvarijo solidarnost in se medsebojno ščitijo (Connell 1987, 37).

Nuklearna družina, ki je sestavljena iz očeta, matere in vsaj enega otroka je normativna iz dveh razlogov. Večina ljudi dojema to obliko kot pravilni način življenja. To seveda pomeni tudi, da so vlogam, ki jih vsak igra, dodeljena pričakovanja glede obnašanja. Kot drugo, tudi teoretiki to obliko družine obravnavajo za pravilno, ker je družbeno funkcionalna in biološko primeren način življenja. Ker so kakršnakoli odstopanja neprimerna, se skozi psihoseksualni razvoj takoj stigmatizira tovrstna odstopanja, kot je na primer homoseksualnost. Tovrstno odstopanje se obravnava kot patološka, poudarja pa se ideja, da je heteroseksualnost dobra tako za posameznika, kot tudi za družbo (Connell 1987, 51).

Zanimiv in drugačen pogled na razumevanje spola pa ponuja transseksualnost. Nekateri teoretiki transseksualnost razumejo kot osnovano na naravnem odnosu, ki predpostavlja dihotomijo. Transseksualec trdi, da je v resnici član drugega spola in želi to anomalijo popraviti. Za nekatere je to mogoče zelo jasno, medtem ko se drugi s tem borijo, saj ne razumejo, zakaj je prišlo do tega in kaj to pomeni (Connell 1987, 76).

Način, na katerem se gradijo emocionalne vezi med posamezniki, ima neko svojo predvidoma družbeno logiko. Seksualnost se ne gradi le na razdelitvi dela in moči, temveč gre tudi za vzorec izbire objekta, želje in zaželenosti, skupaj s produkcijo tako homoseksualnosti kot tudi heteroseksualnosti ter razmerja med njima. Tretji način gradnje emocionalnih vezi pa je družbeno strukturiran antagonizem, na primer zaupanje in nezaupanje, solidarnost in ne solidarnost znotraj zveze ter emocionalni odnos vzgoje otrok (Connell 1987, 97).

8.1 QUEER TEORIJA

Zanimiva je izbira besede "queer". Queer je izvorno angleška beseda in v pogovornem jeziku pomeni zmerljivko za homoseksualca. Prav tako pomeni nenavaden, komičen, neprimeren, sumljiv ali peljati koga v zmoto. Nasprotje temu je beseda "straight", kar pomeni, da je nekdo heteroseksualen. Pomeni pa tudi pristen, pravilen in pravoveren. V ironičnem kontekstu pa lahko pomeni omejenost, konservatizem in zaprtost. Politični in teoretični motivi za uporabo termina queer so namenjeni za nasprotovanje temu, kar je ustaljeno. Namen queer teorije je namreč rušenje prepričanja o naravnosti spola in spolnosti. Gre predvsem za rekonceptualizacijo kategorij spola, seksualnosti in politike identitete. Svoje cilje želi doseči predvsem skozi proizvodnjo novih diskurzov in dekonstrukcijo lastnih diskurzov (Tratnik 1995, 67–8).

Z razliko gejevskih in lezbičnih študij, queer teorija presega dihotomijo homo in heteroseksualnosti. Queer teorija je dala pod vprašaj kategorije identitet, kot so gejevstvo, lezbištvo, biseksualnost ter tudi heteroseksualnost. Termin queer velikokrat nadomešča samo-definicijo katere termini so gej ali lezbijka. Queer pomeni miselno gibanje, na politični in teoretični ravni pa zastavlja tudi vprašanje moči, saj posega in preizprašuje samoumevnost opozicije med hetero in homoseksualnostjo (Tratnik 1995, 68–9).

Queer teorija spola, ki je prikazan kot binarno nasprotje, to je moški in ženski spol, ne razumeva kot naravno danost, temveč kot posledico kulturne konvencije. To pomeni, da je spol sprva poimenovan, s tem se začne proizvajati in nato je postavljen še na prizorišče, kjer je nenehno ponavljan (Tratnik 1995, 67).

Razumevanje kategoriji spola ter spolnosti se nenehno proizvaja. Toda obe kategoriji sta razumljeni kot značilnosti posameznika ali posameznice, ki bi njegovo ali njeno željo nagonsko ali pa celo psiho-genetsko strukturirale. Tratnikova (1995, 71–2) se tukaj vpraša, kako lahko obstajata le dva spola oziroma seksualnosti. Če dojemamo spol in seksualnost kot politični kategoriji, potem moramo le te razumeti v drugačnem kontekstu. Spol in seksualnost tako skozi različne kontekste sprejemata različne pomene. Iz tega stališča resnični spol in seksualnost ne obstajata, saj so zgolj posledica norm ter konteksta, v katerem se nahajata.

8.2 ŽELJA IN POŽELENJE

Ko govorimo o seksualnih željah ali poželenju, lahko vidimo družbeni vzorec, ki se kaže predvsem skozi prepovedi. Connellova (1987, 112–3) nadaljuje, da prevladujeta predvsem dva organizacijska principa. Prvi je ta, da je objekt poželenja v veliki večini definiran skozi dvojnost moškosti in ženskosti. Drugi princip pa je ta, da so seksualne prakse večinoma organizirane kot razmerje dveh oseb. Danes poznamo seksualnost organizirano v formi heteroseksualnosti ali homoseksualnosti. Vse kar to ni, je dobilo nalepko biseksualnosti. Znotraj vzorca poželenja ali želje, ki je družbeno hegemonski, se smatra, da bo oseba ženskega spola imela poželenje po osebi moškega spola ter obratno.

Visoka stopnja sistematičnosti odraža dominantnost skupine, katere interesi so priskrbljeni s strani nekega določenega spolnega reda. Primer, ki ga poda Connellova (1987, 117) je, kako so določene sfere življenja, na primer gospodinjstvo, finance, izobraževanje, organizirane okoli modela heteroseksualnega para. To odraža dominantnost heteroseksualnih interesov in podrejenost homoseksualnih posameznikov. Podrejenost vidi tudi v tem, da se je homoseksualno izkustvo organiziralo v heteroseksualno obliko. To lahko vidimo, ko so nekateri geji prepoznani kot bolj moški ali ženski.

9 HOMOSEKSUALNOST

Študija iz Sydneyja je pokazala, da so napadalci na homoseksualce največkrat ali adolescentni fantje ali mladi fantje. Pojavilo se je vprašanje o vlogi nasilja in homofobnosti kot konstruktivnosti. Medtem ko do homoseksualcev nasilje poteka od diskriminacije pa vse do ogrožanja življenja, pa je nagnjenost do lezbijk, da se jih naredi družbeno nevidne. Seveda je vprašanje ali bi ostale nevidne, če bi potekalo vprašanje skrbništva nad otrokom (Connell 1987, 12).

Homoseksualnost je zgodovinsko specifična, da je družbeno organizirana, lahko vidimo, ko prepoznamo razliko med homoseksualnim obnašanjem in homoseksualno identiteto. Kot nadaljuje Connellova (1987, 147–8) lahko smatramo nekatero homoseksualno obnašanje na nek način univerzalno, kar pa ne pogojuje obstoja homoseksualcev, ki so samoidentificirani ali tako označeni s strani družbe. Konec 19. stoletja je homoseksualnost dobila poseben pomen, ki se je obdržal do danes. V tem času je prišlo do medicinske kategorizacije, ki je homoseksualnost označila za patologijo. Prav tako je prišlo do novih pravnih predpisov, ki so obravnavali homoseksualnost kot kaznivo dejanje. Tovrstni medicinski in pravni diskurzi določajo homoseksualno osebo kot določen tip osebe. Pred tem obdobjem se homoseksualnost ni obravnavala kot nekaj, kar bi bilo potrebno preganjati, saj zanjo ni obstajala določena družbena definicija. Če je že prišlo do prepoznanja nekega homoseksualnega obnašanja, se je to v večini primerov obravnavala kot potencial poželenja v naravi vseh moških ali pa kot potencial za motnjo v univerzumu. Kasneje, ko so se istospolno usmerjeni moški pričeli identificirati kot skupina in se zbirati v tako imenovanih »Molly houses«, to je kavarnah, ki so bile namenjene prav njim, da se lahko družijo in spoznavajo, šele takrat so postali označeni kot osebe, ki so zelo feminilne.

Pojav medicinskega diskurza in pripadajočih konceptov o homoseksualnih osebah moramo povezati z določenimi družbenimi koncepti ženskosti, moškosti ter družbeno organizacijo spola. Tako kot je na primer gospodinja historično specifičen družbeni tip, tako tudi homoseksualec predstavlja moderno definicijo novega tipa odraslega moškega (Connell 1987, 148).

Če pa gledamo na homoseksualno identiteto kot na nekaj, kar je regulirano skozi diskurz in strategijo s strani tistih, ki imajo moč, lahko vidimo, da se ta deregulira in dekonstruira. Toda če trenutno dekonstruiramo homoseksualno identiteto, istočasno porušimo tudi politično moč,

ki je bila pridobljena skozi boj, ki je ustvaril identiteto prepoznano kot gejevski ponos (Connell 1987, 148–9).

Zicklin (v Kuhar 2003, 59) ugotavlja, da za raziskavami in medijskimi reprezentacijami o homoseksualnosti, ki ne podpirajo svoje raziskave tudi iz sociološkega vidika, stoji politična igra. Razlage, ki temeljijo le na nivoju biologije, so del politike, ki skuša navidezno normalizirati in vključiti. Tovrstna razlaga je namreč namenjena tudi heteroseksualnim osebam, ki lahko tako razumejo svojo spolno usmerjenost kot prirojeno in tako ni potreben strah ali imaš dovolj moškosti ali ženskosti. Privlačnost do istega spola je tako nemogoča, saj je spolna identiteta določena s strani biologije. Zicklin tako meni, da je tovrstna razlaga zgolj izpolnjevanje skritih želja javnosti in homoseksualnih oseb, saj se tako lahko rešijo oznake perverzности.

Klasični odgovori na vprašanje o izvoru homoseksualnosti so na primer, da je homoseksualnost znamenje o začetku izumiranja človeške rase. Drugi izvor so posesivne matere, ki svojim sinovom onemogočajo, da bi razvijali in uveljavili svojo moško vlogo. Prav zaradi ujetosti v materin ženski čustveni svet, fant postane negotov, se boji sprejeti vlogo, ki jo od moškega pričakuje ženska in se tako v čustvenih odnosih raje zateče v moški svet, ki je bolj razumljiv. Toda moramo se vprašati zakaj iščemo odgovor na vprašanje o izvoru homoseksualnosti. Gre predvsem za iskanje odgovora na to, kaj je narobe, kaj je krivo za to, da se razvije homoseksualnost. Za vsem tem preizpraševanjem pa se skriva izhodišče in to je ideja, da je heteroseksualnost tista prava in zdrava izbira (Kuhar 2003, 56).

Plummer (1995, 26) meni, da je obstoj lezbičnih in gejevskih študij nasprotujoč, saj njihov obstoj pomeni okrepitev umetne razdelitve, ki je v uporabi dominantne kulture za regulacijo naših življenj. Prav tako meni, da je tovrsten študij preveč enoten ter lahko hitro postane preveč politično konservativen in korekten. Istočasno pa meni, da brez teh študij ne gre, saj jih potrebujemo za intelektualno napredovanje.

Za gejevsko in lezbično gibanje lahko trdimo, da ima globalne razsežnosti. Podse je sprejelo ne le različne identitete, temveč tudi politike, kulture, tržišča ter intelektualne programe. Seveda pa ne moremo trditi, da se je homoseksualnost in odnos do nje po svetu razvijal iz isto hitrostjo. Gre predvsem za to, da imajo nacionalne države svojo kulturo, navade in zgodovino, istočasno pa velja, da z globalizacijo prihaja tudi do želje po ohranjanju tradicije (Plummer 1995, 32–3).

10 HOMOSEKSUALNOST V SLOVENIJI

Kuhar (2003, 22) z diskurzivno analizo medijev skuša odgovoriti na temeljno vprašanje o konstrukciji homoseksualca kot stigmatiziranega družbenega subjekta. Analizo dela na medijskih reprezentacijah, diskurz pa obravnava skozi zgodovinski kontekst. Poudarja, da je homoseksualnost v medijih praviloma vidna šele, ko je povezana s škandalom.

Prve razprave o homoseksualnosti lahko najdemo že leta 1921, ko se je v reviji *Njiva* anonimni avtor zavzemal za odpravo člena, ki kaznuje vsak akt, s katerim je krivec iskal ali našel spolno zadoščenje na telesu osebe istega spola. Leta 1926 pa je bila izdana tudi prva razprava o homoseksualnosti, katerega avtor pod psevdonimom *Vindex* je bil Ivan Podlesnik. Delo je bilo napisano v zagovor homoseksualnosti in osebam z istospolnimi nagnjenji, deluje pa tudi kot terapevtsko delo, saj tem osebam podaja nasvete. Seveda so se kmalu zvrstila tudi nasprotna mnenja. Tu se predvsem najdejo izjave, ki označujejo homoseksualnost kot nenaravno ter tudi kot bolezensko in duševno stanje. Po vojni je bil govor o homoseksualnosti odmaknjen iz javnosti, z njo pa sta se ukvarjali predvsem psihiatrija in medicina. Homoseksualnost je bila obravnavana kot duševna motnja. Primer zapisa o homoseksualcih iz leta 1946 je iz dela *Pastoralna psihologija* avtorja Antona Trstenjaka, ki je zapisal, da so homoseksualci spolni psihopati, ki so človeku nevarni. To mnenje je ostalo nespremenjeno v njegovi predelani izdaji *Pastoralne psihologije* iz leta 1987 (Kuhar 2003, 22–3).

V sedemdesetih letih je bilo s strani medijev manj poročanja o homoseksualnosti, našli so se le mali oglasi, kjer moški iščejo prijatelje. Več pozornosti je prejela razprava o smiselnosti drugega odstavka 186. člena jugoslovanskega kazenskega zakonika, ki je določal, da je nenaravno nečistovanje med osebama moškega spola kaznivo dejanje. Medijska reprezentacija je potekala predvsem skozi kriminalistični in psihiatrični diskurz (Kuhar 2003, 24).

Kot je zapisal Kuhar (2003, 24–5) je bil prvi revialni zapis o homoseksualnosti objavljen v dveh delih leta 1971 in 1972 v reviji *Problemi*. Predstavljen je bil tako imenovan Dolgi pogovor s homoseksualcem, katerega prvi del je podnaslovljen *Štiridesetletni intelektualec G. K. iz Zagreba* nam razkriva svojo genetsko napako. Intervju je zanimiv, saj je diskurz postavljen v skrivnostnost, istočasno pa homoseksualnost medikalizira. V drugem intervjuju je intervjuvanec označen le kot anonimni intelektualec. V primeru, da gre za varovanje identitete, je to razumljivo. Lahko pa se razume tudi kot medijska reprezentacija, ki je

značilna za črne strani in kriminalna dejanja. Homoseksualnost je tako ponovno povezana s skrivnostnostjo, sramom in nezaželenostjo, prepovedjo in kaznivim dejanjem. Res je, da je bila v tistem času homoseksualnost kazensko preganjana, kljub temu da je že od šestdesetih let veljalo, da sporazumna homoseksualna dejavnost med polnoletnima osebama ni kaznovana.

Tukaj vidi Kuhar (2003, 25–6) začetni okvir, ki je oblikoval in zasnoval medijsko reprezentacijo homoseksualnosti. Temeljna značilnost je razumevanje heteroseksualnosti kot izhodišča, saj je ta sprejeta kot pravilna in prava spolna praksa. S tem so vse ostale oblike seksualnosti v nasprotju z njo in postanejo nenaravne, celo bolezenske. Homoseksualnost postavlja v sfero medicine, ker naj bi bila to posledica genetske napake. Le tako stigmatizirana oseba ne more ogroziti trdne heteroseksualne identitete, na primer bralca ali novinarja. Homoseksualnost bo reprezentirana znotraj medijev le takrat, ko je neogrožajoča za obstoječi sistem, kar pomeni, da je predstavljena kot nekaj obrobnega in drugačnega.

V osemdesetih letih se je število tekstov na temo homoseksualnosti povečalo, saj je leta 1984 potekal prvi festival Magnus, ki je bil začetek sprva gejevskega in nato še lezbičnega gibanja v Sloveniji. Ta festival pa je poleg vnovičnega uvajanja tematike v medijski prostor priskrbel tudi drugačne okvire medijskega diskurza. Homoseksualnost je postala demedikalizirana in postavljena sprva v kulturne, nato pa še v politične okvirje. Zanimivost tega združenja je tudi v tem, da je nastalo v okviru takratne alternativne scene in novih družbenih gibanj. Sicer v večini primerov najprej nastane koncentracija gejevske in lezbične populacije, ki kasneje pridobijo svojo politično, socialno in kulturno delovanje. V tem primeru pa se je zgodilo to, da je bil kulturni okvir, ki je združeval istospolno usmerjene, kasneje zaradi stigmatizacijskih praks postavljen v politične okvire (Kuhar 2003, 26–7).

Leta 1987 je v navezi s homoseksualnostjo in homoseksualno kulturo nastala celo politična afera. V tem letu je bil četrti festival Magnus načrtovan 25. maja, na tako imenovan dan mladosti, oziroma Titov rojstni dan. Na festivalu pa naj bi prikazali tudi nizozemsko gejevsko in lezbično kulturno produkcijo. Beograjski in sarajevski mediji so izbiro datuma razumeli kot slovensko politično provokacijo. Na pisanja novinarjev se je odzval jugoslovanski politični vrh in pritiskal na slovensko republiško vlado. Ta je nato podala mnenje, da bi tovrstni festival v Ljubljani ogrozil zdravi del družbe. V osemdesetih letih se je namreč znotraj medijev homoseksualnost enačilo z aidsom (Kuhar 2003, 27–8).

Podajanje stereotipov, da je aids bolezen, ki se dogaja na tujem, in je ekskluzivna bolezen homoseksualcev, ima svoje politično ozadje. Homoseksualnost so uporabili kot orožje političnega tekmovanja med Ljubljano in Beogradom. Ljubljanski politični vrh je v izogib stigmati še bolj poudaril stigmatizacijo tako aidsa kot tudi povezav aidsa s homoseksualci. Razlog za to je bil ohranitev kredibilnosti znotraj političnega prostora, homoseksualnost pa je bila tako ponovno zreducirana na spolnost in promiskuiteto (Kuhar 2003, 30).

Leta 1986 so mediji prav tako poročali o političnih zahtevah Magnusa. Podali so vprašanje človekovih pravic za geje in lezbijke, zahtevali so odpravo jugoslovanskih kazenskih zakonov, ki inkriminirajo homoseksualnost, podali pobudo, da se v slovensko ustavo zapiše prepoved diskriminacije glede na spolno usmerjenost, da vlada SFRJ vložiti protest pri vladah držav, kjer je homoseksualna manjšina grobo zatirana ter da se v šolski sistem vpeljejo informacije o homoseksualnosti, ki je po socialnem statusu enakovredna heteroseksualnosti. O homoseksualnosti se je sicer znotraj šolskega sistema pri predmetu zdravstvena vzgoja govorilo že leta 1980. Homoseksualnost je bila obravnavana skupaj z ekshibicionizmom, fetišizmom in podobnimi pojmi, ki so bili združeni pod temo Nenavadno spolno vedenje. Tako kot v medijih je bila tudi tukaj homoseksualnost obravnavana skozi medicinski in psihiatrični diskurz (Kuhar 2003, 32).

Konec osemdesetih let se je uradno ustanovila lezbična skupina LL, v istem obdobju pa je bilo moč opaziti tudi revolucionarnost, saj se je takrat pripravljalo na osamosvojitve Slovenije in na novo ustavo. V tem času so tako bile izražene zahteve po enakopravnem statusu gejev in lezbijk. Tem zahtevam je bila kasneje dodana zahteva po registriranem partnerstvu in posvojitvah otrok. Želja po uresničitvi teh zahtev pa je bila implicitno prisotna že v osemdesetih letih (Kuhar 2003, 32).

Konec osemdesetih sta bila Magnus in LL aktivna predvsem skozi odprta pisma. V enem izmed njih so pozivali politike, da kot predstavniki priznajo temeljne človekove pravice, saj je tudi svoboda izbire spolnega življenja temeljna človekova pravica. Eden izmed odzivov bralcev na to pismo je sledeč:

Ne vem, kaj ima spolna usmerjenost opraviti z ustavo. Saj tudi zakonski stan ni omenjen v 33. členu naše ustave. ... Tudi zakonci in zunajzakonski raznospolni partnerji nimajo prav nobenih javnih prostorov ali lokalov za namensko druženje. ... Ne preganjajmo homoseksualnosti, a je niti ne propagirajmo niti ji ne dajajmo nikjer posebnega poudarka. ... Ali ne mislite na to, da so pri nas mladi polnoletni z 18. leti,

takrat ko še dolgo niso ne fizično ne socialno zreli? In da bi priznanje homoseksualne partnerske zveze postalo pri takih mladih modna muha, ki bi jim kasneje zagrenila in morda onemogočila raznospolno partnersko zvezo, ko bi bili gmoto in socialno popolnoma zreli in zmožni za njo. (23, Delo, 1988) (v Kuhar 2003, 33).

To, kar je bilo zapisano kot odgovor na odprto pismo Magnusa, prikazuje običajno mišljenje o homoseksualnosti. Oseba je spregledala tisto, kar je očitno, samoumevno. Družba zahodnega sveta je namreč urejena tako, da je poskrbljeno za heteroseksualni način življenja. Prav tako lahko vidimo v tem odgovoru splošno mnenje, da je homoseksualnost nekaj, kar spada med eksperimentiranje in modno muho in da je prehodnega značaja (Kuhar 2003, 33).

Konec osemdesetih pa je bilo poleg diskriminatornih pisem bralcev moč opaziti tudi fizično nasilje nad homoseksualci. Na Magnusu so v tem obdobju prejeli čedalje več informacij o napadih na homoseksualne moške. Odgovor na to s strani policije je bil, da bi se posamezniki morali obnašati bolj samozaščitniško ter srečanja umakniti z javnih krajev, saj niso vsi kraji primerni za ljubezenska srečanja heteroseksualcev, kaj šele homoseksualcev (Kuhar 2003, 34).

V času prehoda iz socializma v samostojno in demokratično Slovenijo se je prebudila sila tradicije in tako tudi postavitev družine na pozicijo naravne oblike človekovega bivanja. Upanje, da se bo v novo ustavo umestil člen o enakopravnosti ne glede na spolno usmerjenost, se je tako razblinilo (Kuhar 2003, 34).

V devetdesetih letih je bila homoseksualnost predstavljena v medijih predvsem v senzacionalističnih okvirjih. V tistem obdobju je revija *Teleks*, ki se je resneje posvečala vprašanju homoseksualnosti in postavljala temelje za diskurz o homoseksualnosti kot človekovi pravici, izginila in bila označena za 'pederski cajteng'. Homoseksualnosti se je nato v okviru revolucionarnega senzacionalizma posvečala revija *Mladina* (Kuhar 2003, 34–5).

V devetdesetih letih je bilo moč opaziti tudi porast besedil v kategoriji zanimivosti. Homoseksualnost je bila ena izmed tem, ki se je pojavljala v teh kratkih obvestilih. Šlo je bolj za besedila v duhu »če verjameš ali ne«, kljub temu da je šlo lahko za resna politična vprašanja. Primer tega, kako se depolitizira neka tematika, je na primer informacija o prvi homoseksualni poroki. Ta je bila podana v kratki obliki z naslovom zanimivosti, ni pa ji bilo podano nikakršno družbeno ali politično ozadje (Kuhar 2003, 35).

Kljub temu pa je bilo v devetdesetih letih opaziti napredek, saj je homoseksualnost postala vse bolj demedikalizirana. O homoseksualnosti se je prav tako veliko pisalo v povezavi z registriranim partnerstvom in posvojitvijo. Leta 1993 je bila namreč ena prva medijsko odmevnih akcij glede registriranega partnerstva, ki sta jo sprožila Aleksander Perdih in Silvo Zupanc. Na ustavno sodišče sta podala pobudo za oceno ustavnosti nekaterih členov zakona, o zakonski zvezi in družinskih razmerjih. Kot istospolni par nista mogla skleniti partnerske zveze kljub 14. členu slovenske ustave, ki določa, da so vsakomur zagotovljene enake človekove pravice in temeljne svoboščine. Njuna pobuda je bila s strani vlade in sekretariata za zakonodajo in pravne zadeve zavrnjena, sama pa sta pobudo ustavnemu sodišču umaknila, saj so jima zagotovili, da nimata možnosti zmage. Leta 1997 pa je v smeri enakopravnosti pričela delovati tudi uradna politika, saj so na Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve ustanovili skupino za pripravo zakona o registriranem partnerstvu (Kuhar 2003, 35).

Eden izmed škandalov v začetku devetdesetih je bil, ko je mestni sekretariat za kulturo brez navedbe razloga preklical že obljubljeno donacijo za izdajo gejevske in lezbične revije *Revolver*. Zgražanje nad to odločitvijo je povzročilo zagovarjanje homoseksualne kulturne produkcije kot enakovredne vsem drugim oblikam kulture. V zagovor so bila naštevana imena znanih svetovnih umetnikov, ki so bili homoseksualci. Šlo pa je predvsem za naštevanje moške populacije, saj so ženske iz teh argumentacijskih kategorij po navadi izbrisane (Kuhar 2003, 36).

Druga afera je bila posledica izida zloženke s strani Roza kluba, s katero so izobraževali o spolnosti in aidsu. Nekateri so se na zloženko odzvali zelo burno, saj so jo tretirali kot propagando za skupinski seks, nenaravno spolnost, ki ni del slovenske in družinske mentalitete (Kuhar 2003, 37).

Tretja afera se je zgodila, ko je gejevsko in lezbično gibanje želelo praznovati svojo deseto obletnico na Ljubljanskem gradu. Prireditev je bila namreč nekaj ur pred začetkom prepovedana. Razlog za prekinitvev je bil, da se tovrstna prireditev ne ujema z idejno usmeritvijo lokala. Grad naj bi bil namreč protokolaren objekt, hkrati pa so mislili, da prireditev poteka s strani Škuca (Kuhar 2003, 38).

Konec devetdesetih let je bilo moč opaziti spremembo v političnem diskurzu. Zaradi želje po vstopu v Evropsko unijo se je implementacija človekovih pravic za geje in lezbijke prikazala kot potrebna za vstop Slovenije v Evropsko unijo, saj je s tem dobila politično prednost (Kuhar 2003, 39).

Kuhar (2003, 54) navaja tudi zanimiv prispevek, objavljen v Sobotni prilogi iz leta 1993. V članku je bilo objavljeno, da so znanstveniki odkrili homoseksualni gen in tako identificirali genetsko osnovo homoseksualnosti. Zanimivo pa je predvsem to, da avtor članka razmišlja o tem, da bodo lahko staršem na voljo testi in bodo lahko splavili zarodke s homoseksualnim genom, kot na primer tiste, ki imajo gen cistične fibroze.

V devetdesetih letih je bilo v medijih veliko poročil o zdravstvenih ugotovitvah glede biološke determiniranosti istospolnega nagnjenja. Posledica teh dognanj pa je bilo zastavljanje vprašanj glede ozdravitve. S tem, ko je homoseksualnost postala predstavljena kot bolezen, je heteroseksualnost postala biološko dejstvo ter zdrava in normalna spolna praksa. Mediakalizacija je pripeljala do tega, da deviantno vedenje ni bilo več družbeni zločin, temveč bolezen. Subjekti niso bili več kriminalci, temveč so postali bolniki, agenti družbene kontrole, kot so policisti in duhovniki, so bili nadomeščeni z zdravniki. Družbena reakcija tako ni bila več kaznovanje, temveč zdravljenje (Kuhar 2003, 54).

Prav tako je potrebno omeniti, da moški, ki so imeli ali imajo spolne odnose z moškimi, ne smejo darovati krvi. Kot pojasnjuje transfuzijska stroka, to stališče temelji na v Evropski skupnosti sprejetem merilu. Razlog, ki ga navajajo, je da so te osebe bolj izpostavljene tveganju obolevanja za hudimi nalezljivimi boleznimi, ki se prenašajo s krvjo. Na očitek, da je to diskriminatorno, pa so se odzvali z izjavo, da je Slovenija podpisnica Resolucije Ministrskega komiteja Sveta Evrope CM/Res (2008)5. Tam je namreč določeno, da ima zaščita zdravja tistega, ki kri prejme, prednost pred pripravljenostjo posameznika, da daruje kri (Zavod Republike Slovenije za transfuzijsko medicino).

IV DEL

11 ZAKLJUČEK

Ali lahko zase trdimo, da smo normalni? To se prav tako vpraša Fromm (2008, 3) in pravi, da je ta ideja, da smo normalni in da nismo nori, ena izmed najbolj skupno sprejetih idej. Toda istega mnenja so tudi tisti, ki imajo prepoznan takšen ali drugačen psihološki problem.

Ko govorimo o človeku, lahko razmišljamo o njem kot o subjektu, ki je oblikovan s strani biologije ali pa družbe. Vrednotenje skozi te poglede ni problematično, saj lahko hitro naredimo takšno ali drugačno analizo skozi izmerljivo primerjavo. Toda, kako bi merili psihološko ali celo duhovno komponento človeškega bitja? Fromm (2008, 13) meni, da so ljudem skupne neke osnovne psihične kvalitete in zakoni, ki vladajo tako mentalnemu kot emocionalnemu delovanju. Prav tako pa lahko opazimo, da človek in njegova narava nista do popolnosti raziskana. Še vedno je mogoče najti nekaj, kar lahko popolnoma spremeni razumevanje tako samega sebe kot družbe.

Če pogledamo v zgodovino ali pa v različne družbe, lahko vidimo, da so se predstave o pravi človeški naravi spreminjale. Kaj je torej tista prava skupna človeška narava, ki ni le ena od manifestacij človeške narave? Človek kreira in transformira sebe v skladu s svojim potencialom. To se dogaja skozi dvojnost; na primer nekatere želje in vzgibi lahko vodijo v neželene posledice, medtem ko druge vodijo v srečo in zadovoljstvo. Družbeni red lahko določa, katere lastnosti naj bodo potencirane in razvijane. Skozi družbo in kulturo pa se lahko ustvarja tudi neke vrste skupinska mentalna bolezen, ki je lahko predstavljena kot vrlina ali pa kot neke vrste dosežek (Fromm 2008, 13–5).

Ker je človek družbeno bitje, ima potrebo po tem, da plete vezi. Fromm (2008, 29) meni, da to izhaja iz strahu pred samoto in ločenostjo. Vezi se pletejo na različne načine. Ena izmed oblik je tudi, da se oseba podredi osebi, skupini, instituciji ali pa božanski obliki. S tem gre preko individualnega obstoja in postane del nečesa večjega, s tem pa občuti svojo identiteto v povezavi z močjo, kateri se je podredil. Prav tako obstaja druga vrsta vezi. Oseba se lahko želi povezati z okolico, tako da ji vlada. Drugi s tem postanejo del njega samega, njegova individualna eksistenca pa se transformira skozi dominanco.

Če pomislimo, da je vse, kar smo se naučili, kar slišimo in kar vidimo, prikrita ideologija in igra moči, se moramo vprašati, kako izstopiti iz tega začaranega kroga. Krishnamurti (2007) meni, da je rešitev za vse probleme, ki se nahajajo v celotnem človeštvu v osvoboditvi uma.

Bistvo teozofskega učenja je, da um, ki je pogojen, ne more odkriti resnice bivanja. Um pa je lahko pogojen z različnimi idejami, kot so pripadnost veri, spolu ali rasi.

Ko govorimo o posamezniku in skupini, ne smemo spregledati pomembne funkcije, ki jo ima znotraj družbe spoštovanje. Spoštovanje, ki mora priti samo po sebi do vsakega posameznika, s katerim smo v interakciji.

Bird (2004, 207) v svoji analizi pravi, da prevladujeta dve različici reinterpretacije koncepta spoštovanja. Prva reinterpretacija je tesno povezana z ideali človeške enakopravnosti, kar je nasledstvo razsvetljenstva in filozofije Kanta. Druga, ki je novejša, pa meni, da spoštovanje ne sme temeljiti le na pravno formalnih temeljih oziroma abstraktnih pravicah. Meni, da so tudi konkretne identitete in različni atributi vredni spoštovanja.

Pri prvi reinterpretaciji gre za neko splošno dodeljeno spoštovanje do človeškega bitja, ki vodi k družbeni regulaciji. Oseba je tako prisiljena ali pa naučena kaj in koga je potrebno spoštovati. Druga izhaja iz spoznavnega procesa. Prepoznati vrednost v posamezniku kot nekemu unikatnemu bitju, ki ima svoje zakonitosti. Spoštovanje, ki je na nek način tudi upoštevanje posameznikovih potreb, je pomemben del družbe. Če bi homoseksualna skupina s strani družbe in političnih akterjev prejela primerno spoštovanje in upoštevanje njenega načina življenja, bi razmerje moči med njimi dobilo novo obliko.

Stigma je produkt razmerij moči. Zgodovinsko gledano je prišlo do njenega obstoja v želji po ohranitvi vrste in preživetju najboljših, saj je temeljila predvsem na telesnih deformacijah. Danes to ne bi smel biti razlog za obstoj stigme, ne le zaradi znanstvenih dosežkov, temveč tudi zaradi dosežkov mnogih posameznikov, ki imajo telesno deformacijo. Sedaj je uporabljena predvsem za družbeno kontrolo. Posameznik, ki odstopa od družbenih norm, bo posledično diskriminiran ali stigmatiziran.

Zakaj je torej homoseksualnost stigmatizirana, kljub temu da ne ogroža družbe? Razlogov je več in se med seboj prepletajo. Družba temelji na prepoznavanju dvojnosti spola in temu sledi prepričanje, da je edino naravno in normalno, da osebo privlači nasprotni spol. Ideja o tem izvira iz potrebe po reprodukciji. Privlačnost in spolna usmerjenost se zato pogojujeta z možnostjo ustvarjanja potomcev. To je tudi povezano z močno zakoreninjenim strahom o izgubi samega sebe, saj se smatra, da so potomci nositelji nas samih, nacije in tradicije.

Razlog za stigmatizacijo homoseksualnosti se skriva tudi v tem, da živimo v patriarhalni družbi. Zahteva je, da se moški in ženske obnašajo v skladu z družbeno dodeljenimi vlogami,

moškostjo in ženskostjo. Učenje teh vlog se prične že v otroštvu. Fantje ne smejo biti čustveni, ne smejo jokati, morajo biti močni, imeti morajo kratke lase in določeno vrsto oblačil. Pri deklicah pa je razumljivo, da bodo mile, ubogljive, da jih bo zanimalo gospodinjstvo, da imajo dolge lase in se oblačijo v dekliška oblačila. Sledenje pravilom družbe se prične že v zibelki z barvami oblačil - deklice roza in fantje modra oblačila. S spolom pa je pogojena tudi izbira igrač.

Na družbeno vlogo spola vplivata predvsem ideologija in religija, ki se med seboj prepletata. V svojem času je religija vplivala ne le na etični kodeks temveč tudi na spolnost. Določala je vse, vključno s tem kdaj, s kom in kako naj nekdo spolno občuje. Ideologija v sebi nosi določene idejne osnove religije, ki prevladujejo družbi. Na primeru Slovenije vidimo vplive katoliške vere in njeno prepletenost predvsem s konservativno ideološko smerjo.

Zaradi kompleksnosti razmerij moči do stigmatiziranih se zdi, da je rešitev skoraj nedosegljiva. Problem je predvsem v naših miselnih procesih, ki so v nas programirani že v otroštvu. Sprejemanje drugačnosti in novih ter popolnoma drugačnih pogledov na svoj odnos do drugih in na svet je počasen proces. Običajno posameznik nerad sprejme procese notranjih sprememb, saj te na nek način rušijo osebno identiteto in posameznikov ego.

Homoseksualnost je vsekakor stigmatizirana zaradi razmerij političnih moči, saj v družbi povzroča strah, odpor in nerazumevanje. Ti občutki so posledica diskurza, ki vlada družbi. Ta je podan s strani tistih, ki so nositelji moči, na primer s strani medicine ali duhovnosti. Ker je podprt s strani tistih, ki so nositelji politične moči, se v resničnost tega diskurza ne dvomi. Še več, vprašanje homoseksualnosti se izrablja za namen politične koristi. Tako konservativna kot liberalna stran izkoriščata del javnega mnenja, da skozi to tematiko pritegneta podporo. Predvsem je bilo to vidno leta 2015, ko je 20. decembra potekal referendum o družinskem zakoniku, ki bi omogočil zakonsko zavezo istospolnim osebam. Nasprotniki so predstavili istospolne zveze kot nemoralne, ogrožajoče za tradicionalno družino in nevarne za razvoj otrok (B. Mo., K. Ti., P. De. in STA. 2015, 20. december).

Problem stigmatizacije pa se ne ustavi zgolj pri heteroseksualni skupini nasproti homoseksualni. Skozi analizo sem ugotovila, da so geji in lezbijke različno sprejeti. Težave gejev so na primer veliko bolj izpostavljene, medtem ko se lezbijke bolj ali manj ignorira. Problem je tudi to, da lezbijke, geji in transeksualci niso enotnega mnenja o tem, kaj je homoseksualnost in celo kaj je spol. To vodi v konflikte in ločine znotraj skupine, ki bi morala biti enotna v boju za svoje pravice. Iz tega razloga je zanimiv prihod queer teorije, ki

skuša preseči razumevanje spola in spolnosti. Novo razumevanje spola pa bi vsekakor pripeljalo do novih razmerij moči.

Stigmo je mogoče preseči skozi razmerja moči. Toda to se lahko zgodi le, ko je družba pripravljena na spremembo. Da je mogoče ustvariti drastično spremembo, dodeliti potrebne pravice osebam, ki so zatirane, se je videlo skozi boj za pravice žensk ali temnopoltih. Tovrstna sprememba je vidna, otipljiva. Toda razmerja moči, uporaba ideologije in njenega diskurza ostajajo še vedno nevidni in močno prepleteni.

12 LITERATURA

- B. Mo., K. Ti., P. De. in STA. 2015. Referendum: nasprotnikom zakona uspelo. *Delo*, 20.december. Dostopno prek: <http://www.delo.si/novice/politika/volivci-danes-o-usodi-novele-zakona-o-zakonski-zvezi.html> (29. januar 2017).
- Barrett, Stanley R., Sean Stokholm in Jeanette Burke. 2001. The Idea of Power and the Power of Ideas: A Review Essay. *American Anthropologist* 103 (2): 468–480.
- Bernstein, Mary. 2005. Identity Politics. *Annual Review of Sociology* 31 (1): 47–74.
- Bird, Colin. 2004. Status, Identity, and Respect. *Political Theory* 32 (2): 207–232.
- Cerulo, Karen A. 1997. Identity Construction: New Issues, New Directions. *Annual Review of Sociology* 23 (1): 385–409.
- Coates, Linda in Wade Allan. 2007. Language and Violence: Analysis of Four Discursive Operations. *Journal of Family Violence* 22: 511–522.
- Connell, R. W. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Du Gay, Paul, Jessica Evans in Peter Redman. 2000. *Identity: a reader*. London: SAGE Publications in association with The Open University.
- Farrelly, Michael. 2010. Research and Analysis: Critical Discourse Analysis in Political Studies: An Illustrative Analysis of the Empowerment Agenda. *Politics* 30 (2): 98–104.
- Fromm, Erich. 2008. *The Sane Society*. London: Routledge.
- Gamble, Andrew. 2006. *Politika in usoda*. Ljubljana: Sophia.
- Goffman, Erving. 1986. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon & Schuster, Inc.
- --- 2008. *Stigma: zapiski o upravljanju poškodovane identitete*. Maribor: Aristej.
- Harris, Errol E. 1957. Political power. *Ethics* 68 (1): 1–10.
- Hayduk, Leslie A., Pamela A. Ratner, Joy L. Johnson in Joan L. Bottorff. 1995. Attitudes, Ideology, and the Factor Model. *Political Psychology* 16 (3): 479–507.

- Hinshelwood, R. D. 2009. Ideology and identity: A psychoanalytic investigation of a social phenomenon. *Psychoanalysis, Culture & Society* 14 (2): 131–148.
- Jaspal, Rusi. 2011. Caste, Social Stigma and Identity Processes. *Psychology and Developing Societies* 23 (1): 27–62.
- Jost, John T. in Jim Sidanius, ur. 2004. *Political psychology: Key Readings*. New York: Psychology Press.
- Južnič, Stane. 1973. *Politična kultura*. Maribor: Obzorja.
- --- 1978. *Socialna in politična antropologija: splošni del*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- --- 1993. *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Krishnamurti, J. 2007. *As one is: to free the mind from all conditioning*. Prescott: Hohm Press.
- Kuhar, Roman. 2003. *Medijske podobe homoseksualnosti: analiza slovenskih tiskanih medijev od 1970 do 2000*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- --- 2009. *Na križiščih diskriminacije: večplastna in intersekcijska diskriminacija*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Leskošek, Vesna, ur. 2005. *Mi in oni: nestrpnost na Slovenskem*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Lukšič, Igor. 2006. *Politična kultura: političnost morale*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Manzo, John F. 2004. On the Sociology and Social Organization of Stigma: Some Ethnomethodological Insights. *Human Studies* 27 (4): 401–416.
- Marsh, David in Stoker Gerry. 2005. *Teorije i metode političke znanosti*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Nanzo, John F. 2004. On the Sociology and Social Organization of Stigma: Some Ethnomethodological Insights. *Human Studies* 27 (4): 401–416.
- O'Brien, John. 2011. Spoiled Group Identities and Backstage Work: A Theory of Stigma Management Rehearsals. *Social Psychology Quarterly* 74 (3): 291–309.

- Plummer, Ken. 1995. Izrekanje imena - Uvedba lezbičnih in gejevskih študij. *Časopis za kritiko znanosti* 177 (23): 15–44.
- Praprotnik, Tadej. 1999. *Ideološki mehanizmi produkcije identitete: od identitete k identifikaciji*. Ljubljana: ISH - Fakulteta za podiplomski humanistični študij: ŠOU - Študentska založba.
- Robyns, Clem. 1994. Translation and Discursive Identity. *Poetics Today* 15 (3): 405–428.
- Sökefeld, Martin. 2001. Reconsidering Identity. *Anthropos* 96 (2): 527–544.
- Salecl, Renata. 1993. *Zakaj ubogamo oblast? Nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Sargent, Lyman Tower. 1990. *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis*. Pacific Grove, California: Brooks/Cole Publishing Company.
- Street, John. 1994. Political Culture - From Civic Culture to Mass Culture. *British Journal of Political Science* 24 (1): 95–113.
- Subašić, Emina, Katherine J. Reynolds in John C. Turner. 2008. The Political Solidarity Model of Social Change: Dynamics of Self-Categorization in Intergroup Power Relations. *PSPR* 12 (4): 330–352.
- Therborn, Göran. 1987. *Ideologija moči in moč ideologije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Tratnik, Suzana. 1995. Queer: teorija in politika spolnega izobčenstva. *Časopis za kritiko znanosti* 23 (177): 62–74.
- *Zavod Republike Slovenije za transfuzijsko medicino*. Dostopno prek: <http://www.ztm.si/pojasnilo/> (26. november 2016).