

**Vesna V. Godina**

**ZABLODE FEMINIZMA**

**Razmisleki o feministični ideologiji**

*Knjigo posvečam milijonom žensk, ki jih beli zahodni feminizem ne vidi, ne skrbi za izboljšanje njihovega življenja, niti za njihovo osnovno preživetje. Posvečam jo tudi tistim belim zahodnim feministkam, ki zase pravijo, da imajo antropološko izobrazbo, s svojim vsakodnevnim delovanjem pa dokazujejo popolno odsotnost te. V upanju, da bi se tako prvo kot drugo v čim bližnji prihodnosti spremenilo.*

## UVOD

Ko mi je v letu 2021 v roke prišla knjiga Jesse Crispin *Zakaj nisem feministka?*,<sup>1</sup> sem se nasmehnila. Razlog je bil preprost in prozaičen. Mnogo let pred tem, natančneje leta 1995, sem sama napisala članek z dobessedno istim naslovom.<sup>2</sup> Članek je doživel zanimivo usodo. Nekaterim še danes predstavlja moje najljubše delo. Svetlana Slapšak ga je prevedla v srbohrvaščino (za prevod takrat nisem vedela) in je tako izšel tudi v srbohrvaškem prevodu.<sup>3</sup> Deležen je bil kar nekaj zanimivih komentarjev. Tudi takih, ki s člankom oziroma njegovo temo v resnici niso imeli zveze. Nekaterim je šel v nos že sam naslov: da namreč nočem biti feministka. Kaj je zdaj to? Kaj si vendar domišljam?

7 ■

Članek v resnici ni imel namena provocirati. Bil je izraz mojega osebnega nelagodja, ki sem ga v času pisanja že čutila do feminizma. Seveda sem se kot študentka sociologije nad njim navduševala. Prevzemala njegove teze. In nekatera njegova življenjska vodila. Čeprav so bili tudi že takrat kratki stiki. Spomnim se nekega feminističnega večera v K4. Kjer so feministke razlagale, da ženske niso biološko določene za to, da so doma za štedilnikom. S tem sem se seveda strinjala. Bila ja Margaret Mead na delu. Ko se je okrogla miza nadaljevala, smo prišli do govora o tem, zakaj bi bilo za družbo dobro, če bi bilo na vodilnih mestih več žensk. Eden od argumentov, ki je požel navdušeno strinjanje publike, je bil ta, da bi več žensk na vodilnih delovnih mestih družbo spremenilo na bolje, saj bi bile družbe posledično bolj socialne, bilo bi manj vojn in

1 Prim. Crispin 2020.

2 Prim. Godina 1995.

3 Prim. Godina 1996.

konfliktov, ker so ženske po biološki naravi bolj sodelovalne in negovane, manj agresivne in tekmovalne, bolj materinske in zato tudi bolj socialno usmerjene itd. Tu pa sem že imela težavo. Kratek stik. Ki je bil posledica nekonsistentnosti logike feministk. Enkrat je biološka narava žensk obstajala, drugič pa ne. Ko jim je v argumentaciji koristila, je obstajala. Ko jim je škodila, pa ne. To se mi je zdelo nesprejemljivo. Šlo je za logično nekonsistentnost, ki je bila prozorno interesno motivirana. Tovrstne prakse so me od nekdaj odbijale. Že takrat. Zato na okroglo mize o feminizmu in s feministkami nisem več hodila. Če se je le dalo.

• 8

Ko pa sem začela nekoliko podrobneje študirati socialno in kulturno antropologijo, je navdušenje nad sodobnim belim zahodnim feminizmom začelo vedno bolj plahneti. Na svoji koži sem izkušala tisto, kar je Marilyn Strathern poimenovala »neroden odnos« med feminizmom in antropologijo.<sup>4</sup> Vedno bolj mi je postajalo jasno, da je feminizem, nad kakršnim sem se navduševala v svojih študijskih letih in še kakšno leto kasneje, teoretsko nekonsistenten. Poleg tega je bil izrazito etnocentričen. In izrazito evropocentričen. Že res, bil je zdravorazumsko všečen. Imel je zmožnost navdušiti. Nekatere teze in trditve so bile tako logične. Tako zlahka razumljive. Človeku je že zdrava pamet govorila, da ima feminizem prav. A kmalu se je pokazalo neko precej neprijetno dejstvo: to, kar se zdi zdravorazumsko logično, pravilno ali le všečno, pogosto – če ne celo praviloma – ne zdrži niti najosnovnejših preverjanj s podatki in dejstvi. Z mojim naivnim študentskim feminizmom je že bilo tako.

Spoznala pa sem še nekaj drugega: da namreč moj libidinalni ustroj ni bil ravno kompatibilen s feminizmom. V praksi sem spoznala, kar sem leta študirala, in sicer, da so libidinalni ustroji povezani z gospostvenimi razmerji v konkretni družbi. Obstaja nekaj, kar sta že Marx in Engels poimenovala

4 Strathern 1987a.

»družbeno določena produkcija individuumov«. In vsi smo družbeno sproducirani individuumi. Tudi tisti, ki trdijo, da v to ne verjamejo in da tega ni mogoče dokazati s kvantitativno sociologijo. Spoznala sem tudi, da manj ko o teh dejstvih vemo, bolj avtomatično reproduciramo gospostvena razmerja in razmerja moči v družbah, v katerih živimo. Bolj, ko se teh dejstev zavedamo, težji je avtomatizem reprodukcije gospostvenih razmerij. Jean in John Comaroff, kot bo pokazano v knjigi, s tem v zvezi menita, da družbe zaradi reprodukcij gospostvenih razmerij preferirajo hegemonijo pred ideologijo.<sup>5</sup> Pravila, ki bi zagotavljalo, da je zavedanje svoje vpetosti v reprodukcijo gospostvenih razmerij že zadostni pogoj za izstop iz te reprodukcije, seveda ni. Tudi za eleganten izstop ne. Stvar je mnogo bolj kompleksna.

Desetletja za tem, ko sem začejala to razumevati, mi torej v roke pride delo mlade pronicljive ameriške feministke Crispinove, ki se javno distancira od sodobnega belega zahodnega feminizma. Končno, nisem edina! Delo mlade ženske, ki je javno priznala, da se je morala opravičiti, ker se je zelo kmalu po izidu knjige odločila poročiti se. Ona, ki je še v omenjeni knjigi poroko odprto razglasila kot patriarhalno institucijo za zatiranje žensk.<sup>6</sup> In ki je prav tako prostodušno priznala, da jo je njen bodoči mož, potem ko je na njegovo snubitev pristala, odkrito vprašal, kaj bo to pomenilo za njeno javno podobo. Nato je Crispinova z njim naredila intervju, v katerem je opisal svoje odraščanje itd. Skratka, zanimiva zgodba. Ki ji bo tudi v prihodnje zanimivo slediti. Ne zato, ker bi imela morda posebno nagnjenje do rumenega tiska. V katerega bi se tovrstne zgodbe in novice prav zlahka umestile. Ampak zato, ker Crispinova na svoji koži in v praksi dokazuje pasti in protislovja sodobnega belega zahodnega feminizma. S katerim se že pred poroko ni več strinjala. In ki ga je v omenjenem delu

5 Prim. Comaroff, Comaroff 2007.

6 Prim. Crispin 2020: 83 idr.

scefrala. Feminizem, s katerim sem se srečevala in s katerim se nisem mogla strinjati, je bil namreč tisto, kar Crispinova imenuje univerzalni feminizem<sup>7</sup> in od katerega se zaradi vrste razlogov distancira. Ti razlogi so v resnici značilnosti univerzalnega feminizma. Te značilnosti pa po njenem mnenju so:

Feminizem je:

- samovšečen samonanašalni miselni proces: opredeljujem se kot feministka, zato je vsako moje dejanje feministično, naj bo še tako banalno in nazadnjaško – torej junakinja sem, ne glede na to, kaj naredim;
- boj, ki ženskam omogoča, da enakovredno sodelujejo v zatiranju nemočnih in revnih;
- metoda zasramovanja in utišanja vseh, ki se ne strinjajo z nami, pri čemer izhajamo iz naivnega stališča, da je nestrinjanje ali konflikt razžalitev;
- zaščitni sistem, ki z opozorili pred škodljivimi vsebinami, s politično korektnim jezikom, ohlokratijo in slamnatimi argumenti preprečuje, da bi se kadarkoli počutili neprijetno ali izzvane;
- ubijalski pes, ki se pretvarja, da je mucica s kapljico svežega mleka na smrčku;
- desetletja dolga razprava o tem, katera televizijska oddaja je dobra in katera slaba;
- limonada brez okusa z ogromnim marketinškim proračunom, ciljno testirana za univerzalno všečnost in neškodljivost, ki znanstveno dokazano ekstrahira kalcij iz kosti. Slogan: »Bodi pošast, ker si to zaslužiš«;
- aspiracija. Že res, da so lahko tisti, ki so vam podrejeni, pomilovanja vredni, a to ni vaš problem. Vi se zgleđujete po tistih, ki so vam nadrejeni, ki si prizadevajo za najboljše možno življenje. Najboljše možno življenje, to [so] blaginja, udobje in jedra zadnjica;
- vse, kar se vrti okoli vas.

To so le nekateri od razlogov, zakaj *nisem feministka*.<sup>8</sup>

7 Crispin 2020.

8 Crispin 2020: 11–12.

Vse tu naštete razloge Crispinove lahko seveda podpišem. Enako kot tudi vrsto drugih razlogov, ki jih navaja v knjigi, kot na primer: »Če je feminizem le osebna korist, preoblečena v politični napredek, potem ni zame.«<sup>9</sup>

Ko sem knjigo prvič prebrala, sem v njo nanizala polno kljukic. Torej znak za »Strinjam se!«. Vprašaje, minuse ali »Sic!« – torej oznake za nestrinjanje – sem vnesla le malokrat, ob nekaterih samoumevno prevzetih nepreverjenih feminističnih stališčih, v katera avtorica očitno še vedno verjame. Kot je na primer ideja o univerzalnem obstoju patriarhata kot sredstva za univerzalno zatiranje žensk.<sup>10</sup> Ki ga Crispinova ob pisanju knjige še ni uvidela kot nateg. A nič hudega. In pomislila sem, da je danes, ko ima do sodobnega belega feminizma več feministk enake pomisleke, kot jih imam sama že desetletja, napočil čas, da tudi sama napišem knjigo o feminizmu.

11 ■

Potem je bil tu še Aleš Šteger. S katerim sva se ob delu z mojo knjigo *Zablode postsocializma*<sup>11</sup> pogovarjala o tem in onem. Potem, ko sem mu povedala, da imam s sodobnim belim zahodnim feminizmom podobne težave, kot jih imam s postsocializmom, je predlagal, da je treba tudi o tem napisati knjigo. Sicer sem se strinjala. A mislila, da je bil to le vljudnostni pogovor. Pa ni bil. Aleš na pogovor ni pozabil. In me je nato najprej povsem neobvezno, nato pa vedno bolj resno nagovarjal, da bi bil zdaj že čas, da knjigo napišem. Od *Zablod postsocializma* so leta kar bežala, ne da bi nudila čas za pisanje knjige o feminizmu, ki je imela različne delovne naslove. Najpogosteje *Slepe pege feminizma*. Aleš je zagotovo že ob prvi knjigi spoznal, da sem človek, ki najprej stori to, kar je res nujno. In ker imam dela, ki je res nujno, praviloma vedno več kot za 24 ur, je pisanje knjige o feminizmu napravil za nujno. In ker je postala tako nujna, je zdaj tu. Čeprav ne

9 Isto: 11.

10 Isto: 10, 22, 45, 46 idr.

11 Prim. Godina 2014.

takšna, kot je bila načrtovana. Večina analize v knjigo zaradi obsega ni mogla biti vključena.

V knjigi se v ukvarjam z razlogi, o katerih sem skozi leta ugotovila, da so povezani ali da neposredno povzročajo moje nelagodje v zvezi s sodobnim belim zahodnim feminizmom. Ti razlogi so številni in po svoji naravi zelo različni. Nekateri so osebni in posledica izkušenj. V letih dela na fakultetah doma in v tujini sem se nagledala tega, kako je bil feminizem pravzaprav poceni in prozorno sredstvo za to, da so si nekatere posameznice z njegovo pomočjo ustvarjale kariere. Kako so za svoje kariere feminizem uporabljale. In zlorabljale. Po potrebi. In glede na situacijo. Kako so z njim marsikaj prikri-  
vale. Česar ne bi natančneje opisovala. Jih je pa ob tem vodil prozoren in neprikrit kalkulacijski um. Ki so ga tovrstne feministke uporabljale brezsravno. In ga niso niti skušale prikriti. Kar bi v resnici ne bilo nič posebnega ob dejstvu, da je na Zahodu in tudi v postsocialistični Sloveniji umsko in intelektualno delo doživelo pretvorbo v logiki lastnega izvajanja. Zdaj poteka po logiki fordizacije. Torej učinka. Individualnega. Kariernega. Tu pa tam morda tudi socialnega. A socialni učinek v resnici ni pomemben. Kar je pomembno, so točkice. Kot v osnovni šoli. Pri ekstercih. Ali na maturi. Treba je ubogati sistem in zbrati čim več točkic. Zato je treba razdelati načine, po katerih bo to mogoče narediti s čim manj napora. Uporabijo se vsa sredstva, tudi nepoštena, če le niso eksplicitno zakonsko prepovedana. Ker točkice so habilitacije. So položaji. So denar. So plače. In so še marsikaj drugega. Številni na univerzah že kar nekaj časa ne prikrivajo več, da jih vodi zbiranje točk. Nekateri se celo hvalijo s tem, kako so si naredili seznam revij, v katerih se »splaća« objavljati. Kjer torej objave prinesejo največ točk. Hvalijo se tudi s tem, da niti ne začnejo pisati nič, dokler ne bi vnaprej preračunali, kje bo objavljeno. In seveda stvar vedno pišejo tako, da bo všečna urednikom. Iz besedil izločijo vse, kar bi urednike lahko zmotilo. In argument zasukajo tako, da bo uredniku



všeč. Ko sem nekoč naivno pripomnila, da to pomeni ideološki konformizem, so to brez zadrege potrdili. Seveda, kaj pa moremo. Drugače pač ne moreš objaviti. Treba se je povsem prilagoditi sistemu. In ga izigrati v svoj prid.

V tem duhu časa seveda lastnosti sodobnega belega zahodnega feminizma, ki delujejo po isti logiki, torej niso izjema. Če je mogoče za svoj uspeh uporabiti tudi feminizem, zakaj pa ne. Feministke praviloma, vsaj tiste, ki sem jih imela priložnost opazovati pri delu, niso imele problema s prakticiranjem logike »cilj posvečuje sredstvo«. Enako kot ne njihovi moški kolegi. Niso izkazovale pomisleka, ki ga opiše Crispinova: »Ni politična zmaga, če smo same kot posameznice uspešne v patriarhalnem sistemu. [...] Priznati si namreč moramo, da je uspeh v tem sistemu sumljiva reč.«<sup>12</sup>

13 ■

Povedano seveda ne pomeni, da moramo ostati doma in opravljati gospodinjska opravila (čeprav lahko počnemo tudi to, če si želimo). Pomeni pa, da je treba razmisliti o tem, kaj in koga sistem oziroma zahodne kapitalistične družbe nagrajujejo. Jasno, nagrajujejo tiste, od katerih ima sistem koristi: ki prispevajo k realizaciji njegovih ciljev. Ki ga reproducirajo. Takšnega, kot je. Z vsemi neenakostmi. Z vsemi sistemi podrejanja in izkoriščanja. Med katere spadajo tudi sistemi podrejanja in izkoriščanja žensk. Tako v zahodnih družbah. Kot drugje. Če smo torej v takšnem sistemu uspešne in nagrajevane, prispevamo k realizaciji njegovih ciljev. S tem pa neposredno ali posredno tudi k izkoriščanju in podrejanju ne le drugih žensk, ampak tudi sebe.

V knjigi skušam osvetliti nekaj drobcev oziroma nekaj logik in praks, ki so značilne za feminizem kot ideologijo sodobnega zahodnega kapitalizma. Analize temeljijo na mojem teoretskem nelagodju oziroma natančneje na mojih teoretskih nelagodjih, ki mi jih je sodobni beli zahodni feminizem z leti vedno bolj povzročal. Ta nelagodja so se množila

12 Crispin 2020: 64, 103.

premosorazmerno s spoznavanjem podatkov o načinih bivanja žensk v neevropskih družbah. Ti podatki so številne hipoteze belega zahodnega feminizma postavili vsaj pod vprašaj, če ne celo na laž. Več kot je bilo podatkov in dejstev, bolj je bilo jasno, da hipoteze in teorije belega zahodnega feminizma v glavnem niso točne. Kar me seveda ni ravno posebej osrečevalo. Enako kot tudi ne to, da so se feministke zmeraj in brez izjeme odzvale najmanj živčno, če ne celo izločevalno in agresivno, kadar sem na dejstva kakorkoli opozorila. Besne in agresivne reakcije na moja opozarjanja so vedno znova dokazovale tudi, da tu ne gre za teoretska in intelektualna razpravljanja. Ampak za nezavedne ali pa morda tudi ozaveščene libidinalne investicije. Pri katerih pa s poskusi racionalne argumentacije praviloma nikoli ne prideš daleč.

Ko sem nato nekaj let študirala postsocializem, mi je postalo jasno, za kaj gre. To je bilo tisto, o čemer sem pravila Alešu. Namreč: kot je postsocializem v resnici ideološko polje, ideologija, ki služi produkciji in reprodukciji gospostvenih in oblastnih razmerij v postsocialističnih družbah, tako je to – to mi je postajalo sčasoma vedno bolj jasno – tudi sodobni beli zahodni feminizem. Kot pri postsocializmu ne gre za dejstva – na primer za to, da je nekdanje socialistične države pretvoril v kolonije Zahoda itd. – tako ne gre za dejstva niti pri sodobnem belem zahodnem feminizmu. Kot gre pri postsocializmu za vero v demokracijo, v razvoj, v svobodo itd., gre pri feminizmu prav tako za vero v emancipacijo in osvoboditev. Tako kot pri postsocializmu pravzaprav nihče ne ve točno, kaj so razvoj, demokracija, svoboda in vse drugo, tako tudi pri sodobnem belem zahodnem feminizmu nihče pravzaprav čisto zares ne ve, kaj točno je mišljeno s silnim govorjenjem o emancipaciji in osvoboditvi. Ker če je emancipacija in osvoboditev to, da ženske končamo v oblikah podrejenosti in eksploatacije, ki so za zahodne družbe značilne za moške, potem je tu nekaj narobe. Nekje je na delu resna napaka. In treba je nekoliko podrobneje preštudirati, za kaj

dejansko gre. Seveda, ljudje lahko verjamejo, da je postsocijalizem demokracija, svoboda, razvoj in vse drugo. Kot lahko tudi ženske verjamejo, da je feminizem osvoboditev in emancipacija. A eno je, kar ljudje verjamejo, da se dogaja. Drugo pa, kar se dejansko dogaja. To sicer a priori še ne pomeni, da to, kar se dejansko dogaja, ne ustreza temu, kar ljudje mislijo, da se dogaja. A neustrezanje je pogosto.

Comaroffa sta med preučevanjem kolonializma v južni Afriki ugotovila, kako ključno vlogo pri njegovem obstoju in delovanju imata hegemonija in ideologija. Torej ideje, prepričanja, predstave, mnenja, verovanja in podobno, ki jih imajo ljudje o družbi, v kateri bivajo. Ugotovila pa sta še nekaj, o čemer bo kasneje v knjigi še govor: da sta za produkcijo in reprodukcijo gospostvenih in oblastnih razmerij ključni tako ideologija kot tudi hegemonija. Da pa je ključno tudi tisto, kar je vmes. In česar ni mogoče povsem zlahka umestiti v nobeno od obeh polj.

Skratka, vse me je peljalo davno nazaj k mojemu ukvarjanju s Talcottom Parsonsom. Družbe se reproducirajo tako, da posamezniki delajo tisto, kar za obstoj družbe morajo delati. Čeprav se tega pogosto ne zavedajo. Čeprav to pogosto delajo povsem avtomatično. Torej nezavedno. In čeprav na ravni zavesti mislijo, da delajo nekaj povsem drugega.

In natančno iz tega zornega kota me je vedno zanimal tudi feminizem: kot sredstvo produkcije in reprodukcije gospostvenih razmerij v sodobnih zahodnih kapitalističnih družbah. In kot tak me sodobni beli zahodni kapitalizem zanima tudi v tej knjigi. Kot ideološko polje. Kot ideologija. Kot praksa hegemonije. In kot tisto »nekaj vmes«, kar vse prispeva k produkciji in reprodukciji gospostvenih razmerij in praks eksploatacije v sodobnih kapitalističnih družbah.

V tem smislu bi sodobni beli zahodni feminizem lahko razumeli kot eno od izjemno uspešnih ideoloških praks, ki prispevajo k obstoju in reprodukciji zahodnih kapitalističnih družb, pa tudi globalnega ustroja, ki ga te družbe

vsiljujejo celotnemu planetu. Gre za ideologijo, ki zagotavlja prostovoljno vključevanje milijonov žensk v sistem, z vsemi njegovimi eksploatorskimi praksami in praksami podrejanja vred. Ženske se v ta sistem vključujejo, ker mislijo, da vključitev pomeni njihovo emancipacijo in osvoboditev. Kar spregledajo, je, da jih ta vključitev morda sicer res osvobodi kuhinje, otrok in cerkve, jih pa zato podredi interesom kapitala, ki nas vse eksploatira mnogo bolj neusmiljeno, kot so nas v preteklosti naši domovi.

• 16

Ob tem je zanimivo, da ženske praviloma ne uvidijo te zanke. Menijo, da se upirajo gospostvenim razmerjem v družbi. Dejansko pa jih reproducirajo. Menijo, da se osvobajajo. Dejansko pa se podreajo. Menijo, da se emancipirajo. Dejansko pa prostovoljno vstopajo v za zahodni kapitalizem značilne odnose eksploatacije, ki jih niti ne uvidijo. In jih zato celo prostovoljno in hote sprejemajo. Misleč, da gre za emancipacijo. In osvoboditev.

Zato v knjigi tudi govorim o sodobnem belem zahodnem feminizmu. Ne o konkretnih feministkah. In avtoricah. Sodobni beli zahodni feminizem me namreč zanima kot ideološko polje oziroma ideološka praksa, hegemonija in ideologija, skozi katero se reproducira zahodni kapitalizem. Ta se reproducira s tem, ko sodobni beli zahodni feminizem skozi koncepte, argumentacije, logike in druge sebi lastne prakse konstruira podobo o zahodnih družbah in vlogi ter mestu žensk v njih – tako feministk kot tistih, ki to niso – ta podoba pa ne ustreza dejanskemu stanju. V nekaterih drobcih prodreti v ozadje teh zgodb, v ozadje teh produciranih in reproduciranih podob, ki jih ima večina zahodnjakov pa tudi večina zahodnih žensk o svojem bivanju v zahodnih družbah, je skromen cilj pričujoče knjige.

Omenjeni ideološki drobci so izbrani z namenom, da pokažejo, kako se je v zadnjem stoletju sodobni beli zahodni feminizem izoblikoval v ideološko polje. Katere teme, teze,

hipoteze, trditve iz drugih miselnih sklopov, teorij, ideologij itd. je prevzel. Zakaj jih je prevzel. In kaj je nato s temi prevzemi naredil.

Analiza teh ideoloških drobcev je pokazala tudi, da med feminizmom in številnimi drugimi teorijami v družboslovju in humanistiki obstajajo številne nepričakovane povezave, ki sodobni beli zahodni feminizem v marsikaterem elementu opredeljujejo še danes in se jih sam praviloma ne zaveda. A tudi ko gre za te odnose in povezanosti, moramo biti do sodobnega belega zahodnega feminizma vendarle pošteni. Ne gre namreč zato, da bi bil sodobni beli zahodni feminizem nekakšna posebnost, kaj šele izjema glede tega, da se svojih pogojenosti s preteklostjo ne zaveda. Res je obratno. Odsotnost zavesti o povezanosti z zgodovino in s tem povezana odsotnost razumevanja zgodovinskih kontinuitet je duh današnjega časa. Ta duh časa je bil pred nekaj desetletji morda značilen bolj za ZDA kot za Evropo – na mednarodnih znanstvenih konferencah smo v tistem času praviloma srečevali udeležence iz ZDA (ne pa tudi iz Evrope), ki so navdušeno pripovedovali o lastnih uvidih, do katerih so drugi prišli že pred desetletji ali celo stoletji. Sami tega niso vedeli, ker je v ZDA že takrat prevladovalo načelo, da je treba brati le aktualne tekste, kar pomeni – ne starejše od dvajset let (eden najboljših načinov za ureditev lastne knjižnice je bil, da si, ko je tvoja univerzitetna knjižnica naredila odpis »zastarelih« virov, torej knjig, ki so bile starejše od dvajset let, te knjige preprosto prenesel v svojo zasebno knjižnico). In ta duh časa se je zdaj uveljavil tudi v Evropi. Na univerzi opazujem kolege, ki prav tako odkrivajo že odkrito. So na to ponosni. In ob tem ne vedo, da demonstrirajo le lastno nevednost. V zahodni kulturi narcisizma, v kateri je vsak posameznik skladno z neoliberalno doktrino unikum, enkratni, avtentičen, svoboden, enkratno in unikatno kreativen in podobno, je občutek zgodovinske povezanosti in zgodovinskih kontinuitet izginil. O tem

je pisal že Christopher Lasch v uvodnih poglavjih svoje *Kulture narcisizma*.<sup>13</sup> Ta duh časa posameznika v zahodnih družbah trga iz časovno prostorskih, in zato tudi zgodovinskih umeščenosti in mu ustvarja iluzijo, da ni z nikomer in ničemer opredeljen. In/ali določen. Da je povsem in v celoti unikat. Svoboden. In sam svoj. V takšnih družbah in kulturah je posameznikom seveda praviloma izjemno težko uvideti in razumeti lastno socialnost, enako kot tudi lastno socialno in zgodovinsko umeščenost, naddoločenost in določenost. Danes, v času koronavirusa, lahko opazujemo zanimiv pojav, ko posamezniki, kadar naletijo na dokaze o lastni prostorski, družbeni in zgodovinski umeščenosti, to berejo kot omejevanje svoje svobode. Čemur se zoperstavijo. Praviloma z izgradnjo grandioznih iluzij o svoji zgodovinski, prostorski in družbeni nedoločenosti.

In čeprav omenjenih dejstev na tem mestu ne moremo podrobneje analizirati, naj opozorim, da predstavljajo zanimivo evidenco o duhu časa, ki pomembno zaznamuje tudi sodobni beli zahodni feminizem.

Naj ob koncu izpostavim, da ima pričujoče delo skromne in zelo omejene ambicije: skozi ideološke drobce, ki pripadajo sodobnemu belemu zahodnemu feminizmu, skuša predstaviti nekaj evidenc o širši družbeni in zgodovinski vpetosti tistega, kar na Zahodu običajno razumemo kot feminizem, in to zato, da bi se bolje zavedali zgodovinske, družbene, prostorske in kozmološke umeščenosti sodobnega belega zahodnega feminizma ter tako morda bolje razumeli tudi nekatere njegove značilnosti in tudi nekatere njegove blokade, ki jim v praksi ne more ubežati.

Na koncu bi se želela še zahvaliti vsem, ki so na najrazličnejše načine prispevali k nastanku knjige. Najprej gre zahvala Alešu Štegru, ki je vztrajal pri ideji, ki sem jo sicer imela za

13 Prim. Lasch 1979.

zanimivo, a neobvezno. On jo je napravil za obvezno, in to do te mere, da mi je požrla kar precejšen del mojega dopusta. Za vso pomoč in delo se ne morem dovolj zahvaliti Jasmini Polovič. Brez njenega požrtvovalnega, strokovnega in zanesljivega dela, ki ga je vložila v knjigo, knjige sama nikakor ne bi mogla pravočasno pripraviti za izid. Velika zahvala gre tudi urednici Špelci Mrvar. Bila je izjemna urednica. In več kot to. S svojim uvidom v rokopis knjige je bistveno prispevala k njeni izboljšavi, še posebej, ko gre za to, kako tisto, kar je logično in jasno meni kot avtorici in antropologinji, prenesti na bralce, ki seveda niso socialni in kulturni antropologi in se zato z vprašanjem spola, žensk, »ženskega vprašanja« in podobnim ne ukvarjajo iz perspektive, iz katere se s temi vprašanji ukvarjam sama. Kot neantropološki bralec mi je držala zrcalo in opozorila na težave, ki jih sama v besedilu ne bi zaznala. Zahvala ji gre tudi za njeno skrb za jezik in slog, ki sta se, vsaj upam, primerno srečali z mojo skrbjo za vsebino. In hvala seveda tudi Maši, da me je prenašala. Da je prenašala to, da ji nisem utegnila posvečati pozornosti in časa, ko ga je potrebovala in želela. Ker sem pač morala delati na knjigi.

Še to: knjiga je samocenzurirana. To je moje prvo delo sploh, ki je samocenzurirano.

In naj končam z mislijo Crispinove: »Če ne dobimo, kar bi hotele, to še ni zatiranje.«<sup>14</sup>

Molat, avgust 2021

Vesna V. Godina

19 ■

# 1. razmislek

## EVROPOCENTRIZEM: PROBLEM KONCEPTOV

Evropocentrizem je eden večjih problemov velikega dela sodobnega belega zahodnega feminizma in belega zahodnega feminizma nasploh. Zanimivo pa Jessa Crispin evropocentrizma ne uvrsti med »mračne trenutke« feminizma (kamor šteje na primer slepi rasizem in povezovanje feminizma s krščanskimi voditelji v protipornografskih kampanjah).<sup>1</sup> Razlog za to je verjetno tudi v tem, da kljub žolčni kritiki, ki jo namenja sodobnemu belemu zahodnemu feminizmu, in s katero se je mogoče v številnih elementih strinjati, tudi Crispinova v vsem svojem govorjenju in analizi ostaja – evropocentrična.<sup>2</sup>

Evropocentrizem seveda ni nikakršna ekskluzivna značilnost belega zahodnega feminizma. Res je prav nasprotno. Velika večina zahodne znanosti, velika večina zahodnih ved, velika večina zahodnih teorij in tudi praks je evropocentričnih – probleme definirajo, obravnavajo in analizirajo le iz evropskega oziroma, pravilneje, zahodnega zornega kota. Pri opredeljevanju in analizi problemov vključujejo in upoštevajo le evropske in zahodne podatke, razmere in okoliščine. Probleme in rešitve problemov vrednotijo skladno z evropskimi oziroma zahodnimi vrednotnimi sistemi. In evropske oziroma zahodne rešitve in prakse praviloma razumejo kot superiorne vsem drugim.

Tipičen primer tovrstnega znanstveno uveljavljenega evropocentrizma predstavlja na primer tudi zahodna sociologija.

1 Crispin 2020: 16.

2 Prim. isto.



V priznanih učbenikih za sociologijo tako rekoč ne najdemo resnih, poglobljenih podatkov in analiz, ki bi zadevale neevropske družbe. V mednarodno uveljavljenem učbeniku *Sociologija* Michaela Haralambosa in Martina Holborna,<sup>3</sup> ki obsega 966 strani, ni – z izjemo fenomena kast – tako rekoč nobenih analiz neevropskih oziroma nezahodnih družb. Tudi predstavitev kast je izrazito evropocentrična in ne upošteva niti Dumontovih ugotovitev o neustreznosti evropocentričnih analiz kast,<sup>4</sup> ki danes v socialni in kulturni antropologiji veljajo za tako osnovne, da jih na primer Thomas Hylland Eriksen uvršča v svoj učbenik za uvod v socialno in kulturno antropologijo *Majhni kraji, velike teme*.<sup>5</sup>

Haralambos in Holborn poleg kast omenjata tudi Nuere kot primer družbe brez države oziroma »brezdržavne družbe«,<sup>6</sup> pri čemer pa manjka analiza logike njihovega segmentarnega političnega sistema, ki je ključen prispevek Edwarda Evana Evans-Pritcharda k razumevanju delovanja neevropskih političnih sistemov.<sup>7</sup> Pri obravnavi političnih sistemov tudi niso upoštevani podatki in rezultati analiz afriških političnih sistemov, ki so ključni za razumevanje sfere politike v neevropskih družbah,<sup>8</sup> »big-man« političnih sistemov<sup>9</sup> ali na primer ključne ugotovitve Edmunda Leacha o delovanju političnih sistemov v burmanskem visokogorju, predstavljene v klasičnem delu *Politični sistemi v burmanskem visokogorju*.<sup>10</sup> Leach

3 Učbenik imamo pod naslovom *Sociologija. Teme in pogledi* tudi v slovenskem prevodu. Izšel je že leta 1999 v Ljubljani pri Državni založbi Slovenije.

4 Prim. Dumont 1980.

5 Eriksen 2001: 179.

6 Prim. Haralambos, Holborn 1999: 512.

7 Več o Evans-Pritchardovem pomenu za razumevanje afriških političnih sistemov glej: Harris 1979: 537–538; Vincent 1990: 9, 12, 202–203, 226, 253, 260, 262, 264, 306, 323, 339, 379, 424; Kuper 1998: 102–110; Vincent 2002: 29, 31, 34–38, 102–103, 108.

8 Več o afriških političnih sistemih glej: Vincent 1990: 259–264, 265–267, 314, 320–321; 2002: 29, 31, 34–38, 102–103, 108; Kuper 1998: 102–110.

9 Več o »big man« političnih sistemih glej: Sahlins 1963; Sahlins 1999.

10 Leach 1970. Za to delo Harris pravi, da gre »za eno od najbolj učinkovitih kritik strukturalno-funkcionalističnega modela« (Harris 1979: 541). Več

je v učbenik *Sociologija* vključen z relativno nepomembnim delom *Runaway World?*.<sup>11</sup> V Haralambosovem in Holbornovem obravnavanju socialne stratifikacije manjka tudi analiza rangov, ključnega mehanizma socialne stratifikacije neevropskih družb, in to ne le tistih, ki so neindustrijske.<sup>12</sup> Rangi kot ključni mehanizem socialne stratifikacije so značilni na primer tudi za Japonsko, in to tako za Japonsko v času pred industrializacijo kot tudi za Japonsko celotnega 20. stoletja vse do danes.<sup>13</sup> Haralambos in Holborn največ primerov neevropskih družb omenjata na mestu, ko predstavita kategorizacijo neevropskih družb Herberta Spencerja, pri kateri pa gre le za poimensko naštevanje različnih neevropskih družb brez podrobnejših vsebinskih predstavitev.<sup>14</sup>

Haralambosove in Holbornove predstavitve in analize delovanja družb so v vsebinskem smislu analize izključno evropskih oziroma zahodnih družb. Če naj bi bila sociologija obča veda o človeških družbah, je to dejstvo – ob upoštevanju, da zahodne družbe ne predstavljajo niti enega odstotka vseh človeških družb – vsaj nenavadno.

Razlogi za tovrstno sociološko izločanje večine človeških družb iz vede, ki naj bi govorila o splošnih zakonitostih vseh človeških družb, so številni. Prepričanje enega od očetov sodobne sociologije Emila Durkheima, da so družbeni zakoni univerzalni in torej enaki za vse konkretne družbe, kar pomeni, da so v vseh konkretnih družbah isti, je eden od takšnih razlogov.<sup>15</sup> Zato je vseeno, v kateri konkretni družbi jih odkrijemo oziroma proučujemo, saj razlike med konkretnimi

o pomenu tega Leachevega dela glej tudi: Vincent 1990: 270–272; Kuper 1998: 175–184.

11 Prim. Haralambos, Holborn 1999: 332–333.

12 Prim. Mair 1992: 58–60, 72, 173, 185–190, 227.

13 O delovanju rangov kot stratifikacijskem mehanizmu v japonski družbi glej Nakane 1997; 2004.

14 Prim. Haralambos, Holborn 1999: 663.

15 O tem sem podrobneje pisala že v delu *Antropološke teorije* (prim. Godina 1998: 109–139).

družbami teh zakonov ne spreminjajo.<sup>16</sup> V zvezi s to Durkheimovo predpostavko sta zanimivi vsaj dve dejstvi. Prvo zadeva delo samega Durkheima, ki se je iskanja temeljnih univerzalnih zakonov delovanja družb lotil skozi analizo podatkov iz neevropskih družb oziroma konkretnije z uporabo materialov iz Avstralije, kar lepo ilustrirata njegovi deli *Tabu incesta in njegovi izviri*<sup>17</sup> ter *Elementarne oblike religioznega življenja*.<sup>18</sup> Univerzalne zakonitosti družbenega življenja je na materialih iz neevropskih družb prav tako odkrival Marcel Mauss, kar je predstavil v svojem klasičnem delu *Esej o daru*<sup>19</sup> kot tudi v svojih drugih delih.<sup>20</sup> Te njegove analize delovanja družb oziroma njihovih posameznih vidikov so že v 20. stoletju postale klasične.

Je pa vsaj zanimivo, če ne že zelo povedno, da je sociologija Durkheimov napotek o vključevanju neevropskih družb v sociološke analize pozneje opustila in postala značilno evropocentrična, torej orientirana (le) v zahodne kapitalistične družbe 20. stoletja – družbe, ki geografsko in zgodovinsko predstavljajo absolutno manjšino človeških družb in v številnih elementih predstavljajo odmik od mnogo splošnejših značilnosti in zakonitosti delovanja družb. Zakonitosti tržnega delovanja, značilne za sodobne kapitalistične družbe, za absolutno večino človeških družb tako na primer ne veljajo, enako kot tudi ne proces univerzalizacije blagovne forme. Prikazovanje teh procesov kot splošnih družbenih procesov je značilen primer evropocentrizma v razumevanju družb. Po drugi strani pa v sodobno sociologijo ni vključen na primer domačijski produkcijski način, ki predstavlja ključno značilnost agrarnih družb, ki so časovno in geografsko predstavljale

16 Lep primer uporabe tega načela je mogoče najti v delu *Elementarne forme religioznega življenja* (prim. Durkheim 1960).

17 Prim. Durkheim 1992.

18 Prim. Durkheim 1960.

19 Prim. Mauss 1990.

20 Prim. Mauss 1982.

večino človeških družb.<sup>21</sup> Z naštevanji primerov evropocentrizma v sodobni zahodni sociologiji, družboslovju in humanistiki bi lahko nadaljevali še v nedogled.

V tem smislu je treba evropocentrizem feminizma razumeti le kot poseben primer splošno prisotne in samoumevne evropocentrične logike, ki je uveljavljena v zahodnem družboslovju in humanistiki. Ta splošna prisotnost in neproblematiziranje evropocentrizma v zahodnem družboslovju in humanistiki je pomembna tudi za feminizem, saj je večina pomembnih feministk zadnjih sto let zahodnjakinj, ki so bile izobražene znotraj polja zahodnega družboslovja in humanistike. S tako izobrazbo so vase avtomatično vsrkale tudi evropocentrizem, značilen za zahodno razumevanje družb in družbenega. Večina se lastne evropocentrične perspektive ni zavedala oziroma se je ne zaveda niti danes. Prav tako večina belega zahodnega feminizma evropocentrizma ni videla oziroma ga še vedno ne vidi kot problem.

25 ■

Dober primer za to je Simone de Beauvoir. Njeno delo *Drugi spol*,<sup>22</sup> ki velja za biblijo belega zahodnega feminizma, je značilno evropocentrično delo. Po svoji zastavitvi problema, po konceptih, ki jih uporablja, po rešitvah, ki jih vidi in predlaga, ter po vrsti drugih značilnosti Simone de Beauvoir ostaja zaprta v evropski svet, oziroma natančneje: v svet zahodnih belih žensk, praviloma višjega sloja, praviloma intelektualk. Tudi primeri, s katerimi utemeljuje in razvija svoj »opis skupnega ozadja, iz katerega izhaja vsaka posamezna ženska eksistenca«,<sup>23</sup> so izrazito evropocentrični.

To je posebej jasno razvidno v drugi knjigi njenega dela, podnaslovljeni z »Doživeta izkušnja«.<sup>24</sup> Kot pove naslov, v njem analizira zahodno izkušnjo ženskega bivanja od rojstva

21 O domačijskem produkcijskem načinu glej več v Sahlins 1999, tudi Godina 2014.

22 De Beauvoir 2013a; 2013b.

23 De Beauvoir 2013b: 11.

24 De Beauvoir 2013b.

do smrti, kakor jo pozna sama, in ki gre po njenem opisu skozi naslednje faze: otroštvo,<sup>25</sup> dekle,<sup>26</sup> spolna iniciacija,<sup>27</sup> lezbijka,<sup>28</sup> poročena ženska,<sup>29</sup> mati,<sup>30</sup> od zrelosti do starosti.<sup>31</sup> Te faze so seveda faze življenja zahodne ženske. Poveden je tudi naslov desetega poglavja druge knjige »Situacija ženske in njen značaj« – gre torej za eno situacijo in en značaj ženske. Tudi opisi doživete ženske izkušnje so polni dokazov o evropocentrični perspektivi avtorice. Naj za ilustracijo navedem le nekaj od mnogih primerov:

V tem obdobju deklica pogosto razvije psihoze prav zato, ker se počuti nemočna vpricho brezčutne usodnosti, ki jo obsoja na nepredstavljive preizkušnje; v njenih očeh ženskost pomeni bolezen, trpljenje, smrt in ta usoda je kot urok. [...] Znova se zbudi spogledljivost, ki je v letih avtonomnega otroštva pogosto izginila. Preizkuša ličila, pričeske; namesto da bi prsi skrivala, jih gnete, da bi hitreje zrasle, v ogledalih proučuje svoj nasmešek. [...] Erotična transcendenca pri dekletu pomeni, da se mora za to, da bi jemala, spremeniti v plen. Postane objekt; in se dojema kot objekt. [...] Narcizem tako privede do mazohizma: na to povezavo smo naleteli že pri deklici, ki je sanjala o Sinjebradcu, o Grizeldi, o mučeniških svetnicah. [...] Odpor pred izpiralnikom, pred bidéjem je eden od pogostih vzrokov ženske frigidnosti. [...] Pripoznavamo svoje telo, svojo preteklost, svojo sedanjo situacijo: ljubezen pa je zagon k drugemu, k eksistenci, ki je ločena od moje, k nekemu smotru, prihodnosti. [...] Ta kompleksna mešanica navezanosti, zamere, sovraštva, zapovedi, sprijaznenosti,

25 Isto: 15–81.

26 Isto: 81–131.

27 Isto: 131–171.

28 Isto: 171–197.

29 Isto: 197–291.

30 Isto: 291–343.

31 Isto: 399–421.

lenobe, hinavščine, ki se imenuje zakonska ljubezen. [...] Spomnimo se, koliko solz je bilo prelitih ob smrti Rudolfa Valentina. Tako poročene ženske kot dekleta po božje častijo filmske junake. Kadar se predajajo samotnim užitek ali si v moževem objemu poskušajo pomagati s svojimi fantazmami, si pogosto priključijo v spomin njihove podobe. [...] Commenge v svoji študiji omenja, da so petinštirideset deklet med dvanajstim in sedemnajstim letom razdevidili neznanci, ki jih niso nato nikoli več videle; privolile so ravnodušno in niso občutile nobenega ugodja. [...] Žensko, ki je zaradi plodnosti svojega trebuha usklajena z naravo, obenem preplavlja dih, ki oživlja naravo in je duh. In če je nezadovoljena, če se počuti neizpolnjena – tako kot dekleta z vsemi neomejenimi možnostmi v njej – se njena duša izgublja po poteh, ki se razpirajo v neskončnost, k brezmejnemu obzorjem.<sup>32</sup>

27 ■

In še bi lahko navajali.

Ti navedki jasno dokazujejo, kako je analiza Simone de Beauvoir omejena na zgolj zahodno izkušnjo ženske eksistence. Frigidnost zaradi bideja namreč ne more biti življenjska izkušnja žensk, ki bideja ne poznajo. Kar je večina žensk v zgodovini. In večina žensk na našem planetu. Tudi o njihovi izkušnji z razdevičenjem ne more nič povedati izkušnja razdevičenja s popolnim tujcem, saj je večina žensk v preteklosti živela in tudi v sodobnosti še vedno živi v majhnih socialnih svetovih, v katerih se ljudje medsebojno poznajo. Stravmatiziranost deklic v zvezi s prihodnjo izkušnjo eksistence odrasle ženske je kulturno specifična in značilna za zahodne družbe. Že Margaret Mead je v svojem delu *Dozorevanje na Samoi* pokazala, da te izkušnje ne poznajo na primer samoanska dekleta.<sup>33</sup> Tudi sanje o Sinjebradcu, Grizeldi in mučeniških

32 Isto: 69, 90, 91, 104, 150, 276, 366, 378, 444.

33 Prim. Mead 1978. Meadova je težavnost odraščanja deklet, kakršno poznamo v zahodnih družbah, prepoznala kot kulturno specifičen, ne pa univerzalni fenomen. V zvezi z odraščanjem adolescentk v samoanski družbi je tako

svetnicah so izrazito zahodne. Enako izrazito evropocentrično de Beauvoirjeva popisuje razliko med pripoznavanjem in ljubeznijo ter bistvo zakonske zveze. In tako dalje. Celotna logika, analiza in rezultati analize v *Drugem spolu* pričajo o tem, da de Beauvoirova ni bila zmožna preseči svoje omejenosti na zgolj evropsko izkušnjo ženskega bivanja.

Isto velja tudi za druga znana dela belega zahodnega feminizma, na primer za deli *Zakaj nisem feministka*<sup>34</sup> Jesse Crispin in *Ženske in oblast* Mary Beard.<sup>35</sup> Crispinova, ki sicer omenja, kako so črnske feministke razdelale drugačna razumevanja feminizma,<sup>36</sup> teh razumevanj niti ne predstavi niti jih ne primerja z razumevanji belega zahodnega feminizma. To, da v svoji knjigi zgolj omeni nebeli feminizem, kaže na to, da ji razlike med belim in nebelim feminizmom ter evropocentričnost belega feminizma ne predstavljajo pomembnih razlogov za to, da noče biti feministka.<sup>37</sup> Ob tem se sama očitno – enako kot velika večina belega zahodnega feminizma, zahodnih družbenih ved in humanistike – ne zaveda, da sodobne evropske oziroma zahodne družbe, gledano geografsko in zgodovinsko, ne predstavljajo večine vseh človeških družb v zgodovini in sedanjem času.

Evropocentričnost feminizma se udejanja v številnih praksah in pristopih, značilnih za zahodni feminizem. Omenimo le nekatere.

Izrazito evropocentrično je področje konceptov, ki se uporabljajo pri analizi problemov, povezanih s položajem žensk v družbi. Feminizem, tako kot zahodno družboslovje in hu-

zapisala, »da obdobje zgodnje mladosti ni nujno obdobje napetosti in šokov, za kakršno ga je naredila zahodna družba; da je odraščanje lahko bolj svobodno, lažje in manj zapleteno; a da ima ta odsotnost zapletenosti, ki sem jo našla na Samoi, tudi svojo ceno – manj ostrine, manj individualnosti, manj angažiranosti v življenju« (isto: 11).

34 Crispin 2020.

35 Beard 2019.

36 Crispin 2020: 16.

37 Prim. isto: 13–25.

manistika nasploh, je v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja udomačil diadno razumevanje spola, ki je po eni strani biološki spol (*sex*) in po drugi strani socialno-kulturni spol (*gender*).<sup>38</sup> Pri tem se biološki spol (*sex*) »nanaša na anatomske in fiziološke attribute«,<sup>39</sup> medtem ko se socialno-kulturni spol (*gender*) »nanaša na naučene kulturne in psihološke attribute«<sup>40</sup> oziroma je »kulturni konstrukt, ki sestoji iz množice razločljivih karakteristik, ki se povezujejo z vsakim biološkim spolom«. <sup>41</sup> Socialno-kulturni spol se torej »nanaša na tista kulturno pripisana vedenja in pomene, kot so na primer spolne vloge, ki so pridodani k razliki, ki jo vse družbe delajo med moškimi in ženskami. Večina znanstvenikov ima za aksiom dejstvo, da je vedenje, značilno za socialno-kulturni spol, oblikovano z zgodovinskimi silami in zato nima nič opraviti z biologijo (Ortner in Whitehead 1981; Rosaldo in Lamphere 1974; Sacks 1979; Sanday 1981a)«. <sup>42</sup> Obstajajo seveda tudi kompleksnejše in bolj poglobljene opredelitve socialno-kulturnega spola, kot je na primer opredelitev Marilyn

38 Pred tem termin *gender* v smislu socialno-kulturnega spola ni bil v rabi. Uporabljal se je le kot slovnični pojem, na primer v smislu spola samostalnika (prim. Starthern 1990: 43). *Gender* striktno prevajam kot socialno-kulturni spol, kadar pa je v angleških izvirnikih uporabljena množina, tudi sama uporabljam množino (torej socialno-kulturni spoli), in ne dvojine (socialno-kulturna spola). Razlog za to je teoretski: kot je izpostavila Anna Meigs (prim. Meigs 1990: 102), je uporaba termina socialno-kulturni spol na Zahodu povezana s tremi predpostavkami. Prvič, obstajata dva jasno ločena in jasno razločljiva spola, moški in ženski. Drugič, status socialno-kulturnega spola je jasen in singularen. Tretjič, vsaka družba ima le en model socialno-kulturnih spolov. Meigsova na primeru ljudstva Hua iz Nove Gvineje pokaže, kako v družbi (lahko) istočasno obstaja več različnih modelov socialno-kulturnega spola, v konkretnem primeru trije: ko gre za ženski socialno-kulturni spol, je po prvem modelu ta spol razumljen kot moškim nevaren in inferiorni socialno-kulturni spol; po drugem je ravno nasprotno razumljen kot moškemu superioren socialno-kulturni spol; po tretjem pa gre za egalitarni model razumevanja pomena in moči ženskega in moškega socialno-kulturnega spola (isto: 102–103). Ta situacija seveda ni značilna le za novogvinejsko huaško družbo.

39 Harris, Johnson 2003: 220.

40 Isto.

41 Bates, Fratkin 2003: 467.

42 Barfield 1999: 217. Na tem mestu je treba dodati, da ne obstajata le dva biološka spola, temveč jih je pet: hermafroditi, moški psevdohermafroditi, ženski psevdohermafroditi, ženske in moški (prim. Fausto-Sterling 1993: 24).



Strathern, ki s socialno-kulturnim spolom misli na vse tiste kategorizacije ljudi, artefaktov, dogodkov, sekvenc in vsega drugega, ki izhajajo iz spolne prispodobe na način, da razločevanja moških in ženskih karakteristik, ko gre za artefakte, dogodke, sekvence, ljudi itd., proizvajajo predstave ter vplivajo na ideje konkretnih ljudi o svetu in socialnih odnosih.<sup>43</sup> S tem v zvezi Strathernova govori o »gender symbolism«,<sup>44</sup> torej o Simbolnem, povezanim s socialno-kulturnimi spoli.

Za očeta diade *sex – gender* velja ameriški psihoanalitik Robert Stoller, ki je razlikovanje uvedel leta 1968 v svoji knjigi *Sex and Gender*,<sup>45</sup> koncept socialno-kulturnega spola pa se je uveljavil v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja.<sup>46</sup> Terminološko to drži, a prva, ki je biološki spol ločevala od socialno-kulturnega ter vpeljala logiko ločevanja tistega, kar je pri spolu dano biološko, od tistega, kar je dano socialno-kulturno, je bila Margaret Mead več kot tri desetletja pred Stollerjem. Ko je v svojem delu *Spol in temperament v treh primitivnih družbah*,<sup>47</sup> v katerega predgovoru je leta 1950 zapisala, da gre za njeno najslabše razumljeno delo,<sup>48</sup> analizirala, kaj pomeni biti moški in kaj ženska pri Arapeših, Mundugumorih in Čambulih, je ugotovila, da je treba ločevati moški

43 Strathern 1990: ix.

44 Isto. »Gender symbolism« je težko ustrezno prevesti. Najbolj ustrezen prevod se zdi socialno-kulturno ospoljen simbolizem, s čimer se misli ne le na to, da je socialno-kulturni spol vedno del Simbolnega, ampak tudi na fenomen, da v različnih simbolnih sistemih, torej tudi v različnih kulturah, socialno-kulturni spol različno vpliva na proces simbolizacije in različne elemente Simbolnega. V določeni kulturi so lahko določeni vidiki Simbolnega socialno-kulturno ospoljeni (oz. genderizirani oz. dženderizirani), v drugih kulturah pa to niso. Kateri vidiki Simbolnega oziroma kulture se povezujejo s socialno-kulturnim spolom, torej medkulturno variira. O tem bomo podrobneje še pisali. Strathernova izpostavlja, da je prav za Melanezijo značilno, da večinski del konceptualizacij o družbenem življenju, ki jih prakticirajo ljudje, spada v »gender symbolism« (isto: prim. tudi Strathern 1980; 1981; 1984a; 1984b). S tem dejstvom je povezan tudi naslov njene knjige *The Gender of the Gift* (prim. Starthern 1990). Primerjaj tudi Yamaji 1994.

45 Prim. Stoller 1968.

46 Prim. Moore 1999: 153.

47 Prim. Mead 1968.

48 Isto: 13.

in ženski telesni ustroj od tega, kaj pomeni biti moški in biti ženska v arapeški, mundugumorski in čambulski družbi. V čambulski družbi se tako po njenih ugotovitvah od žensk in moških pričakujejo lastnosti in vedenja, ki so obratna od tistih, ki se od moških in žensk pričakujejo na Zahodu,<sup>49</sup> pri Arapeših so tako moški kot ženske kazali lastnosti in vedenja, ki so na Zahodu razumljena kot ženska,<sup>50</sup> pri Mundugumorihi pa so tako moški kot ženske kazali lastnosti in vedenja, ki so bili na Zahodu pričakovani od moških.<sup>51</sup>

Kot je znano, sem v želji, da bi osvetlila razlike med spoloma, našla tri plemena na zelo prikladni razdalji okoli 160 km. V enem tako moški kot ženske delujejo na način, ki bi ga mi pričakovali od žensk – blago, starševsko, sodelovalno; v drugem vsi delujejo tako, kot bi mi pričakovali, da delujejo moški – odločno in iniciativno; v tretjem pa moški delujejo skladno z našimi stereotipi ženskega obnašanja – so nežni, nosijo kodre in nakupujejo, medtem ko obrazec, veljaven za ženske, predpisuje, da so energične, da vodijo in da se ne lišpajo. To pa je po mnenju številnih bralcev preveč. Je prelepo. Kot da sem našla natančno to, kar sem iskala.<sup>52</sup>

31 ■

Iz podatkov, zbranih na terenu, tako jasno izhaja, da telesni ustroji oziroma dejstvo, da ima konkretni človek moški ali ženski biološki ustroj, moško ali žensko telo oziroma po Stollerju moški ali ženski biološki spol (*sex*), nikakor ne določa niti lastnosti niti vedenja določene osebe:

Podatki nas navajajo k ugotovitvi, da so mnoge, če ne že vse značilnosti osebnosti, ki smo jih poimenovali za moške oziroma ženske, enako nefiksno vezane na spol, kot so to oblačenje, manire in način česanja, ki jih v

49 Isto: 247–285.

50 Prim. isto: 33–181.

51 Isto: 181–247.

52 Isto: 13–14.

določenih razdobjih določena družba namenja enemu ali drugemu spolu.<sup>53</sup>

■ 32 Za označevanje tega formativnega vpliva socialno-kulturnega okolja na vedenje in lastnosti moških in žensk pri Arapeših, Mundugumorih in Čambulih Meadova ni uporabljala posebnega koncepta, ki bi ga lahko imeli za sinonim koncepta *gender*: govorila je le o »spolu v smislu biološko danih spolnih razlik in o temperamentu v smislu prirojenih individualnih lastnosti«,<sup>54</sup> pri čemer je preverjala pomen teh bioloških dejavnikov za lastnosti in vedenja, ki jih odrasli moški in ženske v določeni družbi prakticirajo. V resnici je torej, če povemo drugače, skušala najti odgovor na vprašanje, koliko so moški in ženske biološko določeni.<sup>55</sup> In njen odgovor je naslednji:

Ko proučujemo obnašanje tipičnega moškega ali ženske pri Arapeših v primerjavi s tipičnim moškim ali žensko pri Mundugumorih, prevladujejo podatki, ki govorijo pretežno v korist pomena in moči družbene pogojenosti. Drugače ne moremo pojasniti skorajda popolne enotnosti, s katero se arapeški otroci razvijejo v zadovoljne, pasivne in vase gotove osebnosti, medtem ko se mundugumorski otroci enako značilno razvijejo v silovite, agresivne in negotove osebnosti. Oblikovanje teh nasprotnih tipov je mogoče pripisati zgolj vplivu celotne, integralne kulture na otroka v razvoju. Ne obstaja nikakršna druga možnost pojasnitve glede na raso, prehrano ali selekcijo, ki bi jo bilo mogoče k temu dodati. Prisiljeni smo zaključiti, da je človekova narava tako rekoč neverjetno prilagodljiva, da zelo dosledno in izključujoče reagira na nasprotne kulturne pogoje. Razlike

53 Isto: 286.

54 Isto: 14.

55 Gre v bistvu za isto raziskovalno logiko, ki je vodila že tudi njeno raziskovanje na Samoi, ko je skušala odgovoriti na vprašanje, koliko in ali je adolescenca biološko določena (prim. Mead 1978).

med pripadniki, ki so pripadniki različnih kultur, kot tudi razlike med pripadniki iste kulture gre tako rekoč v celoti pripisati razlikam v pogojevanju, posebej v zgodnjem otroštvu, in način te pogojenosti je kulturno določen. Standardizirane razlike v osebnostih posameznih spolov spadajo v to skupino, to so kulturne tvorbe, in vsaka generacija, tako moška kot ženska, se vzgaja tako, da se jim prilagodi.<sup>56</sup>

Ob navedenem je treba upoštevati tudi pripombo, ki jo je zapisala leta 1950, in sicer:

Ugotovila sem, da vse dokler ne bomo zelo temeljito razumeli, kako določena družba oblikuje svoje moške in ženske skladno z idealom obnašanja, ki je prirojen zgolj maloštevilnim, ali kako se omeji na le en ideal obnašanja, ki ga druga kultura uspešno omejuje le na nasprotni spol, ne bomo mogli dovolj inteligentno govoriti o spolnih razlikah.<sup>57</sup>

33 ■

S tem razumevanjem je, ne glede na kasnejše kritike Meadove,<sup>58</sup> v bolj ali manj vseh ključnih točkah opredeljen

56 Isto: 286–287. Predpostavko o tako rekoč neverjetni prilagodljivosti človekove narave je Meadova delila z Ruth Benedict, ki o tem govori v svojem delu *Vzorci kulture* (prim. Benedict 2008). Najverjetneje jo je od nje tudi prevzela, saj je bila Benedictova tako njena prijateljica kot tudi Boasova asistentka. Pri njima je Meadova antropologijo tudi študirala. Več o osebnih odnosih z Benedictovo glej: Gacs, Khan, McIntyre, Weinberg 1989: 3; Mead 1973; Mead 1995.

57 Mead 1968: 13.

58 Znana je predvsem Freemanova kritika Meadove in njenega dela *Dozorevanje na Samoi* (prim. Freeman 1996). Freeman je Meadovi očital številne pomanjkljivosti, med drugim tudi zanikanje pomena bioloških dejavnikov in kulturni determinizem. Vendar je ob branju *Spola in temperamenta v treh primitivnih družbah* jasno, da Meadova ni zanikala pomena bioloških dejavnikov, ampak je le preverjala, koliko biološki dejavniki dejansko določajo značilnosti posameznikov, ki so na Zahodu razumljene kot biološko določeni (adolescenca, spolne razlike). To je počela tako, da je značilnosti, ki so na Zahodu (bile) razumljene kot biološko dane, proučevala v neevropskih družbah. Predpostavka njenega proučevanja je bila, da če so določene značilnosti dane biološko, jih bo mogoče najti tudi v nezahodnih družbah. In ker krize adolescence ter moških in ženskih značilnosti in delovanj, ki so na Zahodu (bili) razumljeni kot biološko dani, ni našla v družbah, kjer je opravljala svoje terensko delo, je sklenila, da so rezultat socialno-kulturnega okolja. Tudi tu gre za logiko, ki je vse do danes široko udomačena v zahodnem družboslovju in humanistiki.

program proučevanja družbeno in kulturno proizvedenih skupinskih in individualnih značilnosti vse do danes. To seveda velja tudi za individualne in skupinske razlike, ko gre za socialno-kulturni spol (*gender*).

V zvezi z diado *sex – gender* je debata o tem, kaj spada v katero od omenjenih kategorij, še vedno odprta. Avtomatično enačenje telesa z biološkim spolom, ki je splošno uveljavljeno tako v zahodnem družboslovju in humanistiki kot tudi v zahodnem feminizmu, namreč spregleda dejstvo, da je tudi telo že socialni, kulturni in zgodovinski konstrukt. Proučevanja medsebojnega vplivanja genov in okolja v zadnjih nekaj desetletjih kažejo celo, da je treba kot zgodovinski, torej socialni in kulturni konstrukt razumeti tudi gene, kar pomeni, da je postalo lociranje biološkega spola, če upoštevamo znanstvena dejstva, skorajda brezupno početje.<sup>59</sup>

▪ 34

Morda najbolj ključna pozaba v zvezi z uporabo konceptov *sex in gender* se kaže v dejstvu, da je par v zahodnem družboslovju in humanistiki vezan na prevladujoč diadni model razumevanja človeka kot biološkega in nebiološkega (torej socialnega in kulturnega) bitja. Splošno je šlo v izgubo zavedanje, da gre le za enega od možnih načinov razumevanja človeka. Poleg diadnega modela razumevanja človeka poznamo na Zahodu tudi deterministične modele (najbolj znana sta biološki in socialno-kulturni determinizem),<sup>60</sup> triadne modele (na primer Maussov model razumevanja človeka, ki poleg biološkega in socialnega pozna še psihološki del oziro-

59 Naravoslovci so namreč ugotovili, da v okolje spadajo dejavniki, ki se jih še pred nekaj desetletji ni poznalo kot dejavnikov okolja, kar pomembno spreminja tudi razumevanje odnosa med geni in okoljem. V Blackman, Benane, House 1993; Pool 1995; Baylin 1997; Pert 1997; Hallett 2000; Sivitz 2000; Baltimore 2001; Rumbles 2001; Surani 2001; Goodman, Blank 2002; Libof 2004; Pray 2004; Silverman 2004.

60 Med biološke determinizme štejemo tako tudi socialni darvinizem, rasiistične teorije kot tudi v drugi polovici 20. stoletja popularno sociobiologijo (prim. Wilson 1975), v okvir kulturnega determinizma pa se pogosto uvršča že omenjeno razumevanje spola pri Margaret Mead ter pozicijo Ruth Benedict (prim. Gasc, Khan, McIntyre, Weinberg 1989: 5).