

Bonnamy, P. Skola domu mojemu
(str. 7-33)

PREAMBULA

Zagotovo se ne bi nikoli spoprijel s tako težko temo, če me k temu ne bi gnala vsa logika mojega raziskovanja. Vselej sem se čudil temu, kar bi lahko poimenovali *paradoks dokse* – dejstvu, da je svetovni red *grosso modo* spoštovan, takšen kot je, s svojimi enosmernimi ulicami in prepovedanimi smermi, v dobesednih in prenesenih pomenih, s svojimi dolžnostmi in sankcijami; da ni še več prestopkov ali subverzij, hudodelstev in »norosti« (pomislimo samo na neverjetni sporazum med tisoči dispozicij – ali volj – vsebovanih v petih minutah avtomobilskega prometa na Place de la Bastille ali Place de la Concorde). Prav tako, in to je še bolj presenetljivo, se ne morem nehati čuditi temu, da se vzpostavljeni red s svojimi odnosi dominacije, s svojimi pravicami in zapostavljanjem, s svojimi privilegiji in krivicami pravzaprav ohranja tako zlahka, če pustimo ob strani nekatere zgodovinske pripetljaje, in da se tudi najneznosnejše bivanjske okoliščine tako pogosto lahko zdijo sprejemljive in celo naravne. In vedno sem tudi v moški dominaciji in v tem, kako se vsiljuje in prenaša, videl vzoren primer tega paradoksnega podrejanja, katerega učinke imenujem simbolno nasilje, mehko, neobčuteno

Ker ne morem jasno vedeti, ali bi bile poimenske zahvale posrečene ali ponesrečene za osebe, ki bi jim jih rad namenil, se bom zadovoljil s tem, da izrazim globoko hvaležnost tistim, predvsem ženskam med njimi, ki so mi prispevali pričevanja, dokumente, znanstvene reference, ideje in upanje, da bo to delo, posebej po svojih učinkih, vredno vsega zaupanja in pozornosti, ki so mu ga one in oni podelili.

nasilje, nevidno celo njegovim žrtvam, nasilje, ki se pravzaprav dogaja po čisto simbolnih poteh sporazumevanja in zavedanja ali, natančneje, nezavedanja, spoznavanja ali celo čustvovanja. Tako to izjemno običajno družbeno razmerje ponuja posebno priložnost za dojetje logike dominacije, ki se udejanja v imenu simbolnega načela, znanega in priznanega tako pri dominantnih kot pri podrejenih, priložnost za razumevanje jezika (ali izgovarjave), življenjskega sloga (ali načina mišljenja, govorjenja ali delovanja) in, bolj na splošno, za dojetje razločevalne lastnosti, emblema ali stigme, med katerimi je simbolno najučinkovitejša tista popolnoma arbitrarna in nenapovedljiva telesna lastnost, barva kože.

Dobro vidimo, kako gre pri teh stvareh predvsem za to, da povrnemo *doksi* njen paradoksní značaj, hkrati z demontažo procesov, ki so odgovorni za transformacijo zgodovine v naravo, kulturnih arbitarnosti v *naravno*. Da bi to storili, bi kazalo na naš lastni univerzum in naše lastno videnje sveta pogledati z gledišča antropologa, ki temu načelu razlikovanja med moškim in ženskim, kot ga (ne) prepoznavamo, zmore vrniti arbitrarni, kontingentni značaj in hkrati tudi njegovo socio-logično nujnost. Ni naključje, da se Virginia Woolf, ker hoče pustiti odprto to, kar sijajno imenuje »hipnotična moč dominacije«, oboroži z etnografsko analogijo in genetično povezuje segregacijo žensk z obredi arhaične družbe: »Na to družbo, ki je tako prijazna z vami in tako kruta z nami, nujno gledamo kakor na slabo prilegajočo se obliko, ki izkrivlja resnico, pridi razum, hromi voljo. Ne moremo drugače, kakor da gledamo na družbo kot na zaroto proti intimnemu bratu, ki ga marsikatera izmed nas upravičeno spoštuje; ta zarota ga napihuje v pošastnega samca, ki glasno govori, ima trdo pest, otročje trmasto s kredo zaznamuje ozemlje, v katerega skrivnostne meje so trdno, ločeno, umetno zaprta človeška bitja; tam ta moški, odet v škrlat in zlato kakor divjak ozaljšán s perjem, opravlja svoje skrivnostne obrede in se veseli dvomljivih užitkov, ki jih prinašata moč in

gospostvo, medtem ko smo me, 'njegove' ženske, zaklenjene v domačo hišo in izključene iz številnih združb, ki sestavljajo njegovo družbo.«¹ »Skrivnostne meje«, »skrivnostni obredi«: ta govorica – namreč govorica magične preobrazbe in simbolne premene, ki ju proizvede obredna posvetitev, načelo novega rojstva – nas opogumlja pri usmerjanju raziskave k pristopu, s katerim bi lahko zaobjeli ravno simbolno razsežnost moške dominacije.

Od materialistične analize ekonomije simbolnih dobrin bi morali torej terjati sredstva za izogibanje razdiralni alternativi med »materialnim« in »duhovnim« ali »idejnim« (ki se danes nenehno ponavlja z opozicijo med tako imenovanimi »materialističnimi« razpravami, ki nesorazmerje med spoloma pojasnjujejo s produkcijskimi razmerami, in med tako imenovanimi »simbolnimi« razpravami, pogosto pomembnimi, vendar parcialnimi). Toda dejstvo je, da bi samo zelo posebna raba etnologije lahko omogočila uresničitev projekta, ki ga predlaga Virginia Woolf, projekta znanstvene objektivacije skrivnostnega delovanja, katerega produkt je delitev med spoloma, kakršno poznamo. Ali z drugimi besedami: ta raba bi omogočila obravnavo objektivne analize družbe, vseskozi organizirane po androcentričnem načelu (kabilska tradicija), kot objektivno arheologijo našega nezavednega, se pravi kot orodja resnične socioanalize.²

Ta ovinek prek eksotične tradicije je nepogrešljiv, če hočemo razbiti razmerje varljive domačnosti, ki nas združuje v naši lastni

1 Virginia Woolf, *Trois guinéés*, prev. V. Forrester (Pariz: Éd. des Femmes, 1977), 200. (Slov. prev. Alvine Žuraj: *Trigvineje* [Ljubljana: Založba /*cf., 2001], 139.)

2 Samo zato, da bi potrdil, da moja pričujoča tema ni posledica kake nedavne spreobrnitve, opozarjam na strani že stare knjige, v kateri sem vztrajal pri dejstvu, da etnologija, kadar se nanaša na spolno delitev sveta, lahko »postane posebno vplivna oblika socioanalize« (Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique* [Pariz: Éditions de Minuit, 1980], 246–47 [slov. prev.: *Praktični čut*, 11. zv. (Ljubljana: Studia humanitatis, 2002), 8–9]).

tradiciji. Biološki videzi in zelo realni učinki, ki jih je v telesih in v možganih proizvedlo dolgo kolektivno delo socializacije biološkega in biologizacije družbenega, se povezujejo, da bi prekucnili razmerje med vzroki in učinki in da bi se naturalizirana družbena konstrukcija »spoli« kot spolno označeni habitus) prikazala kot naravni temelj arbitrarne delitve, ki je v temelju tako realnosti kakor reprezentacije realnosti in se včasih vsiljuje tudi samemu raziskovanju.³

Toda, ali te kvazianalitične rabe etnografije, ki denaturalizirajo, s tem ko historizirajo to, kar se kaže kot najbolj naravno v družbenem redu, delitev med spoloma, ne tvegajo, da bodo samo poudarile konstante in invariante, ki so v sami osnovi njihovega socioanalitskega učinka, in ali ne tvegajo ovekovečenja, ko pritrjujejo konservativni predstavi o razmerju med spoloma, prav tisti, ki je zgoščena v mitu »večne ženskosti«? Tu se je treba spopasti z novim paradoksom, prikladnim za to, da nas primora k popolni revoluciji načina pristopanja k temu, kar smo želeli preučevati kot zvrst »zgodovine žensk«. Ali nas invariante, ki se onkraj vseh vidnih sprememb ženskega položaja upoštevajo v odnosih dominacije med spoloma, ne

3 Tako psihologi neredko prevzamejo vsakdanji pogled na spola kot radikalno ločeni celoti brez presekov in spregledajo stopnjo prekrivanja med razporeditvami moških in ženskih dosežkov ter razlike (po velikosti) med razlikami, ugotovljenimi na raznih področjih (od spolne anatomije do inteligence). Ali pa se, kar je še hujše, pri konstrukciji in opisovanju njihovega objekta večkrat pustijo voditi načelom in nazorom delitve, ki so vpisani v vsakdanjo govorico; bodisi da se trudijo meriti te razlike, vsebovane v govorici – kot dejstvo, da naj bi bili moški bolj »agresivni« in ženske bolj »plašne« – bodisi da rabijo vsakdanji besednjak, torej grobe vrednostne sodbe, za opis teh razlik. Glej na primer, med drugimi, Julia Ann Sherman, *Sex-Related Cognitive Differences: An Essay on Theory and Evidence* (Springfield, IL: Thomas, 1978); Mary Brown Parlee, »Psychology: Review Essay«, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, 1975, 119–38 – zlasti na temo balance mentalnih in vedenjskih razlik med spoloma, ki sta jih postavila J. E. Garai in A. Scheinfeld leta 1968; Mary Brown Parlee, »The Premenstrual Syndrome«, *Psychological Bulletin* 80, 1973, 454–56.

obvezujejo, da kot prednostni objekt vzamemo mehanizme in zgodovinske ustanove, ki v zgodovini niso prenehale trgati teh invariant iz zgodovine?

Ta revolucija v spoznavanju ne bo brez posledic v praksi, še posebej v koncepciji strategij, namenjenih spreminjanju sedanjega stanja materialnih in simbolnih razmerij moči med spoloma. Če je res, da se načelo perpetuiranja tega odnosa dominacije resnično ali vsekakor v glavnem ne nahaja na enem izmed očitnejših krajev svojega udejanjanja – se pravi znotraj družinske enote, na katero so nekateri feministični diskurzi osredinili svojo pozornost – pač pa v ustanovah, kot sta šola ali država, torej na krajih, kjer se oblikujejo in vsiljujejo načela dominacije, ki se uresničujejo celo znotraj najbolj zasebnih univerzumov, potem drži, da je brezmejno polje delovanja odprto za feministične boje. Ti so potemtakem poklicani, da zavzamejo izvirno in dobro zagotovljeno mesto v osrčju političnih bojev zoper vse oblike dominacije.

POVEČANA PODOBA

Glede na to, da smo kot moški ali ženske vključeni v objekt, ki se ga trudimo razumeti, smo v obliki nezavednih shem zaznavanja in vrednotenja ponotranjili historične strukture moškega reda. Ko skušamo razumeti moško dominacijo, torej tvegamo, da bi se zatekli v načine mišljenja, ki so sami proizvod dominacije. Ne moremo upati, da bi izstopili iz tega kroga, razen če najdemo praktično strategijo za objektivacijo subjekta znanstvene objektivacije. Ta strategija bo tukaj taka, da bomo transcendentalno razmišljanje, ki stremlji k preiskavi »kategorij razumevanja«, ali če se izrazimo po Durkheimovo, »oblik klasifikacije«, s katerimi konstruiramo svet (ki pa so, ker izhajajo iz tega sveta, pravzaprav z njim tako zelo uglasene, da ostajajo nezaznane), spremenili v nekakšen laboratorijski poskus; ta bo obravnaval etnografske analize objektivnih struktur in kognitivnih oblik posebne zgodovinske družbe – hkrati eksotične in bližnje, tuje in domače, namreč družbe Berberov iz Kabilije – kot orodje socioanalize androcentričnega nezavednega, zmožnega poganjati objektivacijo kategorij tega nezavednega.¹

¹ Nedvomno ne bi mogel dojeti analize moškega pogleda, ki jo prinaša roman *K svetilniku* Virginie Woolf (in ki jo bom predstavil v nadaljevanju), če ga ne bi ponovno prebral z očesom, usmerjenim s kabilskim pogledom. (Virginia Woolf, *La Promenade au phare* [To the Lighthouse], prev. M. Lanoire [Pariz: Stock, 1929], 24.) (Slov. prev: *K svetilniku*, prev. Rapa Šuklje [Ljubljana: Cankarjeva založba], 1988.)

Hribovski kmetje v Kabiliji so kljub osvajanjem in spreobračanjem ter prav gotovo tudi s svojimi odzivi nanje ubranili strukture, ki, zavarovane predvsem s praktično vzajemno usklajenostjo obnašanj in diskurzov, deloma iztrganih iz časa z obredno stereotipizacijo, predstavljajo vzorec »falonarcističnega« poglobla in androcentrične kozmologije, ki sta skupna vsem sredozemskim družbam. Te so namreč preživele vse do danes, čeprav zgolj deloma, nekako tako, kot da bi se razpršile po naših kognitivnih in družbenih strukturah. Izbira posebnega primera Kabilije je po eni strani utemeljena, če vemo, da kulturna tradicija, ki se je tam obdržala, pomeni paradigmatično udejanjenje sredozemske tradicije (o tem se lahko prepričamo, če pogledamo etnološke raziskave, posvečene vprašanju časti in sramu v različnih sredozemskih družbah v Grčiji, Italiji, Španiji, Egiptu, Turčiji, Kabiliji itn.);² in na drugi strani s tem, da je ves evropski kulturni prostor nedvomno udeležen v tej tradiciji, kar potrjujejo primerjave obredov, ki so jih opazovali v Kabiliji, s tistimi, ki jih je zbral Arnold Van Gennep v Franciji z začetka 20. stoletja.³ Nedvomno bi se lahko oprli tudi na tradicijo stare Grčije, iz katere je psihoanaliza črpala bistvo svojih interpretativnih shem po zaslugi nešteti raziskav zgodovinske etnografije, ki so ji bile posvečene. Toda nič ne more nadomestiti neposrednega preučevanja sistema, ki še deluje in je sorazmerno zavarovan z napol učenimi reinterpretacijami (zaradi odsotnosti zapisane tradicije). Pravzaprav, kot sem že nakazal drugje,⁴ analiza korpusa, kot je grški, katerega proizvodnja se

2 Prim. Jean G. Péristiany, ur., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), in tudi Julian A. Pitt-Rivers in dr., *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean* (Pariz; Haag: Mouton, 1963).

3 Prim. Arnold van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, 3 zv. (Pariz: Picard, 1937–1958).

4 Prim. Pierre Bourdieu, »Lecture, lecteurs, lettrés, littérature,« v *Choses dites* (Pariz: Éditions de Minuit, 1987), 132–43.

razteza čez več stoletij, tvega umetno *sinhronizacijo* zaporednih in različnih stanj sistema in predvsem to, da bo dodelila isti epistemološki status besedilom, ki so staro mitično-obredno vsebino bolj ali manj temeljito predelala. Tako interpret, ki si prizadeva, da bi ravnal kot etnograf, tvega, da bo kot »naivne« informatorje obravnaval avtorje, ki tudi sami že delujejo kot (kvazi)etnografi in ki omenjajo mitologije, celo na videz najstarejše, kot so Homerjeve ali Heziodove, dejansko pa so te mitologije učenjaški miti, ki vključujejo opustitve, popačenja in reinterpretacije (in kaj naj rečemo, kadar se kdo, tako kot Michel Foucault v drugem delu svoje *Zgodovine seksualnosti*, odloči za raziskavo o spolnosti in subjektu pri Platonu, ne da bi upošteval avtorje, kot so Homer, Heziod, Ajshil, Sofokles, Herodot ali Aristofan, da o avtorjih, kot so predsokratski filozofi, pri katerih se stari sredozemski temelj jasneje razodeva, niti ne govorimo?). Isto dvoumnost odkrijemo v vseh delih z znanstvenimi pretenzijami (zlasti v medicinskih), v katerih ne moremo razločiti tistega, kar je izposojeno od avtoritet (kakršna je Aristotelova, ki je v bistvenih točkah staro sredozemsko mitologijo sprevrnil v učenjaški mit), od tistega, kar je na novo iznajdeno, izhaja iz struktur nezavednega in je odobreno ter potrjeno z jamstvom izposojene vednosti.

DRUŽBENA KONSTRUKCIJA TELES

V univerzumu, v katerem, tako kot v kabilski družbi, spolni red sam ni vzpostavljen in v katerem so spolne razlike potopljene v celoti opozicij, ki organizirajo ves kozmos, so spolne lastnosti in dejanja preobremenjena z antropološkimi in kozmološkimi determinacijami. Torej se obsodimo na to, da ne bomo dojeli globokega pomena, če jih mislimo v kategorijah spolnega na sebi. Ustroj same spolnosti (kakršna se izpolni v erotiki) nam je povzročil izgubo smisla spolno zaznamovane kozmologije, ki se ukoreninja v spolni topologiji socializiranega telesa, izgubo

smisla njegovih gibov in premestitev, na katere neposredno vpliva družbeni pomen – gibanje navzgor je, denimo, povezano z moškostjo, z erekcijo ali z zgornjim položajem v spolnem aktu.

Delitev (spolnih in drugih) stvari in dejavnosti v skladu z nasprotjem med moškim in ženskim je arbitrarna, kadar jo vzamemo izolirano, sicer pa prejme objektivno in subjektivno nujnost od svoje uvrstitve v sistem homolognih opozicij med visokim in nizkim, med zgoraj in spodaj, spredaj in zadaj, desno in levo, naravnost in po ovinkih (in zvijačno), med suhim in mokrim, trdim in mehkim, začinjenim in brez okusa, svetlim in temnim, med zunaj (javno) in znotraj (zasebno) itn., kar se pri nekaterih ujema z gibanjem telesa (visoko in nizko, vzpenjati se in spuščati se, zunaj in znotraj, izstopiti in vstopiti). Ker so si te opozicije podobne v različnosti, se dovolj ujemajo za vzajemno podporo v neizčrpni igri praktičnih prenosov ter metafor in se dovolj razlikujejo, da druga drugi dodeljujejo neke vrste semantično gostoto, ki izhaja iz naddoločenosti po harmoničnosti, konotacijah in ujemanju.⁵

Te univerzalno uporabne miselne sheme beležijo kot naravne razlike, vpisane v objektivnost, odmike in razločevalne poteze (denimo telesne), k obstoju katerih prispevajo, medtem ko jih »naturalizirajo«, tako da jih vpisujejo v sistem razlik, prav tako navidez naravnih. Zato se predvidevanja, ki jih ustvarjajo, nenehno potrjujejo v poteku sveta, v vseh zlasti bioloških in kozmičnih ciklih. Mar ni videti, kako se zavesti lahko prikaže družbeno razmerje dominacije, ki je njihovo načelo in ki se s popolnim preobratom med vzroki in posledicami zdi kot raba, med drugim tudi sistema pomenskih odnosov, povsem neodvisnega od razmerij moči. Pri tem je vloga mitično-obrednega sistema enakovredna tisti, ki pripada pravosodnemu polju v diferencirani družbi. V obsegu, v katerem so načela videnj in

⁵ Za podrobno preglednico porazdelitve dejavnosti med spoloma, prim. Bourdieu, *Le Sens pratique*, 358. (Slov. prev.: *Praktični čuti*, 11. zv. 123.)

delitev, ki jih postavlja, objektivno prilagojena predhodnim delitvam, namreč uzakonja obstoječi red, ki mu omogoča znan in priznan uradni obstoj.

Za delitev med spoloma se zdi, da »tako pač stvari stojijo«, kot pravimo včasih, ko govorimo o nečem, kar je tako normalno, naravno, da je že neizogibno. Ta delitev je – v objektivnem stanju – navzoča v stvareh (na primer v hiši, katere vsi deli so »spolno zaznamovani«), v vsem družbenem svetu in sočasno – v utelešenem stanju – v telesu, v habitusu dejavnikov, ki delujejo kot sistemi shem zaznavanja, misli in delovanja. (Povsod tam, kjer enako kakor tu zaradi potrebe komunikacije govorim o kategorijah ali o kognitivnih strukturah, čeprav tvegam, da bo videti, kakor da sem padel v intelektualistično filozofijo, ki jo nenehno kritiziram, bi bilo bolje govoriti o praktičnih shemah ali o dispozicijah; beseda »kategorija« se včasih vsiljuje, ker je zmožna hkratne opredelitve neke družbene enote – kategorije poljedelcev – in kognitivne strukture, poleg tega kaže tudi vez, ki ju združuje.) Ujemanje med objektivnimi in kognitivnimi strukturami, med oblikovanostjo biti in oblikami poznavanja, med potekom sveta in tem, kar se od njega pričakuje, vse to omogoča odnos s svetom, ki ga je Husserl opisal kot »naravno držo« ali kot »doksično izkušnjo« – vendar brez opozarjanja na družbene okoliščine možnosti. Ta izkušnja zapopade družbeni svet in njegove arbitrarne delitve – če začnemo pri družbeno konstruirani delitvi med spoloma – kot naravne in nazorne, in na tej podlagi izraža popolno priznanje njihove legitimnosti. Prav zato, ker misleci zelo različnih filozofskih pripadnosti ne opazijo delovanja globokih mehanizmov, kot so tisti, ki utemeljujejo usklajenost kognitivnih in družbenih struktur in potemtakem doksično izkušnjo družbenega sveta (na primer v naših družbah reprodukcijske logike izobraževalnih sistemov), lahko simbolne (ali družbeno zapovedane) učinke legitimizacije podtaknejo dejavnikom, ki pripadajo redu bolj ali manj zavestne in namerne reprezentacije (»ideologija«, »diskurz« itn.).

Moč moškega reda vidimo v dejstvu, da lahko pogreša utemeljitev.⁶ Androcentrično videnje se namreč vsiljuje kot nevtrarno in nima potrebe po tem, da bi se izrekalo v diskurzu, ki bi ga legitimiral.⁷ Družbeni red deluje kot ogromen simbolni stroj, ki teži k temu, da bi potrdil moško dominacijo, na kateri temelji. To je spolna delitev dela, stroga razporeditev dejavnosti, dodeljenih vsakemu spolu, delitev njunih mest, njunega časa, njunih orodij; to je struktura prostora, v katerem sta si postavljena nasproti zbirališče ali trg, rezerviran za moške, in dom, rezerviran za ženske, ali znotraj doma njegov moški del z ognjiščem in njegov ženski del s hlevom, vodo in rastlinami; to je struktura časa, dneva, poljedelskih letnih časov ali življenjskih ciklov z moškimi trenutki prekinitev in z ženskimi dolgimi obdobji nosečnosti.⁸ Družbeni svet konstruira telo kot spolno zaznamovano resničnost in kot čuvarja načel seksualizirajočega videnja in delitve. Ta utelešeni družbeni program zaznavanja se nanaša na vse stvari sveta, predvsem pa na *telo samo* v njegovi biološki resničnosti,

6 Pogosto smo tako v družbenem zaznavanju kot v jeziku opazili, da se moški spol kaže kot neoznačen, nekako nevtralen, v nasprotju z ženskim, ki je izrecno označen. Dominique Merllié je to lahko potrdila v primeru prepoznavanja »spola« pisanja, katerega ženske poteze so bile edine zaznane kot navzoče ali odsotne. (Prim. Dominique Merllié, »Le sexe de l'écriture: Note sur la perception sociale de la féminité«, *Actes de la recherche en sciences sociales* 83, jun. 1990, 40–51).

7 Zanimivo je na primer, da skorajda ne srečamo mitov, ki bi utemeljevali spolno hierarhijo (razen morebiti mita o izvoru ječmena [prim. Bourdieu, *Le Sens pratique*, 128 (slovenski prevod: *Praktični čut*, 1. zv., 130)] in mita, ki meri na racionalizacijo »normalnega« položaja moškega in ženske v spolnem aktu, o čemer bom poročal kasneje).

8 Treba bi bilo opozoriti na celo analizo mitsko-obrednega sistema (npr. o strukturi notranjosti doma: prim. Bourdieu, *Le Sens pratique*, 441–61; o organizaciji dneva: 415–21; o organizaciji kmečkega leta: 361–409 [slovenski prevod: *Praktični čut*, 1. zv., 209–230; 182–88; 102–131]). Ker lahko tukaj predstavim le minimum najnujnejšega za konstrukcijo modela, moram povabiti bralca, ki želi, da se etnografski »analizator« do konca razvije, da prebere *Praktični čut* ali vsaj tukaj reproducirano sinoptično shemo.

ta program ustvarja razliko med biološkima spoloma v skladu z načeli mitskega videnja sveta, ukoreninjenega v arbitrarnem odnosu dominacije moških nad ženskami, ki je samo, skupaj z delitvijo dela, vpisano v realnost družbenega reda. *Biološka* razlika med spoloma, se pravi med moškim in ženskim telesom, zlasti *anatomska* razlika med spolnimi organi, se tako lahko zdi kot naravna utemeljitev družbeno konstruirane razlike med spoloma in še posebej spolne delitve dela. (Telo in njegovo gibanje, matrice univerzalij, ki so podvržene delovanju družbene konstrukcije, niso niti povsem določene po svojem pomenu, še posebno ne po spolnem, niti niso popolnoma nedoločene, tako da je nanje pripeti simbolizem hkrati konvencionalen in »motiviran«, torej zaznan kot kvazinaraven.) Ker načela družbenega videnja konstruirajo anatomsko razliko in ker ta družbeno konstruirana razlika postane temelj in jamstvo naravnega videza družbenega videnja, ki ga utemeljuje, imamo tako opraviti z odnosom krožne vzročnosti. Ta zapira misel v samoumevnost razmerij dominacije, vpisanih v objektivnost v obliki objektivnih delitev in hkrati tudi v subjektivnost v obliki kognitivnih shem, ki, organizirane v skladu s temi delitvami, organizirajo zaznavanje teh objektivnih delitev.

Možatost (virilnost) v samem svojem etičnem vidiku, to se pravi kot kajstvo *vir*, *virtus*, kot stvar časti (*nif*), načelo ohranjanja in povečevanja časti, ostaja neločljivo, vsaj molče, od fizične možnostosti zlasti prek pričevanj o spolni moči – defloracija zaročenke, obilno moško potomstvo itn. –, ki se pričakujejo od pravega moškega. Razume se, da falus, ki je vselej metaforično navzoč, a zelo redko imenovan in poimenljiv, zgošča vse kolektivne fantazme oplojevalne moči.⁹ Tako kot ocvrtki in kolači, ki se jedo ob porodih, obrezovanjih ali ob pojavu

9 Evropska tradicija povezuje fizični ali moralni pogum z možnostjo (»imajo ...« itn.) in prav kakor berberska tradicija postavlja izrecno vez med velikostjo nosu (*nif*), simbolom stvari časti in domnevno velikostjo falusa.



Sinoptična shema pertinentnih opozicij

To shemo lahko beremo bodisi v smislu navpičnih opozicij (suho in mokro, visoko in nizko, desno in levo, moško in žensko) bodisi v smislu procesov (npr. kot procesi življenjskega cikla: poroka, nosečnost, rojstvo itn., ali kot procesi poljedelskega leta) in v smislu gibanj (odpirati in zapirati, vstopati in izstopati itn.).

prvih zob, »vzhaja« ali »vstaja«. Dvournna shema nabrekanja je generativno načelo obredov plodnosti, ki so namenjeni, da bi posnemovalno povzročili nabrekanje (falusa in trebuha ženske), zlasti z zatekanjem k hrani, ki vzhaja in napihuje, in je obvezna v trenutkih, ko je treba izvršiti oplojevalno dejanje moške moči – kot so poroke, pa tudi v času začetka oranja, priložnosti homolognega dejanja odpiranja in oplojevanja zemlje.¹⁰

Strukturno dvournnost, ki se kaže v morfološki povezavi (npr. med *abbuch*, penisom, in *thabbucht*, njegovo žensko obliko *abbuch*, prsmi) določenega števila simbolov, povezanih s plodnostjo, je mogoče razložiti s tem, da ti simboli predstavljajo različne manifestacije življenjskega obilja, živečega, ki daje življenje. (Z mlekom in spermo, ki se uvršča v isto kategorijo kakor mleko:¹¹ kadar moški dlje časa abstinerajo, njihovim ženam rečejo, da se bodo vrnili z »vrčem sirotke, s sesirjenim mlekom«; za moškega, ki je brezobziren v svojih zunajzakonskih razmerjih, pravijo, da »se je po bradi polil s sirotko«; *yecca, yeswa*, »jedel je in pil« pomeni, da se je ljubil; upreti se zapeljevanju pomeni »ne polit se s sirotko po prsih«.) Isti morfološki odnos je med *thamellalts*, jajcem, najodličnejšim simbolom ženske plodnosti, in *imellalen*, modi; za penis pravijo, da je edini moški, ki varuje dve jajci. Iste asociacije najdemo v besedah, ki pomenijo spermo, *zzel* in predvsem *laâmara*, ki po svojem korenu – *aâmar*, napolniti, uspevati itn. – spominja na obilje, na to, kar je polno življenja,

¹⁰ O hrani, ki vzhaja, kot je *ufthyen*, in ki napihuje, prim. Bourdieu, *Le Sens pratique*, 412–15 (slov. prev.: *Praktični čut* II. zv., 180–82); o funkciji mitično dvournnih, naddoločenih ali ohlapnih dejanj ali predmetov glej 426 in nasl. (slov. prev.: II. zv., 194 in nasl.).

¹¹ Najbolj na to spominja termin *ambul*, v dobrednem pomenu mehur, klobasa, pa tudi falus (prim. Tassadit Yacine-Titouh, »Anthropologie de la peur: L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie«, v Tassadit Yacine-Titouh, ur., *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et du Sahara* (Pariz: L'Harmattan, 1992), 3–27; in »La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle«, *Cahiers de littérature orale* 34, INALCO, 1993, 19–43).

in na to, kar napolnjuje z življenjem, shema *polnjenja* (polno in prazno, plodno in jalovo itn.) se praviloma kombinira s shemo nabrekanja v porajanju obredov plodnosti.¹²

S povezovanjem falične erekcije z življenjsko dinamiko nabreklosti, ki je imanentna slehernemu naravnemu procesu reprodukcije (klitju, nosečnosti itn.), družbena konstrukcija spolnih organov beleži in simbolno *ratificira* nekatere nespodbitne naravne lastnosti. Tako skupaj z drugimi mehanizmi, med katerimi je, kot smo videli, nedvomno najpomembnejša vstavev vsakega odnosa (med polnim in praznim na primer) v sistem homolognih in vzajemno povezanih odnosov, pomaga pretvoriti arbitrarnost družbenega *nomosa* v nujnost narave (*physis*). (Ta logika *simbolne posvetitve* objektivnih procesov, zlasti kozmičnih in bioloških, ki je na delu v celotnem mitično-obrednem sistemu – na primer skupaj z dejstvom, da se klitje žita obravnava kot vstajenje, se pravi dogodek, ki je homologen vnovičnemu rojstvu deda v vnuku in potrjen z vrnitvijo imena –, kvaziobjektivno utemeljuje ta sistem, ki s svojo enoglasnostjo krepi verovanje, katerega objekt je.)

Kadar podrejeni pri tistem, kar jim dominira, uporabijo sheme, ki so proizvod dominacije, ali z drugimi besedami, kadar so njihove misli in zaznave strukturirane v skladu s samimi strukturami razmerja dominacije, ki jim je vsiljeno, so njihova dejanja *spoznavanja* neogibno dejanja *priznavanja*, dejanja podrejanja. A naj se realnosti ali procesi naravnega sveta še tako ujemajo z načeli videnja in delitve, ki se nanašajo nanje, še zmeraj ostaja prostor za *kognitivni boj* za pomen stvari sveta in še posebej spolnih realnosti. Delna nedoločenost nekaterih objektov dejansko dopušča nasprotujoče si razlage in pri tem

¹² O shemah polno/prazno in o polnjenju, prim. Bourdieu, *Le Sens pratique*, 452–53 in tudi 397 (v zvezi s kačo). (Slovenski prevod: *Praktični čut*, II. zv., 221–23; 163.)

podrejenim ponuja možnost odpora zoper učinek simbolnega vsiljevanja. Tako se lahko ženske oprejo na prevladujoče sheme zaznavanja (visoko in nizko, trdo in mehko, ravno in zvito, suho in mokro itn.), na podlagi katerih si ustvarijo zelo negativno predstavo o svojem lastnem spolovilu,¹³ zato da moške spolne attribute razumejo po analogiji s stvarmi, ki visijo, mlahavo, brez moči (*laâlaleq*, *asaâlaq*, ki se uporablja tudi za čebulo ali meso, obešeno na vrvi, ali *acherbub*, mehak, brezmočen spolni organ starca, ki ga včasih povezujejo z *ajerbub*, razcapanec);¹⁴ in lahko se celo še okoristijo s skromnejšim stanjem moškega spolnega organa, zato da bi potrdile večvrednost ženskega spolnega organa, tako kot v reku: »Ti, tebi vse tvoje orodje (*laâlaleq*) visi, pravi ženska moškemu, jaz pa sem zaraščen kamen.«¹⁵

Družbena definicija spolnih organov potemtakem nikakor ni preprosto ugotavljanje naravnih lastnosti, neposredno ponujenih zaznavanju, pač pa je proizvod konstrukcije, nastale na račun vrste usmerjenih izbir ali, bolje, s poudarjanjem nekaterih razlik ali s potlačitvijo nekaterih podobnosti. Predstava vagine kot obrnjenega falusa, ki jo Marie-Christine Pouchelle odkriva v spisih kirurga iz srednjega veka, je posledica istih

¹³ Ženske menijo, da je njihov spolni organ lep, samo če je skrit («zaraščen kamen»), stisnjen (*yejmaâ*) ali pod varstvom *serr*, čar (drugače kot moški organ, ki nima *serr*, ker ga ni mogoče skriti). Ena od besed, ki ga označujejo, *takhna*, je tako kot francoski *con* uporabljena kot medklic (*A takhna!*) za izražanje neumnosti («obličje *takhna*» je brezoblično, nezanimivo, brez potez, ki jih omogoča lep nos). Neka druga od berberskih besed, ki označujejo vagino, pa je ena od najbolj peyorativnih, *achermid*, kar pomeni tudi lepljivost.

¹⁴ Vse te besede so očitno zaznamovane s tabuji, tako kot na videz nevtralni izrazi, na primer *duzan*, opravila, orodja, *laqlul*, posoda, *lah'wal*, sestavine, ali *azaâkuk*, rep, ki jim pogostokrat služijo kot evfemistične zamenjave. Pri Kabilih se tako kot v naši lastni tradiciji moški spolni organi, vsaj v evfemističnih oznakah, istovetijo z orodji, instrumenti («stroj», «mašina» itn.), kar utegne biti povezano z dejstvom, da je rokovanje s tehničnimi predmeti še dandanes praviloma pripisano moškim.

¹⁵ Prim. Yacine-Titouth, «Anthropologie de la peur».

temeljnih nasprotij – med pozitivnim in negativnim, med pravim in obrnjenim –, ki se vsiljujejo, odkar je bilo moško načelo postavljeno kot merilo vseh stvari.¹⁶ Glede na to, da so moškega in žensko dojemali kot različici, in sicer kot višjo in nižjo različico iste psihologije, je razumljivo, da vse do renesanse ni bilo anatomskega izraza za podrobni opis ženskega spolnega organa, ki so si ga predstavljali kot sestavljenega iz istih organov kot pri moškem, samo z drugačno razporeditvijo.¹⁷ In kot pokaže Yvonne Knibiehler, tudi anatomi z začetka 19. stoletja (predvsem Viery) govorijo podobno kot moralisti, ko skušajo v telesu ženske najti utemeljitev za družbeni status, ki ji ga pripisujejo v imenu tradicionalnih nasprotij med notranjostjo in zunanostjo, med občutljivostjo in razumom, pasivnostjo in aktivnostjo.¹⁸ Zadostovalo bi, če bi sledili zgodovini »odkrivanja« klitorisa, o kateri poroča Thomas Laqueur¹⁹ in jo razširja do freudovske teorije o premeščanju ženske spolnosti od klitorisa do vagine, zato da bi dokazali, da so vidne razlike med moškim in ženskim spolnim organom družbene konstrukcije, ki jim je mogoče slediti vse do načel delitve androcentričnega razuma – ki je tudi sam utemeljen v delitvi družbenih položajev, dodeljenih moškim in ženskam – in nikakor ne igrata temeljne vloge, ki jim jo včasih pripisujejo.²⁰

16 Marie-Christine Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogée du Moyen Age* (Pariz: Flammarion, 1983).

17 Glej Thomas Laqueur, »Orgasm, Generation and the Politics of the Reproductive Biology,« v: Catherine Gallagher, Thomas Laqueur, ur., *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1987).

18 Yvonne Knibiehler, »Les Medecins et la 'nature feminine' au temps du Code civil,« *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 31 (4), 1976, 824–45.

19 Thomas Laqueur, »Amor Veneris, vel Dulcedo Appetetur,« v Michael Feher, R. Naddaff in N. Tazi, ur., *Zone: Fragments for a History of the Human Body*, 3. zv., (New York: Zone, 1989).

20 Med nešteti razpravami, ki kažejo prispevek naravoslovja in naravoslovcev k naturalizaciji spolnih razlik (in rasnih razlik – logika je enaka), bi lahko

Sheme, ki strukturirajo zaznavanje spolnih organov in še bolj spolno dejavnost, se uporabljajo tudi za moško ali žensko telo samo, ki ima svoj zgornji in spodnji del – meja je označena s pasom, znakom zaprtosti (tista, ki ima svoj pas *zatisnjen*, ki ga ne *razvezuje*, velja za krepostno, nedolžno), in simbolno razmejuje, vsaj pri ženski, med čistim in nečistim.

Pas je eden od znakov *zaprtosti* ženskega telesa, poleg prekritih rok na prsih, stisnjenih nog, tesno zavezanega oblačila, ki se, kot so pokazali številni analitiki, vsiljuje ženskam tudi v današnjih evropsko-ameriških družbah.²¹ Pas simbolizira tudi sveto mejo, ki varuje vagino – družbeno konstituirano v sveti objekt, torej v skladu z durkheimovsko analizo podvrženo strogim pravilom ogibanja in pristopanja, ki zelo strogo določajo okoliščine posvečenega stika, se pravi legitimne (ali pa, nasprotno, skrunilne) dejavnike, trenutke in dejanja. Ta pravila, posebej vidna v poročnih obredih, je mogoče opaziti celo v ZDA današnjega časa, in sicer v okoliščinah, ko mora moški zdravnik opraviti pregled vagine. Zdravnik uprizoni pravi obred, s katerim skuša ohraniti s pasom simbolizirano mejo med javno osebo in vagino, ki ju nikoli ne zazna hkrati. Zdi se, kot da bi šlo za simbolno in praktično nevtralizacijo vseh potencialno spolnih pomenov ginekološkega pregleda. Najprej se z osebo sreča iz oči v oči; potem ko se oseba sleče, jo v prisotnosti medicinske sestre pregleda, zleknjeno, pri čemer je zgornji del njenega telesa pokrit z rjuho, opazuje

navedli delo Londa Schiebingerja (*Nature's Body* [Boston: Beacon Press, 1993]), ki kaže, kako so naravoslovci »samicam pripisali sramežljivost [*modesty*], ki so jo želeli najti pri svojih soprogah in hčerkah« (78); in kako so, potem ko so raziskali himen, sklepali, da »so samo ženske obdarjene [*blessed with*] s himnom«, »stražarjem njihove nedolžnosti« in »predprostorom svetišča« (93–94) in da brada, ki so jo pogosto povezovali z moško častjo, ločuje moške od žensk, ki so manj plemenite (120), in od drugih »ras«.

21 Glej na primer Nancy M. Henley, *Body Politics: Power, Sex and Nonverbal Communication* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977), zlasti 89 in nasl.

vagino, ki je nekako ločena od osebe in tako zreducirana na stvar. Zdravnik pregleduje v navzočnosti medicinske sestre, ki ji namenja svoje opazke, govoreč o pacientki v tretji osebi. Na koncu se zopet sreča z osebo, ki se je med njegovo odsotnostjo oblekla.²² Očitno je zato, ker je vagina še zmeraj postavljena kot fetiš in obravnavana kot sveta, kot skrivnost in tabu, trgovanje s spolnostjo še zmeraj stigmatizirano, tako v zavesti javnosti kot tudi po črki zakona, ki izključuje, da bi se ženske lahko odločile posvetiti se prostituciji kot delu.²³ Obstaja moška erotika, ki s tem ko v razmerje vključi denar, iskanje užitka poveže z grobim izvajanjem premoči nad telesi, zreduciranimi na stanje objektov, in s svetoskrunstvom, ki je v kršenju zakona, po katerem telo (tako kot kri) ne more biti dano drugače, kakor z aktom povsem prostovoljne ponudbe, s predpostavko, da se opusti nasilje.²⁴

Telo ima svoj sprednji del, *mesto spolne razlike*, in svoj zadnji del, spolno nediferenciran in potencialno ženski, se pravi pasiven, podrejen; na to opozarja kretnja ali beseda mediteranskih

22 James M. Henslin in Mae A. Biggs, »The Sociology of the Vaginal Examination,« v: James M. Henslin, ur., *Down to Earth Sociology* (New York; Oxford: Free Press, 1991), 235–47.

23 Ameriška zakonodaja prepoveduje »živeti od nemoralnega zaslužka«, kar pomeni, da je zakonita samo spolnost kot svobodni dar in da je izmenjava spolnih uslug za denar svetoskrunstvo v najbolj pravem pomenu besede, ker je tudi trgovanje s tem, kar telo skriva najsvetejšega (glej Gail Pheterson, »The Whore Stigma: Female Dishonor and Male Unworthiness,« *Social Text* 37 [1993], 39–64).

24 »Denar je integralni del reprezentativnega načina perversije. Ker je perversna fantzma sama v sebi nerazumljiva in nezamenljiva, je gotovina s svojim abstraktnim značajem njen vsesplošno razumljivi ekvivalent,« (Pierre Klossowski, *Sade et Fourier* [Pariz: Fata Morgana, 1974], 59–60). »Prav s te vrste izzivom je Sade dokazal, da je pojem vrednosti in cene vsebovn v samem jedru čutne emocije in da užitka nič ne onemogoča bolj kot prostovoljni dar,« (Pierre Klossowski, *La Révocation de l'édit de Nantes* [Pariz: Editions de Minuit, 1959], 102).

žaljivk (še posebej slovita kretnja enega prsta), uperjena zoper homoseksualnost.²⁵ Telo ima svoje javne dele – obraz, čelo, oči, brke, usta –, plemenite organe, ki služijo samopredstavitvi in v katerih se zjedri družbena identiteta, stvar časti, *nif*, ki zapoveduje, da se je treba zoperstaviti in se soočiti z drugimi; in svoje zasebne dele, skrite in sramotne, glede katerih čast zapoveduje, da jih je treba prikriti. Prav tako je tudi s posredovanjem spolne delitve zakonitih rab telesa vzpostavljena povezava (razglasila jo je psihoanaliza) med falusom in logosom. Javne, aktivne rabe zgornjega moškega dela telesa – zoperstavljati se, soočati (*quabel*), gledati drugemu človeku v obraz, v oči, vzeti si *javno* besedo – so monopol moških. Ženska, ki se v Kabiliji ogiba javnih mest, se mora nekako odpovedati javni rabi svojega pogleda (v javnosti hodi s pogledom, usmerjenim v tla) in svoje besede (edina beseda, ki ji ustreza, je »ne vem«, to je antiteza možate besede, ki je odločna, jasno postavljena trditev, hkrati premišljena in s pravo mero).²⁶

Spolni akt sam je mišljen v funkciji načela, ki daje prvenstvo moškosti, čeprav se lahko pojavi kot izvirna matrica, na podlagi katere so zasnovane vse oblike dveh nasprotujočih si načel – lemež in brazda, nebo in zemlja, ogenj in voda itn. Nasprotje med spoloma se vpisuje v niz mitično-obrednih opozicij med visokim in nizkim, zgoraj in spodaj, suhim in mokrim, vročim in mrzlim (o moškem, ki želi, pravijo, da je »njegov *kanoun* rdeč«, »njegov kotel vre«, »njegov boben greje«; o ženskah pa se govori, da so zmožne »pogasiti ogenj«, »ustvariti svežino«, »pogasiti žejo«),

25 Ni hujše žaljivke od besed, ki označujejo človeka, ki je »posedovan«, »spolno izkoriščen« (*maniuk, qawad*).

26 V skladu s siceršno logiko nenaklonjenih predsodkov, lahko moška predstava obsodi ženske možnosti ali nemožnosti, ki jih zahteva ali jih pomaga proizvesti. Tako opazajo, da »ženskega kupovanja ni nikdar konec« – so klepetave, predvsem pa lahko razpravljajo sedem dni in sedem noči, ne da bi se o čemerkoli odločile – ali pa da morajo dvakrat reči »da«, zato da nakažejo svoje soglasje.

med aktivnim in pasivnim, gibljivim in negibljivim (spolni akt primerjajo bodisi z mlinskim kamnom, ki ima gibljiv zgornji del in negibljiv spodnji del, pritrjen v zemlji, bodisi z metlo, ki gre sem ter tja, in s hišo).²⁷ Iz tega sledi, da za naravnega velja tisti položaj, pri katerem je »moški zgoraj«. Podobno tudi vagina dolguje svoj pogubni, grozeči značaj dejstvu, da jo dojemajo kot prazno, a tudi kot negativno inverzijo falusa; zato številne civilizacije izrecno obsojajo ljubezenski položaj, v katerem je ženska zgoraj.²⁸ In kabiljska tradicija, četudi ne posebej plodna, kar zadeva utemeljevalne diskurze, se sklicuje na neke vrste izvirni mit, da bi sprejela položaje, pripisane obema spoloma pri delitvi dela v spolnosti in s posredovanjem spolne delitve dela pri produkciji in reprodukciji v celotnem družbenem redu, in še več, v vesoljnem redu.

Bilo je pri vodnjaku (*tala*); ko je prvi moški srečal prvo žensko. Ona je ravno črpala vodo, medtem ko se je on predrzno približal in jo prosil, naj mu da piti. Toda ona je bila prva pri vodnjaku in je bila prav tako žejna. Moški jo je v jezi odrinil. Naredila je napačen korak in se znašla na tleh. Tedaj je moški zagledal njena stegna, drugačna od njegovih. Obstal je, ves zaprepaden. Ženska, zvitejša od njega, ga je naučila mnogih stvari. »Ulezi se, je rekla, povedala ti bom, čemu služijo tvoji organi.« Zleknil se je po tleh; ona je ljubkovala njegov penis, ki je postal dvakrat večji, in se ulegla nanj. Moški je občutil velik užitek. Potem je sledil ženski, da bi zopet počela isto, saj je ona znala več kot on, znala je prižgati ogenj itn. Nekega dne pa je moški dejal ženski: »Tudi jaz ti hočem nekaj pokazati; tudi jaz znam nekatere stvari. Zlekni se in ulegel se bom nate.« Ženska se je ulegla na tla in moški se je ulegel nanjo. Spet je občutil isto zadovoljstvo in tedaj je dejal ženski: »Pri vodnjaku dominiraš ti, doma pa

²⁷ Glej Yacine-Titouth, »Anthropologie de la peur«.

²⁸ Kot trdi Charles Malamoud, je v sanskrtu označena kot *viparita*, tj. obrnjeno, izraz uporabljajo tudi za označitev na glavo obrnjenega sveta.

jaz.« V moškem duhu so zmeraj zadnje izjave tiste, ki štejejo. Od tedaj so moški vselej želeli biti na ženskah. Tako so dobili prednost; oni so torej tisti, ki morajo vladati.²⁹

Namera te sociodiceje je tu povsem nedvoumna. In sicer v samem izviru kulture, razumljene kot družbeni red, ki mu vlada moško načelo, utemeljitveni mit vzpostavlja konstituirajočo opozicijo (dejansko že delujočo na primer v opoziciji med vodnjakom in hišo, v domnevah, ki naj bi jo upravičile) med naravo in kulturo, med »seksualnostjo« narave in »seksualnostjo« kulture. V nasprotju z anomičnim aktom, izvršenim ob vodnjaku, značilnem ženskem kraju, in sicer na pobudo ženske, sprijene iniciatorke, naravno poučene v ljubezenskih stvareh, je akt, podrejen *nomosu*, domač in udomačen, izvršen na zahtevo moškega in v skladu z redom stvari, s temeljno hierarhijo družbenega in kozmičnega reda, in to v hiši, mestu kultivirane narave in zakonite prevlade moškega načela nad ženskim, načela, ki ga simbolizira prednost nosilnega trama v hiši (*asalas alemmas*) nad vertikalnim tramom (*thigejdith*), ženskimi vilicami, odprtimi v nebo.

Zgoraj ali spodaj, aktivno ali pasivno, te vzporedne alternative opisujejo spolni akt kot odnos dominacije. Za »spolno posedovati« francoščina uporablja izraz »*baiser*«, angleščina pa »*to fuck*«, kar pomeni tudi dominacijo nad nekom, podrediti nekoga z močjo, a pomeni tudi varati, zapeljati ali, kot pravimo, »imeti« (upirati se zapeljevanju pomeni ne pustiti se prevarati, se ne »pustiti imeti«). Zakonito ali nezakonito kazanje moštosti se umešča v logiko junaštva, častnega podviga. In četudi skrajna resnost najmanjšega spolnega prestopka prepoveduje, da bi o njem odkrito govorili, posredno izzivanje integritete drugih moških, kar pomeni vsako potrjevanje moštosti, vsebuje načelo

²⁹ Glej Yacine-Titouth, »Anthropologie de la peur«.

agonističnega pogleda na moško seksualnost, o kateri se bolj odkrito govori v drugih delih Sredozemlja in onkraj njega.

Politična sociologija spolnega akta bi pokazala, da – tako kot se vselej dogaja v razmerju, ko nekdo nadvlada drugega – prakse in reprezentacije obeh spolov nikakor niso somerne. Ne samo zato, ker imajo celo v sodobnih evropskih in ameriških družbah mladi moški in ženske različne poglede na ljubezensko razmerje, ki ga moški pogosto razumejo v smislu osvojitve (zlasti v razgovorih med prijatelji, kjer ima pomembno mesto širokoustenje glede uspeha pri ženskah),³⁰ temveč zato, ker moški sam spolni akt razumejo kot obliko dominacije, prilaščanja in »posedovanja«. Od tod razkorak med tem, kar verjetno moški in ženske pričakujejo od spolnosti, in od tod tudi nespo-razumi, povezani z nepravilno interpretacijo »znakov«, ki so včasih namerno dvoumni ali varljivi. Drugače kot ženske, ki so družbeno pripravljene živeti spolnost kot intimno in zelo čustveno izkušnjo, ki ne vključuje nujno penetracije, lahko pa obsega široko pahljačo dejavnosti (govorjenje, dotikanje, ljubkovanje, objemanje itn.),³¹ so fantje nagnjeni k »predalčkanju« spolnosti, zamišljene kot nasilno in predvsem telesno dejanje zavojevanja, usmerjenega na penetracijo in orgazem.³² In čeprav v tej in tudi v drugih stvareh očitno obstajajo precejšnja odstopanja, odvisna od družbenega položaja,³³ starosti in

predhodne izkušnje, je mogoče na podlagi vrste izpraševanj sklepati, da se na videz somerne prakse (kot sta *fellatio* in *cunnilingus*) nagibajo k temu, da imajo za moške bistveno drugačen pomen (moški jih radi razumejo kot dejanje dominacije, ki je posledica podrejanja in užitka) kot za ženske. Moški užitek je v nekem smislu užitek ženskega uživanja, užitek ob tem, da ima moč spodbuditi uživanje. Tako ima Catharine MacKinnon nedvomno prav, ko v »hlinjenju orgazma« (*faking orgasm*) vidi primer potrditve moči, ki jo ima moški, da vzajemno delovanje obeh spolov prilagodi moškemu videnju. Moški namreč od ženskega orgazma pričakujejo dokaz svoje moškosti in zagotovilo užitka, ki ga zagotavlja ta najvišja oblika podrejanja.³⁴ Podobno tudi cilj spolnega nadlegovanja ni vselej spolno posedovanje, ki se zdi njegov edini namen; v nekaterih primerih gre za posedovanje samo, za čisto potrjevanje dominacije v njenem čistem stanju.³⁵

Če je spolni odnos videti kot družbeni odnos dominacije, je to zato, ker se oblikuje na podlagi načela temeljne delitve med moško aktivnostjo in žensko pasivnostjo, in ker to načelo ustvarja, organizira, izraža in usmerja željo, in sicer moško željo kot željo po posedovanju, kot erotizirano dominacijo, in žensko željo kot željo po moški dominaciji, kot erotizirano podrejanje, ali celo, v skrajnem primeru, kot erotizirano priznavanje dominacije. V primeru, kjer je tako kot v homoseksualnih razmerjih mogoča recipročnost, se povezave med spolnostjo in močjo še posebno jasno razkrivajo, vloge in položaji, privzeti v spolnih

30 Glej Barbara Ehrenreich, *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment* (Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, 1983); Elijah Anderson, *Streetwise: Race, Class and Change in Urban Community* (Chicago: Chicago University Press, 1990).

31 Maxine Baca Zinn in D. Stanley Eitzen, *Diversity in American Families* (New York: Harper and Row, 1990), 249–54; Lillian B. Rubin, *Intimate Strangers* (New York: Basic, 1983).

32 Diana E. H. Russell, *The Politics of Rape* (New York: Stein and Day, 1975), 272; in *Sexual Exploitation* (Beverly Hills: Sage, 1984), 162.

33 Čeprav sem bil v prid dokazovanja primoran govoriti o moških ali ženskah, ne da bi upošteval njihov družbeni položaj, se zavedam, da bi ga bilo treba

upoštevati v vsakem primeru posebej; prav tako je treba upoštevati, kot bom to večkrat storil v nadaljevanju tega teksta, vpliv načela družbene diferenciacije na načelo spolne diferenciacije (ali narobe).

34 Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourses on Life and Law*, (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1987), 58.

35 Glej Rosine Christin, »La possession«, v P. Bourdieu in dr., *La Misère du monde* (Pariz: Éditions du Seuil, 1993), 383–91.

odnosih, predvsem aktivni in pasivni, pa se zdijo neločljivi od odnosov med družbenimi okoliščinami, ki določajo tako njihovo možnost kot njihov pomen. Penetracija, predvsem kadar se zgodi pri moškem, je ena od potrditev *libida dominandi*, ki v moškem libidu ni nikoli popolnoma odsoten. Vemo namreč, da je v številnih družbah homoseksualno posedovanje razumljeno kot manifestacija »moči«, kot akt dominacije (v nekaterih primerih ga udeležujejo, da bi potrdili svojo premoč s »feminiziranjem« drugEGA). Pri Starih Grkih je tistega, ki je postal njegova žrtev, doletelo onečaščenje z izgubo položaja vzornega moža in državljana,³⁶ za državljana Starega Rima pa je »pasivno« homoseksualno razmerje s sužnjem veljalo za nekaj »pošastnega«.³⁷ Podobno sta, po Johnu Boswellu, »penetracija in moč sodili med predpravice moške vladajoče elite; podleči penetraciji je pomenilo simbolno razveljavitev moči in oblasti«.³⁸ Mogoče je razumeti, da je z vidika, ki povezuje spolnost in moč, za moškega največje ponižanje to, da ga transformirajo v žensko. Ob tem bi se lahko spomnili pričevanj moških, ki so med mučenji, posebej namenjenimi njihovi feminizaciji, zlasti s spolnim poniževanjem, z dovtipi na račun njihove močatosti, obtožbami homoseksualnosti itn., ali enostavno iz potrebe, da se obnašajo kot ženske, spoznali, »kaj pomeni, če se nenehno zavedaš svojega telesa, če si vselej izpostavljen poniževanju ali zasmehovanju in najdeš tolažbo v gospodinjstkih opravilih ali v klepetu s prijatelji«.³⁹

36 Glej na primer Kenneth James Dover, *Homosexualité grecque* (Pariz: La Pensée sauvage, 1982) 130 in nasl. (Slov. prev.: *Grška homoseksualnost* [Ljubljana: Krtina, 1995].)

37 Paul Veyne, »L'homosexualité à Rome«, *Communications*, 35, 1982, 26–32.

38 John Boswell, »Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe«, v David P. McWhirter, S. Sanders, J. Reinisch, *Homosexuality/Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation* (New York: Oxford University Press, 1990).

39 Glej Jean Franco, »Gender, Death and Resistance: Facing the Ethical Vacuum«,

UTELEŠENJE DOMINACIJE

Če je predstava o tem, da je družbena definicija telesa in spolnih organov še posebej proizvod družbene konstrukcije, postala nekaj povsem vsakdanjega, ker jo je zagovarjala celotna antropološka tradicija, pa mehanizem preobrata razmerja med vzrokom in učinkom, ki ga skušam tu prikazati, in s pomočjo katerega se ta družbena konstrukcija naturalizira, ni bil, tako se mi zdi, popolno opisan. Paradoks je namreč v tem, da obstajajo vidne razlike med ženskim in moškim telesom, ki – glede na to, da so dojete in ustvarjene po praktičnih shemah androcentričnega gledanja – postanejo najbolj nesporno zagotovilo pomenov in vrednosti, usklajenih z načeli tega gledanja. Falus (ali njegova odsotnost) namreč ni temelj tega pogleda na svet, pač pa sam ta pogled na svet. Ta lahko, glede na to, da je organiziran v skladu z delitvijo na *relacijske spole*, moške in ženske, vzpostavi falus, preoblikovan v simbol močatosti z vidika čisto moške časti (*nif*), pa tudi razliko med biološkimi telesi kot objektivnimi temelji razlike med spoloma, in sicer v smislu spolov, ki sta oblikovana kot dve hierarhizirani družbeni esenci. Nujnost biološke reprodukcije nikakor ne določa simbolne organizacije spolne delitve dela in postopoma tudi vsega naravnega in družbenega reda; arbitrarna konstrukcija biološkega, še zlasti telesa, moškega in ženskega, njegovih rab in funkcij, zlasti v biološki reprodukciji, je tista, ki omogoča navidez naravno utemeljenost androcentričnega pogleda na delitev spolnega dela in na spolno delitev dela, ter s tem na delitev celotnega vesolja. Moški sociodiceji daje posebno moč dejstvo, da kopiči in zgošča dve operaciji: *utemeljuje razmerje dominacije, s tem ko ga vpiše v biološko naravo, ki je tudi sama naturalizirana družbena konstrukcija.*

v Juan E. Corradi, P. Weiss Fagen, M. A. Garretton, *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Delovanje simbolne konstrukcije se ne omejuje na strogo *performativno* poimenovanje, ki usmerja in strukturira reprezentacije. Začenja z *reprezentacijami* telesa (kar ni zanemarljivo), dopolni pa se v globoki in trajni pretvorbi teles (in možganov), se pravi s procesom praktične konstrukcije in v njem. Ta proces namreč postavlja *diferencirano definicijo* zakonitih, predvsem spolnih rab telesa, definicijo, ki skuša iz univerzuma mišljenja in delovanja izključiti vse, kar označuje pripadnost drugemu spolu – in predvsem vse biološke možnosti, vpisane v »mnogobolično sprevrženost«⁴⁰ slehernega majhnega otroka, če je verjeti Freudu, zato da proizvede družbeni artefakt, ki je možati moški ali ženstvena ženska. Arbitrarni *nomos*, ki oba razreda vzpostavlja v objektivnosti, privzame videz naravnega zakona (ljudje pogosto govorijo o »protinaravni«⁴¹ spolnosti ali dandanes celo o »protinaravni«⁴² poroki) šele ob *ponotranjenju* družbenih razmerij dominacije. Šele po koncu in za ceno izjemnega kolektivnega delovanja razširjene in nenehne socializacije se razločevalne identitete, ki jih vzpostavi kulturna arbitrarnost, utelesijo v habitusih, jasno razločevanih glede na prevladujoče načelo delitve in sposobnih zaznavati svet v skladu s tem načelom.

Glede na to, da spola obstajata zgolj v smislu razmerja, je vsak od njiju tako teoretično kot praktično proizvod procesa diakritičnega konstruiranja, kar je nujno za to, da se spol proizvede kot *družbeno telo*, *razločeno od* nasprotnega spola (z vseh kulturno najznačilnejših vidikov), se pravi kot možati in potemtakem ne kot ženstveni habitus ali kot ženski in torej ne kot moški habitus. Proces oblikovanja, *Bildung* v pravem pomenu besede, ki izpelje to družbeno konstrukcijo telesa, le deloma privzame obliko izrecnega in namernega pedagoškega dejanja, kjer gre v glavnem za samodejni učinek, brez dejavnika, fizičnega in družbenega reda, organiziranega povsem v skladu z androcentričnim načelom (kar pojasnjuje njegov izjemno močan vpliv). Ko je enkrat moški red vpisan v stvari, se vpisuje tudi v telesa, in sicer s tihimi prepovedmi, ki jih vsebujejo

vsakodnevne navade pri delitvi dela, pri skupnih ali zasebnih obredih (pomislimo samo na to, kako se morajo ženske izogibati moškim krajem). Pravila telesnega in družbenega reda vsiljujejo in vcepljajo naravnosti, ki ženskam prepovedujejo, da bi sodelovale pri opravljanju najbolj cenjenih del (vodenje pluga na primer), dodeljujejo jim manjvredni prostor (denimo, rob ceste ali nasip); učijo jih, v kakšno držo se morajo postaviti (se pravi, da so pred spoštovanje zbujajočimi moškimi upognjene, z rokami sklenjenimi na prsih na primer), nalagajo jim težke, manjvredne in umazane naloge (prevažajo gnoj s samokolnico, ko pa dozori olive, so one tiste, ki jih skupaj z otroki pobirajo po tleh, medtem ko jih moški klatijo z drogom); povedano bolj splošno, moški izkoriščajo prednost na podlagi temeljnih predpostavk bioloških razlik, ki so videti, kot da se nahajajo tudi v osnovi družbenih razlik.

V dolgem zaporedju tihih pozivov k redu zavzemajo institucionalni obredi posebno mesto zaradi svojega slovesnega in izjemnega značaja. V imenu in ob navzočnosti zbrane skupnosti skušajo vpeljati sakralizirajočo ločevanje, vendar ne samo, kot bi lahko sklepali na podlagi pojma obreda prehoda med tistimi, ki so že prejeli *razločevalno znamenje*, in tistimi, ki ga še niso prejeli, ker so še premladi, temveč tudi in predvsem med tistimi, ki so v družbi toliko pomembni, da ga prejmejo, in tistimi, ki so za *zmeraj* izključeni, se pravi ženske;⁴⁰ ali pa – kot

40 K stvarem, ki jih obredi vstopanja prispevajo k vzpostavljanju možatosti v moških telesih, je treba dodati otroške igre, zlasti tiste, ki imajo kakšno bolj ali manj očitno spolno konotacijo (kot je na primer igra, kjer gre za to, kdo urinira več ali komu nese dlje, ali homoseksualne igre malih pastirjev) in ki so v svoji navidezni nepomembnosti preobloženi z etičnimi konotacijami, pogosto vpisanimi v govorico (na primer *picheprim*, *pičloščalec* v bearnskem jeziku pomeni skopuha, neradodarnega človeka). O vzrokih, ki so me pripeljali do tega, da sem pojem obred vstopanja (besedo, ki jo je treba razumeti v smislu tistega, kar je ustanovljeno – ustanova poroke – in akta ustanavljanja, ustanova dedovanja) zamenjal s pojmom obred prehoda, ki svoj neposredni uspeh nedvomno dolguje dejstvu, da ni drugega kot predpogoj zdravega

v primeru obrezovanja, ki je obred vzpostavljanja moškosti v najboljšem pomenu besede – med tistimi, katerim obrezovanje posvečuje moštost, s tem ko jih simbolno pripravlja na njeno udejanjanje, in tistimi, ki niso zmožni prestati iniciacije in pri katerih ni mogoče, da se ne bi razkrili kot prikrajšani za tisto, kar vzpostavlja priložnost in podpira obred potrjevanja moštosti.

To, kar mitski diskurz nedvomno izraža precej naivno, pa obredi institucije dopolnjujejo bolj zvižčno in simbolno nedvomno učinkoviteje; umeščajo se v niz diferenciacij, njihov cilj je, da pri vsakem dejavniku, pri moškem ali ženski, poudarijo zunanje znake, ki najbolj ustrezajo družbeni definiciji spolnega *razločevanja*, ali pa spodbujajo prakse, ki ustrezajo njunima spoloma, ob tem pa prepovedujejo ali preprečujejo neustrezna obnašanja, zlasti tista, ki zadevajo odnose do nasprotnega spola. Takšen primer so, denimo, obredi »ločitve«, katerih cilj je osamosvojiti dečka, kar zadeva odnos do matere, in zagotoviti razvoj njegove moškosti, in sicer s spodbujanjem in pripravljanjem na soočenje z zunanjim svetom. Antropološko raziskovanje dejansko odkriva, da psihološko delo, ki ga morajo dečki v skladu z določeno psihoanalitično tradicijo⁴¹ opraviti, zato da se lahko iztrgajo iz prvotne kvazisimbioze s svojo materjo in da potrdijo svojo lastno spolno identiteto, namerno in izrecno spremlja ter celo pripravlja skupina, ki s celo vrsto obredov uvedbe v spolnost, usmerjene k virilizaciji, in širše v vse razločevalne in razločujoče prakse vsakdanjega življenja (moški športi in igre, lov itn.), spodbuja prelom z materinim svetom, iz katerega so hčerke (in na svojo nesrečo tudi »vdovini sinovi«)

razuma, konvertiranega v navidezno znanstveni koncert, glej Pierre Bourdieu, »Les rites d'institution«, v *Ce que parler veut dire* (Pariz: Fayard, 1982), 121–34.

⁴¹ Glej zlasti Nancy J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).

izključene – to jim namreč omogoča, da živijo v nekakšni kontinuiteti z materjo.⁴²

Objektivna »namera« zanikati ženski del moškega (prav tisti del, za katerega je Melanie Klein od psihoanalize zahtevala, da ga nadomesti s postopkom, operacijo, nasprotno tisti, ki jo udejanja obred), ukiniti povezave in navezanosti na mater, zemljo, vlago, noč in naravo, se kaže na primer v obredih, ki se izvajajo v trenutku, imenovanem »ločevanje v *ennayerju*« (*el âazla gennayer*), kot je prvo striženje las pri dečkih, in na vseh slovesnostih, ki zaznamujejo prestop *praga* v moški svet in dosežejo vrhunec z obrezovanjem. Ni mogoče naštetih vseh dejanj, katerih namen je ločitev dečka od njegove matere. Pri tem uporabljajo predmete, ki se oblikujejo na ognju in so pripravljeni za simbolizacijo *ureza* (in moške spolnosti): nož, bodalo, lemež itn. Tako po rojstvu novorojenega dečka položijo na desno stran (moška stran) njegove matere, ki tudi sama leži na desni strani, mednju pa položijo značilne moške predmete, kot so glavnik za grebenanje volne, veliki nož, lemež, eden od ognjiščnih kamnov. Prav tako je pomen prvega rezanja las povezan z dejstvom, da so lasje, ki so nekaj ženskega že po naravi, ena od simbolnih vezi, ki dečka povezuje z materinim svetom. Oče je tisti, ki mora z britvijo, se pravi z moškim orodjem narediti ta otvoritveni rez, in to na dan »ločevanja v *ennayerju*«, malo preden deček prvič obiše trg, nekje med svojim šestim in desetim letom. S prvim vstopom na trg, z uvedbo dečka v moški svet, na mesto časti in simbolnih spopadov, se namreč nadaljuje proces virilizacije (ali razženstvenja). Deček, odet v nova oblačila in s svilenim trakom v laseh, prejme bodalo, ključavnico in ogledalo. Njegova mati pa položi sveže jajce v

⁴² V nasprotju s tistimi, ki jih v Kabiliji včasih imenujejo »sinovi mož«, katerih vzgoja pripada moškim, pa glede »sinov vdove« domnevajo, da so se izognili delu na vseh tistih stopnjah, ki so nujne za to, da dečki ne postanejo ženske in da se ne prepustijo požensvujočemu delovanju svoje matere.

kapuco njegovega burnusa [vrsta plašča, op. prev.]. Ob vходу na trg zdrobi jajce in odpre ključavnico, moški akti razdevičenja, in se pogleda v ogledalo, ki je tako kot prag sredstvo preobrata. Oče ga vodi po trgu, izključno moškem svetu, in ga predstavi drugim moškim. Ko se vračata, kupita volovjo glavo, falični simbol, zaradi rogov, povezan z nif.

Isto psihosomatsko delovanje, katerega namen je iz dečkov narediti moške, tako da jih očisti vsega, kar bi v njih utegnili ostati ženstvenega, tako kot pri »vdovinem sinu«, pa uporabljeno pri dekletih privzame precej skrajnejšo obliko. Pri ženski, ki je konstituirana kot negativna entiteta, opredeljena zgolj s svojimi manki, se njene vrline lahko potrdijo samo z dvojno negacijo, kot zanikana ali presežena napaka, ali pa kot manjše zlo. Zato ji celotno družbeno delovanje skuša postaviti omejitve, ki vse zadevajo telo, tako opredeljeno kot sveto, *h'aram*, te omejitve pa je treba vpisati v telesne dispozicije. Tako je mlada kabiljska ženska ponotranjila temeljna načela umetnosti, kako živeti kot dobro vzgojena ženska, ki ne ločuje med telesnim in moralnim življenjem. Pri tem se je naučila oblačiti in nositi različna oblačila, ki ustrezajo njenim zaporednim življenjskim obdobjem, kot majhna deklica, za ženitev godna devica, kot žena in kot družinska mati. Ob tem se je, tako z nezavednim posnemanjem kot z izrecno ubogljivostjo, naučila, kako pravilno zaveže pas ali lase, premika ali negibno drži določen del telesa med hojo, privzame določen izraz ali usmeri pogled.

To vajeništvo je še toliko bolj učinkovito, če se dejansko dogaja molče. Morala ženstvenosti se vsiljuje predvsem z vseskozi strogo disciplino, ki zadeva vse dele telesa in na katero nenehno opozarjajo omejitve pri oblačenju ali pri urejanju pričesk. Antagonistična načela moške in ženske identitete se tako vpisujejo v obliki stalnih načinov, kakšen položaj zavzeti, kako hoditi in kako se držati, načinov, ki delujejo kot uresničitve ali, bolje, naturalizacije neke etike. Podobno kot

moralo moške časti povzema beseda – tudi stokrat ponovljena pri informantih – *quabel*, soočiti se, gledati v obraz in se držati pokonci (to je naš vojaški »v pozor«), gre za razločno znamenje pokončnosti, ki jo beseda označuje.⁴³ Prav tako se tudi ženska podrejenost kaže v nagnjenosti k uklanjanju, ponižnosti, upogibanju, podrejanju (v nasprotju z »nadvladati«), v upogljivih in voljnih držah, za katere naj bi z milino vred veljalo, da ustrezajo ženskam. Najzgodnejša vzgoja skuša vcepiti način, kakšno držo naj zavzame telo kot celota ali kateri njegovih delov, moška desna roka ali ženska leva roka; vcepiti skuša način hoje, nošnje glave ali usmerjanje pogleda, bodisi naravnost v obraz, v oči ali nasprotno, pod noge itn. Vsi ti načini so obremenjeni z etiko, politiko ali kozmologijo. (Vsa naša etika, da o estetiki niti ne govorimo, je vsebovana v sistemu kakovostnih pridevnikov: visoko in nizko, ravno in upognjeno, trdo in prožno, odprto in zaprto itn., med katerimi jih precej označuje tudi drže ali razpoložljivosti telesa, ali njegovega dela, na primer »pokončna glava«, »povešena glava«.)

Podrejena drža, vsiljena kabilskim ženskam, je skrajni primer tega, kar se vsiljuje ženskam, celo dandanes, tako v ZDA kot v Evropi. Mogoče jo je, kot so pokazali številni opazovalci, povzeti z nekaj ukazi: smehljati se, povešati oči, pustiti do besede drugim itn. Nancy M. Henley pokaže, kako ženske učijo, da se znajdejo v prostoru, kako hoditi in zavzeti ustrezno držo telesa. Frigga Haug je (z metodo, imenovano *memory work*, ki naj bi obujala zgodbe iz otroštva, o katerih so skupaj razpravljali in jih razlagali) skušala priklicati v spomin čustva, povezana z različnimi deli telesa, s hrbtom, ki mora biti vzravnana, s trebuh, ki jih je treba držati notri, z nogami, ki se jih ne sme imeti narazen itn.; toliko položajev, ki imajo moralen pomen (imeti

⁴³ O sami besedi *quabel*, ki je povezana z najbolj temeljnimi usmeritvami prostora in celotnega pogleda na svet, glej Bourdieu, *Le Sens pratique*, 151 (slov. prev.: *Praktični čut*, I. zv., 154).

razširjene noge je prostaško, velik trebuh priča o pomanjkanju volje itn.).⁴⁴ Kakor da bi se ženstvenost merila po spretnosti, kako »se narediti majhno« (v berberščini se ženski spol dela s pomanjševalno obliko), ženske ostajajo zaprte v nekakšni *nevidni ogradi* (pajčolan pa je njena vidna manifestacija), ki omejuje prostor, dovoljen za njihovo gibanje in umeščanje njihovih teles (moški pa zavzemajo več prostora, predvsem na javnih mestih). To simbolno omejevanje v praksi zagotavljajo njihova oblačila, katerih učinek (še razločnejše je bilo to videti v starejših obdobjih) ni le v tem, da telo zakrivajo, ampak da ga tudi nenehno opozarjajo na upoštevanje pravil (krilo pravzaprav izpolnjuje podobno vlogo kot duhovniška sutana), ne da bi bilo treba karkoli izrecno predpisati ali prepovedati (»moja mati mi ni nikoli dejala, da ne smem imeti razkrečenih nog«). Oblačila bodisi na različne načine ovirajo gibanje, kot na primer visoke pete ali torbica, ki nenehno zaposluje roke, predvsem pa krilo, ki prepoveduje ali pa jemlje pogum za vsakršne dejavnosti (tek, različni načini sedenja itn.), bodisi da jim ga dovoljujejo le za ceno nenehnih previdnostnih ukrepov, kot na primer tistim mladim ženskam, ki nenehno vlečejo navzdol svoje prekratko krilo, ali pa si prizadevajo s svojimi podlahtmi zakriti prevelik vratni izrez, ali pa morajo delati prave akrobacije, če hočejo pobrati neki predmet in pri tem obdržati noge skupaj.⁴⁵ Te telesne drže, zelo globoko povezane

z moralno držo in zadržanostjo, ki se spodobita ženskam, se na nezavedni ravni še zmeraj vsiljujejo ženskam, celo tedaj, kadar jih oblačila nič več ne utesnjujejo (na primer majhni hitri koraki, ki jih delajo nekatere mlade ženske v hlačah in nizkih petah). Sproščenih poz in položajev, kot so naslanjanje na naslonjalo in pozibavanje na dveh nogah stola ali polaganje nog na pisalno mizo, kar si nekateri moški – zlasti tisti na višjih položajih – včasih dovolijo kot znamenje moči ali, kar je isto, samozaupanja, si pri ženski pravzaprav ni mogoče zamisliti.⁴⁶ Tiste, ki bi ugovarjali, češ da so mnoge ženske zdaj prelomile z normami in tradicionalnimi oblikami zadrževanja, in ki bi na mestu, ki je zdaj na voljo nadzorovanemu razkazovanju telesa, videli znamenje »osvoboditve«, je treba samo opozoriti, da je ta raba lastnega telesa še zmeraj očitno podrejena moškemu gledišču (kar je mogoče zelo dobro videti v načinu, kako še v današnji Franciji, ko je za nami že pol stoletja feminizma, oglaševanje uporabljala žensko). Žensko telo, ponujeno in hkrati odtegnjeno, manifestira simbolno razpoložljivost, ki pristoji ženski, kot so pokazala številna feministična dela; kombinacija privlačne moči in zapeljevanja – znana in prepoznavna za vse moške in ženske, je prikladna za to, da je v čast moškim, od katerih je ženska odvisna in s katerimi je povezana – ter dolžnosti selektivne zavrnitve, ki »učinku očitnega potrošništva« doda ekskluzivno ceno.

44 Frigga Haug in dr., *Female Sexualisation: A Collective Work of Memory* (London: Verso, 1987). Čeprav se zdi, da se avtorji ne zavedajo, da je učenje, pri katerem prostovoljno sodelujejo tudi ženske, in to kljub omejitvam, ki so jim vsiljene, močno družbeno označeno, utelešenje ženstvenosti pa je neločljivo od utelešenja razločka ali, če hočete, preziranja primitivnosti, povezane s prevelikimi vratnimi izrezi, prekratki mini krili in preveč vpadljivim ličenjem (četudi pogostokrat dojetim kot zelo »ženstvenim« ...).

45 Glej Henley, *Body Politics*, 38, 89–91 in tudi 142–44, reprodukcija nekega »cartoon-a« z naslovom »Exercises for Men«, prikazuječega »nesmiselnost položajev«, ki se spodobijo za ženske.

46 Vse, kar pri navadnem učenju ženstvenosti ostane neizrečeno, se izreče v »šolah za gostiteljice« in v njihovih tečajih obnašanja in dostojnosti, kjer se, kot je opazila Yvette Delsaut, deklince učijo, kako hoditi in kako stati (roke na hrbtu, noge vzporedno), se smehljati, se vzpenjati ali spuščati po stopnicah (ne da bi gledale svoja stopala), kako se držati pri mizi (»gostiteljica mora dati vtis, kot da vse gladko poteka, ne da bi kdorkoli karkoli opazil«), kako se pogovarjati z gosti (»se pokazati ljubeznivo, odgovarjati živalno«), kako se pravilno vesti v dvojnem pogledu, v pogledu drže telesa in načina oblačenja (»nobenih kričočih barv, preveč živih, preveč v oči bijočih«), in kako se naličiti.

Temeljne delitve družbenega reda in, natančneje, družbeni odnosi dominacije in izkoriščanja, ki se vzpostavljajo med spoloma, se tako progresivno vpisujejo v dva različna razreda habitusa. V obliki nasprotujoče in komplementarne telesne heksis ter načel videnja in delitve, ki peljejo h klasifikaciji vseh stvari sveta in vseh praks glede na razlikovanja, ki jih je mogoče zreducirati na nasprotje med ženskim in moškim. Moškim, ki se nahajajo na zunanji strani, ki je stran uradnega, javnega, premočrnega, suhega, visokega, enkratnega, pripisujejo izpolnjevanje trenutnih, nevarnih in hkrati spektakularnih dejanj, ki – kot zakol govedi, oranje ali žetev, da ne govorimo o ubijanju ali vojskovanju – zaznamujejo prelome v siceršnjem poteku življenja; ženske pa se, nasprotno, nahajajo na notranji strani, zaznamovani z vlažnostjo, nizkostjo, upognjenostjo in nepretrganostjo. Ženskam se pripisujejo vsa gospodinjstva dela, se pravi zasebna in skrita, celo sramotna, kot je negovanje otrok in živali; a prav tako tudi tista zunanja dela, ki so jim dodeljena iz mitskih razlogov, se pravi vsa dela, povezana z vodo, travo ali zelenim rastlinjem (na primer pletje in vrtnarjenje), dela, povezana z mlekom, drvni, zlasti pa najbolj umazana, enolična in nezahtevna dela. Glede na to, da celota omejenega sveta, na katerega so obsojene – vaški prostor, hiše, jezik, orodja –, vsebuje enake tihe pozive k redu, so ženske lahko postale samo to, kar so v skladu z mitskimi razlogi. Tako potrjujejo, in to najprej v svojih lastnih očeh, da so že po naravi namenjene vsemu, kar je nizko, upognjeno, pritlehno, nepomembno itn. Obsojene so, da vsak trenutek dajejo vtis naravne utemeljenosti njihove pomanjšane identitete, ki jim je družbeno dodeljena. One so tiste, katerih naloga je dolgotrajno, nehvaležno in natančno delo, kot je pobiranje oliv ali suhih vejic, ki so jih sklatili moški, opremljeni s palico ali sekiro. One so tiste, za katere se zdi, da – pooblašene za pritlehne stvari vsakdanjega upravljanja gospodinjstva – uživajo v malenkostnih preračunavanjih dolgov in obresti, ki so možem pod častjo. (Tako se

iz otroštva spomnim mož, sosedov in prijateljev, ki so zjutraj zaklali prašiča, na hitro, a vselej z nekoliko bahavim razkazovanjem nasilja – kriki bežeče živali, veliki noži, prelita kri itn. –, potem pa so ves popoldan in včasih celo do naslednjega jutra mirno preždeli ob igranju kart, ki so ga komaj kdaj prekinili, da so dvignili kakšno za ženske pretežko vedro; ženske iz domače hiše pa so se kar naprej trudile s pripravljanjem krvavic, pečenic, klobas in paštet.) Moški (in tudi ženske same) ne vedo, da je logika odnosa dominacije tista, ki ženskam vsiljuje in vceplja ne samo vrline, ki jih od njih zahteva morala, ampak tudi negativne lastnosti, ki jih dominantni pogled vsiljuje njihovi naravi, na primer prekanjenost ali, če vzamemo kakšno boljšo lastnost, intuicijo.

To, kar se imenuje »ženska intuicija«, konkretna oblika posebne jasnovidnosti podrejenih, je celo v našem lastnem svetu neločljivo od objektivne in subjektivne submisivnosti, ki spodbuja ali sili k pazljivosti in pozornosti, k nadzoru in čuječnosti, kar je neogibno za to, da se predvidijo želje in zaslutijo nevšečnosti. Precej raziskav je razkrilo posebno bistrovost podrejenih, zlasti žensk (in predvsem žensk, ki so pod dvojno ali trojno dominacijo, na primer črne gospodinjske pomočnice, kot jih je opisala Judith Rollins v *Between Women*), ki so občutljivejše na nebesedna znamenja (zlasti na ton) kot moški; ženske znajo bolje prepoznati čustvo, ki ni izraženo z besedami, in razvozlati neizrečene pomen v dvogovoru.⁴⁷ Raziskava, ki sta jo vodila dva nizozemska raziskovalca, je pokazala, da so ženske sposobne podrobno govoriti o svojih možeh, moški pa svoje žene lahko opisujejo samo s pomočjo zelo splošnih stereotipov, veljavnih za »ženske na splošno«.⁴⁸ Ista avtorja menita, da homoseksualci, ki so bili nujno vzgojeni

47 Glej Wayne N. Thompson, *Quantitative Research in public Address and Communication* (New York: Random House, 1967), 47–48.

48 Glej Bram van Stolk in Cas Wouters, »Power Changes and Self-Respect: A

kot heteroseksualci in so ponotranjili gledišče dominacije, lahko to gledišče usmerijo nase (to jih obsodi na neke vrste spoznavno in vrednotenjsko neusklajenost, kar prispeva k njihovi posebni jasnovidnosti), in ga zapopadejo bolje kot dominantni sami.

Ženske, ki so simbolno obsojene na vdanost in obzirnost, svoje moči ne morejo udejanjati drugače, kot da zoper močne usmerijo njihovo lastno moč, ali pa da se sprijaznijo z umikom in v vsakem primeru zanikajo moč, ki je ne morejo udejanjati drugače kot posredno (v vlogi sivih eminenc). Toda, kot je Lucien Bianco ugotovil na primeru kmečkih uporov na Kitajskem, je »orožje šibkih vselej šibko orožje«. ⁴⁹ Simbolne strategije same, kot so razne čarovnije, ki jih ženske uporabljajo zoper moške, so še zmeraj podrejene, ker sta simbolno orodje in sistem mitičnih operatorjev, ki jih uporabljajo, in cilji, za katere si prizadevajo (kot je ljubezen ljubljenega moškega ali impotenca osovraženega moškega), zakoreninjeni v androcentričnem pogledu, v imenu katerega jim dominirajo. Te strategije, ki niso dovolj močne, da bi zares preobrnilo odnos dominacije, imajo vsaj ta učinek, da potrdijo prevladujočo predstavo o ženskah kot o zlih bitjih, katerih popolnoma negativna identiteta sestoji v glavnem iz prepovedi, od katerih je vsaka nadvse primerna za to, da postane priložnost za prestop. To drži zlasti za oblike mehkega nasilja, včasih skorajda nevidnega, s katerim se ženske zoperstavljajo telesnemu ali simbolnemu nasilju moških, od čarovništva, prevare, laži ali pasivnosti (zlasti pri spolnem aktu) do posesivne ljubezni do svojih bližnjih, na primer mediteranske matere ali materinske soproge, ki svoje

Comparison of Two Cases of Established – Outsiders Relations», *Theory, Culture and Society*, 4, 2–3, 1987, 477–88.

49 Lucien Bianco, »Résistance paysanne«, *Actuel Marx*, 22, drugo polletje 1997, 138–52.

bližnje postavlja v vlogo žrtev in krivcev, s tem ko se žrtvuje in ponuja svojo neskončno privrženost in svoje nemo trpljenje kot dar, ki mu ni moč najti protidaru, ali kot dolg, ki ga ni moč poplačati. Ne glede na to kaj počnejo, so ženske obsojene na to, da dajejo dokaze svoje zlobnosti, in tako upravičujejo prepovedi in predsodke, ki jim pripisujejo zlonosno bistvo – po logiki, ki je dejansko tragična, saj družbena realnost, ki proizvaja dominacijo, pogosto potrjuje reprezentacije, na katere se sklicuje, zato da bi upravičila samo sebe.

Androcentrični pogled tako nepretrgoma utemeljujejo prav prakse, ki jih on sam določa. Glede na to, da so njihove dispozicije proizvod utelešenja *nenaklonjenega predsodka* zoper ženskost, ki je uveden v red stvari, ženske ne morejo drugega kot nenehno potrjevati ta predsodek. To je logika *prekletstva* v dobesednem pomenu pesimistične *self-fulfilling prophecy*, ki zahteva svojo lastno overovitev in izpolnitev tega, kar napoveduje. Deluje vsakodnevno v številnih izmenjavah med spoloma. Nag-njenja, zaradi katerih moški radi prepuščajo ženskam manj-vredne naloge in nehvaležna, malenkostna opravila (v naših družbah na primer spraševanje o cenah, preverjanje računov, zahtevanje popusta), da bi se, skratka, ognili obnašanjem, ki niso v skladu s predstavo o njihovi časti, grede tako daleč, da ženskam očitajo »ozkost duha« ali »pritlehno malenkostnost« in jih celo obsojajo, kadar ne uspejo pri nalogah, ki so jim bile prepuščene, če pa stvari uspešno izpeljejo, jim ne priznajo nikakršnega zadoščenja. ⁵⁰

50 Pogovori in opazovanja, ki smo jih opravili med našo raziskavo o ekonomiji proizvodnje nepremičnin, so nam dala dosti priložnosti za preverjanje, kako ta logika še zmeraj deluje, celo danes in v naši bližini (glej Pierre Bourdieu, »Un contrat sous contrainte«, *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 81–82 [mar. 1990], 34–51). Četudi moški ne morejo več vselej kazati istega vzvišenega prezira do malenkostnih ekonomskih opravil (razen morda v kulturnih svetovih), ni redko, da vzvišenost svojega položaja, zlasti kadar imajo oblastne funkcije,