

Zala Pezdir

Feminizem, antropologija in raziskovanje moških

Kula let. 1, št. 1, 2008, str. 8 - 18.

Povzetek

Avtorica v članku obnavlja osnovni antropološki zgodovinski spomin s področja raziskovanja spolov in spolnosti. Najprej se osredotoči na pomembnejše lekcije iz feministične antropologije, nato pa večino prostora nameni predstavitvi analitičnega zanimanja za moške in moškosti. Predstavljena so antropološka dela, ki so pomembno vplivala na širšo družboslovno kritiko spolne kategorije moškega. Antropologija je integralni del analize in kritike družbenih kategorij spola in spolnosti, spol in spolnost pa sta koncepta, ki ju veda o človeku nikakor ne bi smela zaobiti (kot se to prerado zgodi). Moški pri tem niso le brezspolna ozadja analiz, pač pa tudi enakovreden predmet analize.

Ključne besede: feministična antropologija, antropologija moških in moškosti, kritične raziskave moških.

Summary

Article offers an insight into works of feminist anthropology, anthropological writing about men and critical studies on men, which are still mostly unknown and extremely weakly practiced research fields in Slovenia.

The first part presents the most important authors of second wave feminism with either anthropological background or strong influence on later anthropological thought. In the following article focuses on social scientific interest in men and masculinities, which until today questioned or even altered the common androcentric view in social sciences and humanistics. The author dedicates most of the space to anthropological works, which were important for the forming of a wider social criticism of the socially constructed category of a male.

Article shows that on one hand anthropology (social or cultural) has always been an integral part of analysis and criticism of the categories like gender and sexuality, but that gender and sexuality are on the other hand concepts which science about humans should not avoid – as it happens far too often in Slovenia. Men are not genderless backgrounds of the social analysis so they should also be equal objects of this analysis.

Key words: feminist anthropology, anthropology of men and masculinities, critical studies on men.

V Sloveniji besedica »feminizem« večini ljudi še vedno pomeni žaljivko oziroma neke vrste »ženski ekstremizem«, s katerim ne želimo imeti opravka. Predvsem ženske ne. In medtem ko tisti feminizem, ki ga premoremo, jadra predvsem po akademskih krogih, kritiko družbene spolariziranosti¹ (kar feminizem je) težko zasačimo tudi v domačem etnološkem oziroma kulturnoantropološkem pristanišču. Škoda. Kajti prav etnološko in (v nadaljevanju predvsem poudarjeno)

¹ Z izrazom »spol(ar)izirano« prevajam angleško besedo *gendered*, s katero se označujejo dihotomno urejeni družbeni odnosi (v skladu z idejo kulturno pojmovanega spola (družbenega spola, v angleščini *gender*), ki na Zahodu temelji na ustvarjanju človeške bipolarnosti). Slovenska beseda »spol« že sama denotira polovičnost (Snoj 1997: 597), zato jo jemljem za koren, iz katerega lahko izvajamo pridevnik in glagol.

antropološko zanimanje za evropske Druge (najsi je šlo za življenje v vse bolj praznih vaseh ali za bivanje v oddaljenih kolonijah) v temeljih zaznamujeta kritični družboslovni pogled na spol.

Pričujoči članek je namenjen obnovi osnovnega antropološkega zgodovinskega spomina s področja raziskovanja spolov in spolnosti. Vredno se je zazreti v feministične teorije, ki jih je antropologija pomagala graditi, in obratno, v etno/antropološki delež, ki ga je močno zaznamovala feministična misel, oziroma v del, ki danes sodi med pomembne člene v verigi transdisciplinskih raziskav spolov in spolnosti. Slednje so dolgo veljale za sinonim »ženskimi raziskavam« (*women's studies*), vendar se danes vse uspešneje »uravnovežuje« s kritičnimi raziskavami moških (*critical studies on men*). Ko omenjam »uravnoveževanje«, mislim na kritični pristop k družbeni

konstrukciji moškega spola ter tako na univerzalno kot na partikularno usmerjeno teoretsko reševanje vprašanj, ki jih omenjena identitetna kategorija postavlja tako svojim nosilcem kot svojim Drugim (kakor je Simone de Beauvoir (1997) poimenovala ženske). Zadnji čas je, da omenjeno polje znanja zajamemo tudi mi, saj brez raziskovanja enega spola ni mogoče raziskovati drugega, brez priznavanja družbene kategorije spolov (in hkrati spolnosti) pa ni mogoče reči pametne besede o bitju, ki redno sodeluje v procesih družbene konstrukcije – o človeku.

Feminizem in antropologija

Začetke feminizma v zahodnih državah nekateri postavljajo v 18. stoletje (sem sodijo prve zahteve po spolni enakopravnosti, nastanek prvih kritičnih besedil), drugi pa v 19. stoletje (kamor sodi politično organiziranje žensk in uveljavitev samega imena *feminizem*). Gibanje se jev začetku spopadalo z resnimi materialnimi problemi žensk (kot sta bili politična brezpravnost in ekonomska podrejenost), v letih na prehodu stoletij je v tem pogledu tudi marsikaj doseglo (dostop do univerz, volilno pravico), sta pa morali preteči kar obe svetovni vojni, da je v svojem drugem valu kritika spolno diskriminatornega družbenega sistema zajela tudi znanost. V času gibanja za osvoboditev žensk (ob koncu šestdesetih in v sedemdesetih letih 20. stoletja) – ko so se kritični politični mobilizaciji pridružile tudi gejevske, lezbične in moške skupine – so družbene in humanistične vede posvojile kritiko patriarhata, kritiko normative heteroseksualnosti na Zahodu, redefinirale pa so tudi sam koncept spola, ki ga od takrat dalje ne koncipiramo več kot nekaj biološko determiniranega, pač pa kot družbeno konstruirano plast prav tako konstruirane identitete.

Feministični kritiki, ki je napadala predvsem neenako razdelitev oblasti v družbi (moško dominantnost), se niso izognile niti vede, v katere se je sicer umestila. Nagnjenost k androcentризmu je na dan priplavala tudi iz antropološkega polja, kjer se je veliko etnografskih zapisov o ženskah izkazalo za moške interpretacije moških pripovedi (www.as.ua.edu/ant/Faculty/murphy/feminism.htm, 10. 8. 2007). Kljub temu, da je bila antropologija vedno malce egalitarnejša od drugih družbenih ved (med pomembnimi tvorci vede pred zasukom v sedemdesetih letih sta žensko populacijo in perspektivo zastopali Ruth Benedict in Margaret Mead), je moški pogled oblikoval veliko monografij in teorij, ki so disciplini dale obraz. Klasičen primer androcentričnega pogleda na teren so na primer *Argonavti Zahodnega Pacifika*, kjer je Malinowski uspešno spregledal velik ženski vpliv na obstoj družbe (in tudi *kule*). Takšno sliko je antropologiji v sedemdesetih letih pokazala šele Annette Weiner (1977), ki se je pol stoletja za kanoniziranim avtorjem sama odpravila na

trobriandski teren in se dokopala do precej drugačne podobe o tamkajšnji družbi in njenih veznih strategijah. Feministične antropologinje so v sedemdesetih letih preteklega stoletja antropologijo postavile pod kritičen drobnogled, hkrati pa je feministična paradigma doživljala tudi že integracijo v samo antropologijo.

Vprašanja, ki so močno prežemala feministično antropologijo drugega vala, so se ukvarjala z zatiranjem žensk in iskala razloge zanj. Rodile so se prve univerzalne teorije o spolni neenakosti, ki so izhajale iz marksizma, strukturalizma in celo psihoanalize. Sherry Ortner je leta 1974 v članku *Ali je žensko moškemu, kar je narava kulturi?* (*Is Female to Male as Nature is to Culture?*) postavila tezo o univerzalnem dojetju žensk kot »naravnih bitij« (naravi naj bi bile bližje zaradi svoje fiziologije,² družbene vloge³ in psihičnega ustroja⁴), kar jih v družbah (kulturah) postavlja v inferioren položaj. Koncept kulture pač sloni na identifikaciji z ukrotitvijo narave (glej Williams 1976: 76-82) in kot se v tem konstrukt naravo dojema kot potrebno nadvlade, tako tudi moški bdijo nad ženskami in jih vodijo skozi njihove »naravne procese«.

Podobno kot Ortnerjeva je izvor podrejenosti žensk v materinstvu našla tudi Nancy Chodorow,⁵ ki je v teoriji psihoanalize prvič celostno pojasnila, kako ženske postanejo matere in kako na podlagi materinske vloge tudi same reproducirajo spolno opozicijo (in neenakost). Izhajajoč iz ugotovitve, da mati slehernemu posamezniku predstavlja primarno identifikacijo in skupno celoto, je v nastopu Ojdipovega kompleksa razbrala kompleksno in diferencialno dogajanje: pri dečkih prenos identifikacije z matere na očeta in potrditev ženske kot objekta želje – s sočasnim zatrtjem želje po materi, pri deklicah pa prenos objekta želje z matere na očeta (oziroma na moškega), a hkrati ohranitev primarne identifikacije z materjo (glej

2 Nasproti moški kreativnosti, ki je usmerjena navzven in je torej kulturna (»umetna«), ženska ustvarja navznoter (ustvarjanju in rasti novega življenja botrujejo njeni naravni procesi). Nasploh žensko telo s svojo fiziologijo (dojke, menstruacija) velja za prvenstveno namenjeno naravni prokreaciji (Ortner 1974: 74-6).

3 Zaradi dojenja ženske ostajajo doma in pripade jim skrb za otroke, ki se jih, preden se naučijo hoditi, govoriti in kontrolirati izločanja, često pripisuje živalski ravni. So prej del narave kot kulture (Ortner 1974: 76-80).

4 Psihične kvalitete žensk – priseganje na konkretnost in subjektivnost (v nasprotju z moško ljubeznijo do abstraktnega in objektivnosti) – ki (kot je pisala Nancy Chodorow) izhajajo iz dejstva, da so ženske univerzalno odgovornejše za skrb za otroka in za kasnejšo žensko socializacijo hčera, univerzalno veljajo kot manjvredne in bližje naravi. Ženska neposrednost v odnosih redkeje velja za kulturni dosežek kot na primer svet abstraktnih pojmov oziroma čustev okleščanih objektivacij moških (Ortner 1974: 81-3).

5 Sicer sociologinja, a tudi za antropologijo nadvse pomembna avtorica.

Chodorow 1974, 1997). Gre za dve različni poti spolnega konstituiranja, ki obe rezultirata v heteroseksualni erotični usmerjenosti, hkrati pa v različnosti psihičnih potreb. Fant mora (zaradi materinih in očetovih pristopov) svojo identifikacijo z materjo prekiniti in v sebi zatreti lastnosti, ki spominjajo nanjo (na primer skrb, odvisnost, zaupanje). Identificiranje s tistim, kar *mati ni*, je eden ključnih ojdipskih procesov pri dečkih, ki pa ga popestri tudi preusmeritev primarne erotične želje na materi podobno osebo. Intimno enost odrasli moški po pravilu najde v ekskluzivnem (monogamnem) heteroseksualnem odnosu. Priznavanje in zaupanje v odnosu z drugimi moškimi redkeje doseže, saj ima za sabo »pozicijski« identifikacijski proces z očetom (Chodorow 1974: 49), kar pomeni, da je zaradi očetove odsotnosti v dobi odraščanja kot deček prakticanje svoje moškosti utemeljil na fantazijah in *abstraktnem* razumevanju očetove vloge kot moškega. Manko individualne in neposredne identifikacije, po besedah Nancy Chodorow, botruje reprodukciji moškega udinjanja v abstraktni sferi družbenih kultivatorjev, kar pa jim ženske, kot kaže, rade prepustijo, saj se same posvetijo prenašanju lastnega materinskega vzorca na hčere. Ženske neposrednejše čustvene potrebe lažje zadovoljijo z materinstvom kot v zakonu z »oddaljenim« moškim, moška dominantnost in materinska skrb v družini pa sproducirata spolizirane posameznike, ki so pripravljeni na heteroseksualno poroko. Da slednja ne služi zgolj »formalnim« družbenim kapricam, osvetljuje delo naslednje pomembne feministične avtorice iz sedemdesetih let, antropologinje Gayle Rubin, ki se je zatiranja žensk, seksualne heteronormativnosti in kreacije dihotomnih spolov lotila s prodorno feministično interpretacijo Engelsa, Lévi-Straussa in Freuda.

Od Engelsa si je Rubinova sposodila videnje sorodstvenega sistema kot pomembnega tvorca družbene organizacije, potem pa se je za njegovo feministično razumevanje obrnila tudi na Lévi-Straussove *Elementarne strukture sorodstva*, rekoč, da je Lévi-Strauss že sam skonstruiral »implicitno teorijo spolnega zatiranja« (Rubin 1997: 35). Zatiranje ženskega spola se po besedah Gayle Rubin začne s *poroko*, saj je poroka odsev tabuja (pred pojavom endogamije) in tako princip, po katerem moški - z medsebojno menjavo žensk - komunicirajo med seboj.⁶ Rubinova je v dejanju menjave seveda prepoznala kreiranje kulture oziroma družbe, je pa pri tem ugotovila tudi to, da so za vzpostavitev te družbe potrebne že podrejene ženske, katerih rojstvo je prepoznala v procesih

6 V Lévi-Straussovih sklepih se nahaja integracija Maussove analize *daru*, ki ga ne določa le njegova materialnost, pač pa predvsem odnos med darovalcem in prejemnikom, ki ju dar poveže (glej Mauss 1996).

kreiranja kulturnega in biološkega spola: sorodstvene vezi s tabujem incesta *določajo meje spolnosti posameznikov*, tako pa se hkrati *ustvarja spol* - na biološki danosti, s kulturnim potenciranjem razlik.⁷ Proces se uglaši z delitvijo dela v družini (prostoru soodvisnosti) in dobljena dva spola (moška in ženska identiteta) sta nujno heteroseksualna. Sorodstveni sistemi slonijo na instituciji poroke, ta pa za svoje delovanje nujno potrebuje dve nepopolni (polovični) identiteti!

S pomočjo psihoanalize je Rubinova v nadaljevanju razložila, da pravila sorodstvenih sistemov, ki določajo spolnost, človek (otrok) ponotrani z Ojdipovim kompleksom. Posledica slednjega sta - še enkrat jasno in glasno - kulturni spol in heteroseksualna želja. Obvezna heteroseksualnost je produkt sorodstvenega sistema, ki sloni na radikalnih razlikah med pravicami moških in pravicami žensk, Ojdipov kompleks pa služi kot njegova instrumentalizacija (kot je po svoje povedal že Freud), saj dekle prisili, da se prilagodi manjšim pravicam, kot jih je deležen fant.⁸ Gayle Rubin je (izhajajoč iz svoje teorije) kot rešitev za ženske predlagala: ne eliminacijo moških, pač pa eliminacijo sorodstvenih sistemov, ki producirajo seksizem in kulturni spol. »Brezspolje« (ali obratno rečeno: androgenost) bi po Rubinovi omogočalo svobodnejše izživetje ženskih potencialov (Rubin 1997: 54).

Po širokopoteznih razlagah spolne neenakosti, kakršna je teorija biološkega in kulturnega spolnega sistema (*sex/gender system*) Gayle Rubin, je postalo resno mišljenje o družbi brez upoštevanja spolne in spolnostne dimenzije skorajda nemogoče. V osemdesetih letih so se začele pojavljati že prve konstruktivne kritike teh univerzalističnih pogledov (kulturni spol ni čista kategorija, vse družbe koncepta »ženske« ne dojemajo enako, poleg tega obstajajo na samem Zahodu tudi črnske ženske, homoseksualni moški, vplivne bogatašnje in otroški vzgojitelji - velik korpus spolnih izkušenj torej, ki ne ustreza univerzalnemu dihotomnemu naziranju), pokazala pa se je tudi problematičnost komparativne metode (v mnogih družbah imajo ženske visok simbolni status, vendar so brez politične

7 S kulturnim spolom prevajam angleški *gender*, z biološkim pa *sex*. Ne bom vedno tako eksplicitna, pridevnik bom izpuščala, če bo pomen besede jasen iz konteksta. Pri Gayle Rubin je eksplicitno označevanje potrebno, ker je zatiranje žensk sama poimenovala *sex/gender system*.

8 Od Lacana si je Rubinova sposodila razumevanje falusa, ki predstavlja tisto moč, ki se prenaša med moškimi - preko posedovanja in menjave žensk. V opombi k besedilu avtorica navaja lucidno pripombo Marshalla Sahlinsa, ki ji je nekoč pokomentiral pogosto označevanje žensk za neumne, umazane, profane in soroden korpus predstav. Sahlins je izjavil, da tovrstne kategorizacije žensko slikajo kot nesposobno posedovati moč, ki se mora posredovati skozi njo.

moči - vprašanje je, kako to obravnavati in primerjati). Na tej točki je seveda treba omeniti, da so kritike spolne neenakosti oziroma kritike zatiralskih konstrukcijskih procesov ves čas spremljale tudi protiteorije, ki so obstoječemu sistemu lojalno omogočale obstanek (heteroseksualno združitev dveh polovičnih identitet je najprej krovno zagovarjala religija,⁹ po razsvetljenstvu pa se je v opravičevanje dihotomnosti (kulturnih) spolov posvetila tudi biološka znanost¹⁰). Predstava o naravnosti (in vzajemnosti) spolnih identitet se je močno zakoreninila v našo družbo, zato je naravnost nujno, da se raziskovalke in raziskovalci družbenih procesov z njo analitično ukvarjamo. Še posebno kot predstavnice in predstavniki discipline, ki zavrača ekskluzivno institucionalizacijo nerazrešenega moškega Ojdipovega kompleksa (dojemanja sveta skozi prizmo abstraktnosti, čustvene oddaljenosti in kanonske zatrdelosti) – uspešno institucionaliziranega v tako imenovanih »trdih znanostih«. Slednje nam omogoča vpogled v raznolikost in kompleksnost omenjenih identitet (izkušnja z roba v nasprotju z življenjem v sredini omogoča kritiko), zaradi česar smo naravnost poklicani za osvetljevanje konstruiranosti prevladujočih spolnih in spolnostnih kodov, ki so vir oziroma polnilo prenekaterega človekovega dejanja oziroma organizacije.

Zakaj moški?

Feminizmi osemdesetih let preteklega stoletja so se s svojo kritiko spoliziranosti in spolne neenakosti lotili pomembnih človekovih organizacij, med katerimi jo je na primer slabo odnesla država, ki so jo prepoznali za generatorko patriarhata oziroma institucionalizatorko moške oblasti (Connell 2002: 102-4). Kljub tovrstnim kritičnim uvidom, starim vsaj tri desetletja, pa sodobna statistika, politični govor in popularno pisanje še vedno raje prisegajo na spolno »nevtralne« koncepte, ko skušajo ubesediti kazalce spoliziranega (patriarhalnega) sveta, v katerem živimo:

9 Samoomejevanje stoikov (ki so prekinili z antično tradicijo istospolne seksualnosti – glej Foucault 1993) in stara judovska morala sta se združila v krščanski favorizaciji heteroseksualnosti in sočasnem izganjanju drugih seksualnih oblik (Greenberg 1997).

10 O tem, kako so se »skrivnosti Boga« z razsvetljenstvom prelevile v »skrivnosti narave«, se je moč poučiti v pisanju Evelyn Keller Fox (1997); o procesu oblikovanja dveh dihotomnih teles (iz dveh po fiziologiji enakih, vendar hierarhično različno vrednih) in dveh dihotomnih ter komplementarnih duš v 19. stoletju na Zahodu piše Thomas Laqueur (1997); kako se sodobna sociobiologija poslužuje »bioloških dejstev«, ki jih selektivno opaža pri »človeku podobnih živalih«, s katerimi razlaga kulturne fenomene, lahko preberemo v kritiki Susan Sperling (1997).

Govorimo o problemih nasilja na splošno, o kriminalu in mladinskih tolpah, ne da bi specificirali, da te statistike v večini reprezentirajo fantje in moški. Pričakovana življenjska doba moških je nižja od ženske, moški imajo več nesreč, moški polnijo zapore in najvišje kriminalne statistike in skoraj izključno moški so tisti, ki sprejemajo odločitve, ki vodijo v oborožene spopade in vojne. Podatki iz Evrope, ZDA in Avstralije govorijo o tem, da so moški v povprečju obtoženi za med 80 in 90 odstotkov nasilnih zločinov. (Breines, Connell in Eide 1999: 12)

In kaj pravi na to družboslovna refleksija? Je kaj boljša? Že dejstvo, da so se raziskave spola in spolnosti dolgo (oziroma marsikje še vedno – kjer sploh lahko govorimo o njihovem obstoju!) enačile z raziskovanjem »ženske problematike«, nam pove, da družboslovje kljub tradiciji pisanja o *njih*, moških dolgo ni bilo sposobno zajeti kot »moške«. Tipičen »znanstveni« pogled moškega postavlja za družbeno merilo in ga očisti seksualne in spolne dinamike; in kljub feminističnim kritikam v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja moški v hegemonskih diskurzih danes še vedno veljajo za jasne in trdne identitete (še posebno takrat, ko je potrebno podvomiti v katero od ženskih sposobnosti). Tudi zato, da bi prekinila s tradicijo tišine v domači disciplini (ki tu žal ne sledi zunajacionalnim tokovom), sem se odločila, da to nadvse intrigantno raziskovalsko polje obelodanim v pričujočem članku. Do sedaj smo se ustavljali predvsem ob pomembnejših feminističnih prebliskih antropološke vede, v nadaljevanju pa nas čaka okrajšan pregled družboslovnega zanimanja za moške in moškosti.

Moški kot objekt kritičnega pogleda

»Moška pamet«, ki so jo po pravilu zanimali »moške stvari«, je v družboslovju svoj omejeni fokus tradicionalno predstavljala za resnico o družbenem življenju, obravnavano moškost pa skrila v koncepte, kot so bili na primer »kapitalistična buržoazija«, »kapitalistična racionalizacija« in »protestantska etika« (Hearn 1998: 786-791). Po besedah Michaela Kimmla (kritika Tocquevilla, Marxa, Webra in Freuda) klasična družbena teorija sploh ne predstavlja drugega kot »prikrito mediacijo možatosti« (v Hearn 1998: 788); kar pomeni, da znanost o (patriarhalni) družbi nikoli ni delovala samo kot mesto refleksije, pač pa tudi kot njena potrjevalka in trobilo. Seveda zdaj ne smemo poenostavljati in pozabiti na vsa kritična imena, ki so se bolj ali manj eksplicitno borila za razkritje podtalnične moškosti, do česar pa se lahko dokopljemo, če pazljivo prisluhnemo zgodovini

humanističnega in družboslovnega pisanja o moških.

Zametke kritike naravne in s tem normativne determinacije moškosti je treba iskati pri Freudu - čeprav je Freud s svojim delom »odprl več vrat, kot je sam stopil skozi« (Connell 1995: 10). Idejo dolgotrajnega in konfliktnega razvoja spolnosti in kulturnega spola je plodneje izkoristil Alfred Adler, sprva Freudov somišljenik, ki ga je prav svojevrstno teoretiziranje moškosti v letu 1911 oddaljilo od Freudovega kroga. Adler (1989a) je človeški duši polno priznaval »hermafroditizem«, kar je moškost in ženskost postavilo v meje družbene komunikacije. Žensko pozicijo je prepoznal kot tisto mesto v družbi, ki se mu pripisuje šibkost, moško pa kot pozicijo moči. Ob tem je ugotavljal duševno konfliktnost posameznih hermafroditov – moških *kot* žensk – ki so »ženski« del sebe skušali kompenzirati s tako imenovanim »moškostnim protestom«. ¹¹ Saj, kot je kritično ugotavljal Adler, patriarhalna družba, v kateri se nahajamo, aktivno in trdno »moškost« ceni veliko bolj kot pasivno oziroma ubogljivo »ženskost«. ¹² Po svoje je Adler že v prvi polovici dvajsetega stoletja podal kritiko tega, čemur danes pravimo »hegemonska moškost« (glej opombo 21).

Naslednji teoretik, ki ga je treba omeniti, je Wilhelm Reich, čigar koncept »avtoritarne družine« (mesta, kjer se reproducirata tako razredna družba kot patriarhat) je v kategorijo moškosti (čeprav ne eksplicitno) »vnesel prav dimenzijo družbenega realizma, ki sta jo spregledali

11 *Der männliche Protest* (<http://www.bruehlmeier.info/adler.htm>, 10. 8. 2007), ki ga v angleščini prevajajo kot *masculine protest* (Connell 1995: 16), v srbskem jeziku prevajajo kot *muški protest* (Adler 1989a: 70) in v slovenskem kot *moški protest* (<http://www.beepworld.de/members79/izbran/adler.htm>, 10. 8. 2007). Sama bom uporabljala besedno zvezo »moškostni protest« oziroma »protest moškosti«, saj je bistvo koncepta označevanje pojava, ki ga živijo tako moški kot ženske in se izogiba zaverovanosti v biološko dihotomnost družbe. Adler je s *protestom* mislil predvsem na borbo za dokazovanje osebnostnih lastnosti, ki jim družba pripisuje višji status, na splošno pa jih pripisujemo moškim. Protest ni zgolj »moški«, saj ga velikokrat izvedejo prav tako imenovani moški, katerih »moškost« se postavlja pod vprašaj. Adler je moškostni protest sprva prepoznal pri ženskah, ki so se odpravile po »moški« poti (se udeleževale na »moških« interesnih področjih, živele samostojno) oziroma pri tistih, ki so svojo žensko vlogo izpolnjevale morda za okolico (na primer kvarile zakonsko zvezo) – v čemer je uvidel upor proti pasivni vlogi, ki jim jo je namenjala družba.

12 V *Poznavanju človeka (Menschenkenntnis)* iz leta 1927 se je Adler odločno izrekel proti tlačenju žensk v naši družbi: »A vse to ne iz nekega bolnega in pretiranega spoštovanja do ženske, ampak zato, ker takšno stanje uničuje naše družbeno življenje.« (Adler 1989b: 149) Kot piše Connell, je Adler s tem delom postavil prvo jasnejšo feministično izjavo psihoanalize, ki je do sedemdesetih let prejšnjega stoletja ostala tudi precej osamljen tovrsten primer (Connell 1995: 16).

Freudova in Jungova špekulacija o moškosti« (Connell 1995: 17). ¹³ Reichu je žal manjkala feministična perspektiva (moškosti same ni videl kot problematične), ki bi iz kritiziranih konceptov sploh lahko iztisnila moškost. Takšne perspektive pa se niso oprijeli niti v kasneje dejavnem frankfurtskem krogu, v katerem se je z moškostjo (spet neeksplicitno) največ ukvarjal Erich Fromm. ¹⁴ Psihoanalitski pogled na moškost je močno zaznamoval tudi Jacques Lacan, čigar koncept »zakona očeta« (ki konstituirata kulturo in komunikacijo) moškosti ni več označeval kot empirično dejstvo in še manj kot večni arhetip. Lacanova »moškost« je zasedla mesto v simbolnih in družbenih relacijah, kar so za potrebe pisanja o »ženskosti« kreativno uporabile feministke v sedemdesetih letih preteklega stoletja (še posebno Nancy Chodorow).

Prvi poskus, da bi moškosti namenili posebno polje teorije, se je v petdesetih letih zgodil z nastopom »spolnih vlog«, za katere so njihovi prvi teoretiki predpostavljali, da so dobro definirane ter posvečene v harmonični socializaciji oziroma internalizaciji. Tovrstno (linearno) razumevanje spolnih vlog je seveda služilo idejam o »zdravem razvoju« človeka, kar pa so v sedemdesetih letih feministično in druga osvoboditvena gibanja glasno zavrnila in koncept vlog razglasila za možnost sprememb (družbeno komunicirano vlogo so videla kot nasprotje naravni determiniranosti). V času gibanj v sedemdesetih letih so se pod okriljem feministične kritike družbe združili tudi moški, ki so tudi v »vlogi moškega« prepoznavali omejevanje in tlačenje osebnostnih potencialov. Njihovo sicer ne tako množično gibanje se je zavzelo za spremembe v takrat prevladujoči obliki »moške spolne vloge« in prizadevali so si predvsem za čustveno svobodnejši vsakdan. Žal, kot pravi Connell, takratna teoretiziranja niso prizadela problematike (moške) oblasti (zato moško osvoboditveno gibanje sedemdesetih let danes marsikateri/a feminist/ka označuje za modernizacijske ukrepe patriarhata); kljub precej privlačnemu konceptu moškega gibanja, pa je njegovi prosperiteti škodila vse glasnejša kritika moške vloge kot take – katere velik nasprotnik (že ob koncu sedemdesetih) Joseph H. Pleck je uspešno kazal na njeno nezadostno ujemanje z empirijo. Kot je v knjigi *Moškosti (Masculinities)* poudaril tudi Connell, teorija vlog pretirava z mero predpisano človekovega bivanja in vedenja, hkrati pa se s pripisovanjem recipročnosti izogne vprašanju družbene

13 Za Jungovo bipolarno dojetje moškosti znotraj ženske in ženskosti znotraj moškega glej Jung (2002: 32-3).

14 *Strah pred svobodo (The Fear of Freedom)* in kolektivno delo *Avtoritarna osebnost (The Authoritarian Personality)* sta prava kataloga moškosti in pogojev, ki jih producirajo. Seveda je Fromm tako kot ostali govoril o »avtoritarni osebnosti« in ne o specifičnemu tipu »moškosti« (Connell 1995: 17-8).

neenakosti (Connell 1995: 26).¹⁵

Kritiko koncepta vloge so v osemdesetih podprle predvsem zgodovinske raziskave, ki so pisanje o moških in moškostih nehale maskirati v modele »delavstva«, »državljanstva« oziroma »inteligence«. Zgodovina je postala eno pomembnejših polj za razumevanje moških in moškosti; z njenim pogledom je postalo jasno, da definicij moškosti ni iskati zunaj zgodovine institucij in ekonomskih struktur (Connell 1995: 29). Vendar pa zgodovina ni bila edina veda, ki je po razpršitvi feminističnega gibanja vplivala na drugačno dojetje moških in moškosti. Ne smemo pozabiti na antropologijo, ki je na »drugačno« sliko prisegala praktično od začetka. Zgodbe neevropskih ljudstev so pogosto čudile zahodna dojetja moškosti - pod vprašaj pa so znale postaviti celo tako močno in kritično teorijo, kot je bila Freudova psihoanaliza (Malinowskemu, na primer, je z Ojdipovega kompleksa uspelo odškrniti pečat večnosti (Kuper 2000: 40)). Doprinos antropologije k raziskavam moških in moškosti je vsekakor vredno spoznati podrobneje.

Antropologija moških in moškosti

Ker je v antropologiji, tako kot v drugih družboslovnih vedah, moški kot eksplicitna raziskovalna kategorija precejšnja novost (kljub dvema desetletjema in pol kritičnega raziskovanja moških, antropologi o »moških« še ne pišejo toliko kot na primer o »ženskah«), so konceptualni okvirji raziskav zelo raznoliki. Temeljni pojem v njih je sicer »moškost« (ang. *masculinity*), ki pa po besedah Matthewa Gutmanna obsega vsaj štiri načine razumevanja:

Prvi koncept moškosti po definiciji zajema vse, kar moški mislijo in delajo. Po drugem konceptu je moškost vse, kar moški mislijo in delajo, da bi bili moški. Tretji koncept nekatere moške dojema kot bolj močate od drugih – glede na njihove notranje ali pa pripisane lastnosti. Zadnji način pristopanja k moškosti poudarja splošno in osnovno pomembnost odnosov moški – ženska, torej je moškost razumljena kot vse, kar ženska ni. (Gutmann 1997: 386)

¹⁵ S tem bi se gotovo strinjal George L. Mosse (2005), ki je z zgodovinskimi analizami nacionalizma in seksualnosti v (predvsem) predvojni in medvojni Nemčiji 19. in 20. stoletja jasno pokazal, kako je manjšina znotraj obravnavane družbe (homoseksualci in Judje) sokonstruirala predsodke o sami sebi, jih javno potrjevala in nadgrajevala – vse iz želje po doseganju vsaj minimalnega priznanja družbe, ki jo je postavila pred vrata. Tem primerom bi morda lahko pripisali določeno »recipročnost« (v smislu obojestranskega sodelovanja), vendar ne smemo spregledati, da je izhajala iz družbene *neenakosti!*

Moškost so antropologi precej pogosto opazili in izpostavili ob raziskovanju kulturnih območij – na primer v raziskavah Mediterana (glej Pitt-Rivers 1971; Blok 1981; Driessen 1983) – s čimer so nehote pomagali pri procesu ustvarjanja nacionalnih stereotipov.¹⁶ Pozornost raziskav se je sčasoma in skladno s sodobnimi družboslovnimi tokovi (ki so se oddaljili od raziskovanja »stanj« in svojo pozornost namenjajo »mobilnosti ljudi, predmetov, podob, informacij in odpadkov« (Wulff 2005: 46)), usmerila na spremembe v moškosti. Antropologi so se odpravili na presečišča kultur (še posebno v kolonizirane svetove) in danes skušajo slediti predvsem spremembam, ki se dogajajo v dojetju moškosti in v njenih praksah.

O spremembah moškosti so (kot sem že omenjala) pred tem teoretizirale že feministične antropologinje, ki so jih vodili drugačni motivi. Gayle Rubin se je na primer zavzemala za spremembe v sorodstvenem sistemu, v katerem je prepoznala vir popredmetenja žensk za menjavo (in s tem vir moške nadvlade). O univerzalnosti pojava »menjave žensk« je Gayle med pisanjem sicer glasno podvomila, vendar se z nasprotnimi primeri do konca osemdesetih let ne ona ne kdo drug ni konkretnje ukvarjal. Kulture so vse po vrsti (od »elementarnih« do »civiliziranih«) veljale za »patriarhalne«. Dokler ni svoje analize življenja v malajski republiki Negeri Sembilan v 19. stoletju objavil antropolog Michael Peletz, čigar izsledki so *Lévi-straussovski* prepričanost o univerzalnosti moške dominantnosti obrnili na glavo.

Michael Peletz (1987) se je na podlagi različnih antropoloških poročil o življenju med Malajci v republiki Negeri Sembilan dokopal do slike njihove spolne delitve dela, kodov lastništva, sorodstvenih menjav ter poročnih in pogrebih ritualov iz 19. stoletja. Sklep, da so imele ženske na poročne menjave večji vpliv od moških, od same transakcije pa odnesle tudi več koristi, je Peletza napeljal na opis situacije kot »menjave moških«. Za razliko od Lévi-Straussa, ki je »nekaterim plemenom jugovzhodne Azije« priznal, da *skoraj* proizvajajo »obratno situacijo« – čeprav v njihovem primeru nikakor »ne moremo trditi, da so ženske tiste, ki izvajajo menjavo moških, ampak pač moški izmenjujejo druge moške s sredstvi, ki so ženske« (Lévi-Strauss po Peletz 1987: 463), je Peletz

¹⁶ Na stereotipizacijske posledice antropološkega pisanja o »regionalnih« moškostih je opozoril Michael Herzfeld (v Gutmann 1997: 390). Predvidevam, da je v kritiki zajeto predvsem posploševalno branje tovrstnih monografij. Vsaj za dva avtorja, ki sem ju navedla kot primera tovrstnega pisanja (Blok 1981; Driessen 1983), že ne bi mogla reči, da kakorkoli stereotipizirata. Odlično prikazeta okoliščine, v katerih poganjajo specifični družbeno-organizacijski in vedenjski vzorci – sicer najbrž predmet fascinacije kakšnega zahodnega popotnika.

situacijo predstavil kot nedvomen znak velike avtonomije žensk v nekaterih (žal precej preteklih) družbah, ki jo je zgodnja antropološka literatura o sorodstvenih sistemih vestno spregledovala. Peletz se je že leta 1987 zavzel za ponovni pregled antropološkega pisanja o matrilinearnih družbah, s čimer je želel spodbuditi z zahodno ideologijo neobremenjeno interpretacijo omenjenih tekstov in po možnosti razširiti kritiko univerzalnosti koncepta »menjava žensk«. A kolikor mi je znano, antropologija do danes ni uspela spočeti podobnega projekta. »Menjava moških« je kot »kuriozita« padla v neuradno področje »antropologije moških«, se zdi. To pa je področje raziskav, ki mu (naj zveni še tako čudno) kronično primanjkuje feministične teorije – kot v pregledu antropološkega pisanja o moškosti ugotavlja Gutmann (1997: 385).

Antropologija je velik del svojega obstoja poskušala igrati protiutež domačim kulturam in jim je z zgodbami drugačnih življenjskih rešitev ponujala možnost samorefleksije. Takšno je Peletzevo delo, ki moški dominanci nad žensko predstavlja alternativo, podobno pa velja tudi za terensko delo in pisanje Gilberta Herdta, ki je v osemdesetih letih antropološko javnost razveselil z melanezijskimi primeri na seksualne prakse vezanih moškosti.

Herd se je v času bivanja med Sambijci soočil s »seksualno prakso«, ki bi jo pri nas precej hitro zvedli na identiteto »nepopolnega moškega« in ji rekli »homoseksualna«, tam pa je za odraščajoče fante pomenila nujen most v odraslo – moško – dobo. Herdt je moško prakso medsebojne daritve sperme poimenoval »ritualna homoseksualnost«, kar je podrezalo v zahodnjaški normativ heteroseksualnosti in zaverovanost v obstoj spolne identitete, hkrati pa prebilo nevidni zid antropologije, ki je imela s prepuščanjem homoseksualnih tematik po pravilu težave. Herdtovo delo je bilo prelomno. Vendar se tudi njemu ni uspelo izogniti določeni meri zahodnjaške logike, saj je »prakse semena« med moškimi (kot te prakse raje imenuje Deborah Elliston (1995: 850)) interpretiral kot »homoseksualnost«. Vemo, da gre pri konceptu homoseksualnosti za mlado kategorijo Zahoda (Greenberg 1997; D'Emilio 1997; Foucault 2000), ki je vezana na specifične ekonomske in politične dejavnike. Zanimivo se je torej vprašati, kaj se je s tovrstnim prevodom sambijske vsakdanjosti izgubilo, natančneje: kakšno sliko nam lahko ponudi novejši in kritičen pogled na Herdtovo pisanje.

Koncept ritualne homoseksualnosti je odločno skritizirala Deborah Elliston, ki se je v članku *Erotična antropologija* (*Erotic anthropology*; 1995) zavzela za deerotizacijo melanezijskih »praks semena«. Ob ponovnem branju antropoloških pričevanj o »seksualnih praksah« na Novi Gvineji se je Ellistonova osredotočila na pomen telesnih tekočin in njihovo pot v menjavi. V melanezijskih kulturah se prav na podlagi izmenjave

substanc (telesnih tekočin in hrane, pa tudi predmetov menjave, kot so školjke v *kuli*) oblikujejo družbene identitete (ki so veliko fluidnejše od zahodnjaških), z identitetami pa se seveda zarisujejo tudi spolne meje. Ellistonova se je tako rajši kot Herdtovih razlag oprijela emskih videnj izmenjave sperme med mlajšim in starejšim moškim med Kaluliji (kjer sta se v sedemdesetih mudila zakonca Schieffelin) in je tako namesto kot »ritualno homoseksualnost« prejetanje semena označila kot prejetanje moškosti oziroma magične moči. Seme pri Kalulijih nosi magično moč: vzpostavlja fizično moč in mentalno razumevanje (Elliston 1995: 859). Kar pa ni daleč od mišljenja Sambijcev, za katere sperma predstavlja vse, kar je vitalnega v sambijski družbi. Tudi Herdt je pisal o tem, da Sambijci seme vidijo kot substanco, ki »ustvarja in hrani otroke (s tem, da povzroči nastanek mleka), ki spreminja fante v može, dekleta v žene in zaupnikom prenaša duhove moškosti.« (Elliston 1995: 858)¹⁷ Ellistonova se je zavzela za razumevanje praks semena v semiotskem okvirju. Pokazala je, da o sambijskih praksah ni mogoče govoriti kot o homoseksualnih, še manj pa kot o ritualnih (penetracija se navadno dogaja na samem, v intimi, srečevanja pa lahko trajajo od nekaj mesecev do nekaj let). Nasploh našega pojma seksualnosti ne bi smeli tlačiti v okolja, kjer se pojmovanja želje močno razlikujejo od individualizirane (»avtentične« in svojske posamezniku) oblike na Zahodu! Po mnenju Deborah Elliston seksualnost danes v antropologiji zaseda enako mesto, kot sta ga poprej sorodstvo in spol: obe kategoriji sta toliko časa uživali sloves nadkulturnih dimenzij, da sta se dodobra zažrtli v antropološko (in drugo) literaturo, preden se je nad njiju poveznil vprašaj.¹⁸

Spolnost je torej odsev *specifičnega* spolnega sistema, ki ga, kot je specifična sistemov, na mejni ravni največkrat omogoča *nasilje*. Nasilje nad nasprotnim spolom oziroma nad svojim lastnim (iz razloga, da so-

17 Kar je sicer ponovno moško dojetje realnosti – Herdt sam je od sambijskih žensk slišal, da one pač same proizvajajo mleko (Elliston 1995: 859).

18 Kar je imelo vedno dvostranske posledice. Antropološka nadkulturna raba koncepta »spol« je na primer včasih škodovala sliki obravnavane kulture, po drugi strani pa so srečevanja s pojavnostmi, ki presegajo dihotomno delitev, razkrivala družbeno ustvarjenost zahodnega koncepta. Takšen primer je »tretji spol« (institucija med mnogimi ameriškimi staroselskimi ljudstvi, ki so jo antropologi še donedavna imenovali berdače – *berdache*), oznaka za prakse »navzkrižnega preoblačenja« oziroma za ljudi, ki jih ni mogoče postaviti samo v kategorijo »ženska« ali v kategorijo »moški«, ker predstavljajo živo presečišče obeh. Podobno razporeditev ljudi so antropologi opazovali na primer v severni Indiji (hidžre – *hijras*), tudi v japonskem gledališkem svetu, z omenjenimi primeri pa se je spet in spet polnil pojem, ki ga imajo nekateri za razrešitev spolnega problema na zahodu: androginit (Gutmann 1995: 395-6).

spolnik ne dosega meril, ki določajo spol) je nasilje, ki je spolizirano in kot takšno do vstopa feminizma na univerze pač ni uživalo omembe vredne analitične pozornosti. Moške naracije so spolizirano nasilje – katerega večinski nosilci so moški sami – dosledno ignorirale (o različnih diskurzih pisanja o moških, ki onemogočajo osvetlitev problema spoliziranega nasilja, glej Hearn 1998).

Povezanost moških in spoliziranega nasilja je tema, ki rada seže po pregrinjalu nevidnosti. Zanimivo je, da so jo (najverjetneje kot odgovor na feminizem) najglasneje promovirali biološki deterministi, a jim je v zelje skočila antropologija, ki se je na občutljivem področju (ponovno) znašla kot skladišče »drugačnih zgodb«, na podlagi katerih počasi nastaja podkrepljena teorija o neuniverzalnosti (to je nenaravnosti) moške agresivnosti – predvsem v odnosih z ženskami. Seksualno nasilje (o katerem bo v nadaljevanju večinoma govora in ga kot konceptualno orodje antropološke raziskave zaenkrat še univerzalno uporabljajo!) je v svetu spolnih identitet, ki hkrati normirajo seksualnost, pomemben del spol(izira)nega nasilja.

Leta 1981 je feministična antropologinja Peggy Reeves Sanday objavila pregled agresivnosti v odnosih v 156 tradicionalnih družbah, pri čemer je v 47 odstotkih teh družb ugotovila »popolno« ali pa »skoraj popolno odsotnost spolnega nasilja nad ženskami«. Njena raziskava in nekaj podobnih kasneje so jasno pokazale, da moškega (spolnega) nasilja nad ženskami ne moremo razumeti kot posledico biološke neizbežnosti. Te raziskave so razkrile, da je nasilja nad ženskami – patudi nasilja nasploh – veliko manj v družbah, kjer so spolne delitve dela minimalne oziroma kjer moški in ženska politično in ekonomsko veljata za enakovrednejša. Kjer ima ženska več besede zunaj doma in kjer za moškega ni sramotno umiti otroka ali z grma pobrati orešek (postoriti katero od »ženskih« del, torej), tam tudi do posilstev težko pride, pravi nauk zgodbe (Heise 1997: 424-7). Spolni akt je pač zrcalo siceršnjih relacij moči (v zahodnem primeru akt dominacije in posestništva z moške strani – kot je ugotavljal že Bourdieu (v Gutmann 1997: 397)), kar nas ponovno privede do kulturne konstrukcije želje.¹⁹ Ali če sledimo Adlerjevi interpretaciji nasilja: trčili smo ob protest moškosti. Če je spolnega nasilja (in nasilja nasploh) več tam, kjer spol obdajajo ostre dihotomne meje (moškost nastaja in se pričakuje v strogi opoziciji z ženskostjo) in so identitete zato prisiljene vztrajno zanikovati del svojih (»hermafroditiskih«) potencialov, tam prihaja tudi do kompenzacije s protesti, ki so agresivni.

19 V skladu z oblikovanjem sebstva – pri nas močno vezanega na kategorijo spolnosti in mesto v družbeni hierarhiji – človekovo čutno željo dodobra prežemajo siceršnji odnosi moči. Vzbujenosti, ki spremlja nasilje nad sočlovekom (žensko), botrujejo identifikacije z dominantno in heteroseksualno ideologijo moškega spola.

Moški niso superiorni po naravi, vendar se jim visoka pozicija množično pripisuje (sami pa se z njo identificirajo). Če njihovo mitsko podobo resno zadene dvom, za potrditev moči (kar je enako potrditvi moškosti oziroma zanikanju lastne šibkosti/ženskosti) sežejo po nasilju.

V skladu z ugotovitvijo, da se spol nenehno »dela« (West in Zimmerman 1987; Connell 2002), da torej traja in nastaja vsak trenutek znova, je mogoče reči, da se nekako sorazmerno z množico konstitutivnih trenutkov pojavlja tudi število situacij, ko je v dihotomnem svetu potrebno tlačiti lastne »šibkosti«. Kakor je v devetdesetih letih v svojem širokopoteznem pregledu kulturnih konceptov moškosti po svetu ugotavljal David Gilmore, obstaja univerzalno pojmovanje moškosti kot *umetnega* stanja, ki ga je težko *doseči* – in ga je potrebno vedno znova izpostavljati preizkušnjam. V kulturnih predstavah so moški največkrat bitja, ki se *navedijo*, medtem ko so ženske *rojene* – pravi drugo spoznanje do zdaj najambicioznejšega antropološkega dela o moškosti.²⁰ Od tod množica iniciacijskih ritualov, moških združb in prostorov, ki, če si v spomin priključimo psihoanalizo Nancy Chodorow, pomagajo k ločitvi moškega od identifikacije z materjo in s tem (v družbah s strogo spolno delitvijo še posebej močno) k ustvarjanju moških in moškosti. Le moški lahko ustvari moškega; kultivatorja narave ne more vzgajati narava – je pisala že Sherry Ortner (1974). Zanimivo je, kako se Gilmorejeva transkulturna slika koncipiranja moškosti ujema s sliko, ki jo je v sedemdesetih predstavljala in kritizirala Ortnerjeva. Gilmore v svojem delu sicer omenja tudi dve kulturi (prebivalce Tahitija in ljudstvo Semajev v Maleziji), ki sta razvili precej pasivnejšo in predvsem mirnejšo moškost, vendar kljub temu kasnejša kritika njegovega dela ni mogla prezreti, da analize slonijo na etnografijah moških antropologov, ki so informacije prejeli od moških informatorjev – torej predstavljajo moško različico resnice o moškosti (Gutmann 1997: 398). Gilmore je spregledal dejstvo, da v marsikateri kulturi tudi ženska ni kar od rojstva ženska in da mora za ta naslov včasih prestat vsaj preizkus materinstva (Heise 1997: 425). Kot oči, ki tole berejo, upajmo, vedo, *vsaka* spolna identiteta zahteva merico prizadevanja in prakse, torej ima Gilmorejev rezultat v iskanju univerzalne strukture moškosti precej boren domet. Raziskovanje moških in moškosti ni dovolj korenito, če ne upošteva tudi ženskih naracij in izkušenj.

Gutmann, na katerega sem se v veliki meri naslonila pri svojem pisanju, je bil leta 1997 prepričan, da je o odnosu moški – ženska v antropologiji še premalo povedanega. Ker se je v desetih letih v omenjeni vedi tudi že kaj spremenilo, bi ob tej priložnosti kot zelo dober primer upoštevanja

20 Naslov Gilmorejeve knjige je *Manhood in the Making*, izšla pa je leta 1991.

dialoščnosti med koncepti ženskosti in moškosti (za potrebe razumevanja specifičnega moškega rituala) omenila monografijo *Moškost, materinstvo in posmeh (Masculinity, Motherhood, and Mockery)* Erica Klina Silvermana (2001).

Silverman je s pomočjo psihoanalize (z upoštevanjem psihodinamičnih dimenzij kulture, ki jo je preučeval) iatmulske moške z Nove Gvineje prepoznal kot identitete, ki se polnijo s podobami materinstva. V knjigi posebno pozornost namenja dejanju *nggariik* v ritualu *naven*, ki je v antropološki literaturi večkrat obdelan fenomen, vendar ga Silvermanova interpretacija vseeno postavi v novo luč. *Nggariik* (dejanje, v katerem se klasifikacijski stric z zadnjico spusti po nogi nečaka) antropolog interpretira kot »analni porod« moškega. Moški skuša s tovrstno gesto parirati ženskim reproduktivnim sposobnostim, kar se sicer kaže tudi v »rojevanju« kozmosa (religiozni oblasti) in ustvarjanju drugih moških (v iniciacijskih ritualih).²¹ *Nggariik* v *navenu* je tudi edini moški »prokreativni« poseg, ki se pri vzhodnih Iatmulih zgodi v prisotnosti žensk, kar moške tragično poniža, pri ženskah pa izzove (po)smeh. Moška prokreativna moč se v prisotnosti žensk zazdi iluzorna.

V »trenutku resnice« Silverman tako prepozna srž (iatmulske) moškosti, ki za definicijo svoje istovetnosti nenehno sega po ženskem modelu, kar pa pomeni, da moški svojo drugačnost od žensk (proces, ko se skušajo odcepiti od prvotne vezanosti na mater) udeležajo v okvirih, ki močno spominjajo na mater samo. Ni naključje, da rituali iniciacije (rituali, ko moški ustvarjajo moške) potekajo v kulturnih hišah, ki s svojo zunanostjo močno spominjajo na ženski obraz. Silverman meni, da celotno življenje moških poteka v dialektiki: odcepitev od matere - vrnitev k občutku enosti (z materjo).

Silvermanova interpretacija moškosti je psihoanalitična, gre pa precej dlje od trditev, da je moškost »težko dosegljiva« oziroma umeščena v »kulturni kozmos« (nasproti »naravnemu« - ženskemu). Čeprav tudi sam meni, da je moškost v kulturi vzhodnih Iatmulov veliko krhkejši konstrukt kot ženskost, Silverman prizna, da koncepta moškosti brez hkratnega zamišljanja ženskosti ni.

Izpostavila sem nekaj antropoloških del, ki so na področju raziskav moških in moškosti pustila pomemben pečat. Na splošno je antropologija (kot pravi Gutmann) v družboslovje vnesla subjektivnost percepcij o moškostih in zavest o raznolikosti njihovega prakticiranja. Njen delež je pomemben, ima pa žal tudi slabost, da se ob raziskovanju partikularnih spolnih relacij večkrat zabriše

(ali pa pozabi) vednost o spolni neenakosti moških in žensk v (vsaj naši) družbi. Pri povezovanju subjektivnih zgodb in feministične kritike antropologija do sedaj ni bila kaj prida uspešna. Je pa zato vezava partikularnih razlik s sliko sistema uspela sociologiji, ki poleg zgodovine in antropologije prav tako predstavlja jedro sodobnih kritičnih raziskav moških in moškosti – naj sodobnejših raziskav s področja preučevanja spolov in spolnosti.²²

Citirane reference

Adler, Alfred

1989a *Individualna psihologija*. Novi Sad: Matica srpska.

1989b *Poznavanje čoveka*. Novi Sad: Matica srpska.

Beauvoir, Simone de

1997 (1953) 'Introduction« to 'The Second Sex.' V: *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Linda J. Nicholson, ur. New York in London: Routledge. Str. 11-8.

Blok, Anton

1981 'Rams and Billy-Goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour.' *Man* 16 (3): 427-40.

Breines Ingeborg, Robert Connell in Ingrid Eide

1999 'Male Roles and Masculinities in the Perspective of a Culture of Peace.' *Mannsforskning* 2: 8-14.

Carrigan, Tim, Bob Connell in John Lee.

1985 'Toward a New Sociology of Masculinity.' *Theory and Society* 14 (5): 551- 604.

Chodorow, Nancy

1974 'Family Structure and Feminine Personality.' V: *Woman, Culture and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo in Louise Lamphere, ur. Stanford: Stanford University. Str. 43-66.

1998 (1978) 'The Psychodynamics of the Family.' V: *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Linda

22 Najvplivnejši teoretski koncept sociološke obravnave moških in moškosti je koncept »hegemonske moškosti«, s katerim je mogoče zajeti tako različnost odnosov med moškimi kot odnose med ženskami in moškimi (»Hegemonsko moškost bi lahko definirali kot konfiguracijo spol(izira)nih praks, ki telesi trenutno sprejet odgovor na problem legitimacije patriarhata, ki zagotavlja /.../ dominantno pozicijo moških in podrejenost žensk.« (Connell 1995: 77)). Poleg tega, da je v osemdesetih letih dvajsetega stoletja tovrstno pojmovanje moškosti močno zatreslo sociološko zanimanje za spol (glej Carrigan, Connell in Lee 1985) in da je v devetdesetih omenjeni koncept dobil svojo množično citirano »biblijo« (Connell 1995), je hegemonika moškost postala tudi predmet konstruktivne kritike (Donaldson 1993; Demetriou 2001; Hearn 2004; Nordberg 2006). Bralka oziroma bralec se lahko s to tematiko podrobneje seznanita tudi v moji diplomski (Pezdir 2007).

21 *Nggariika* ne smemo zamenjevati s *kuvado*, posploševalnim etskim terminom, s katerim so antropologi označevali ritualno vedenje staršev širom sveta (po večini očetove »porodne muke«) ob rojstvu otroka (Klemenčič 2002).

- J. Nicholson, ur. New York in London: Routledge. Str. 181-97.
- Connell, R. W.
1995 *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
2002 *Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Demetriou, Demetrakis Z.
2001 'Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique.' *Theory and Society* 30 (3): 337-61.
Donaldson, Mike
1993 'What is Hegemonic Masculinity?' *Theory and Society* 22 (4): 663-57.
- Driessen, Henk
1983 'Male Sociability and Rituals of Masculinity in Rural Andalusia.' *Anthropological Quarterly* 56 (3): 125-33.
- Elliston, Deborah
1995 'Erotic Anthropology: »Ritualised Homosexuality« in Melanesia and Beyond.' *American Ethnologist* 22 (4): 848-67.
- Foucault, Michel
1993 (1984) *Zgodovina seksualnosti 3: Skrb zase*. Ljubljana: ŠKUC.
2000 (1976) *Zgodovina seksualnosti 1: Volja do znanja*. Ljubljana: ŠKUC.
- Fox, Evelyn Keller
1997 'Secrets of God, Nature, and Life.' V: *The Gender/Sexuality Reader*. Roger N. Lancaster in Micaela di Leonardo, ur. New York in London: Routledge. Str. 209-18.
- Greenberg, David F.
1997 'Transformations of Homosexuality-Based Classifications.' V: *The Gender/Sexuality Reader*. Roger N. Lancaster in Micaela di Leonardo, ur. New York in London: Routledge. Str. 179-93.
- Gutmann, Matthew C.
1997 'Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity.' *Annual Review of Anthropology* 26: 385-409.
- Hearn, Jeff
1999 'Theorizing Men and Men's Theorizing: Varieties of Discursive Practices in Men's Theorizing of Men.' *Theory and Society* 27: 781-816.
2004 'From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men.' *Feminist Theory* 5 (1): 49-72.
- Heise, Lori L.
1997 'Violence, Sexuality, and Women's Lives.' V: *The Gender/Sexuality Reader*. Roger N. Lancaster in Micaela di Leonardo, ur. New York in London: Routledge. Str. 441-33.
- Jung, Carl Gustav
2002 (1964) 'Približevanje nezavednemu.' V: *Carl G. Jung. Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 20-105.
- Klemenčič, Samo
2002 'Kuvada – Ritualne in psihosomatske oblike starševskega vedenja.' Spletni vir: <http://www.ethnos.skuc.org/Vsebina/Vsebina_frames.htm>, 16. 10. 2007.
- Kuper, Adam
2000 (1996) *Antropologija in antropologi: Moderna britanska šola*. Šentilj: Aristej.
- Laqueur, Thomas
1997 'Orgasm, Generation, and Politics of Reproductive Biology.' V: *The Gender/Sexuality Reader*. Roger N. Lancaster in Micaela di Leonardo, ur. New York in London: Routledge. Str. 219-43.
- Mauss, Marcel
1996 *Esej o daru in drugi spisi*. Studia Humanitatis. Ljubljana: ŠKUC.
- Mosse, Georg L.
2005 (1985) *Nacionalizem in seksualnost*. Ljubljana: *cf.
- Nordberg, Marie
2006 '»To Be or Not To Be?«: Some Thoughts On and Research Experience, Bodies and Masculinity.' Referat na konferenci Nordic Conference on Men and Masculinities: Experiences of Men. Maj 2006, Turku, Finska.
- Ortner, Sherry B.
1974 'Is Female to Male as Nature to Culture?' V: *Women, Culture, and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo in Louise Lamphere, ur. Stanford: Stanford University. Str. 67-87.
- Peletz, Michael G.
1987 'The Exchange of Men in 19th-century Negeri Sembilan (Malaya).' *American Ethnologist* 14 (3): 449-69.
- Pezdir, Zala
2007 'Moški in balet – misija mogoče?' Diplomsko delo. Celje: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Pitt-Rivers, Julian
1971 (1954) *The People of the Sierra*. 2. izd. Chicago: University of Chicago.
- Rubin, Gayle
1997 (1975) 'The Traffic in Women: Notes on the »Political Economy« of Sex.' V: *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. Linda J. Nicholson, ur. New York in London: Routledge. Str. 27-62.
- Silverman, Eric Kline
2001 *Masculinity, Motherhood, and Mockery*:

Psychoanalyzing Culture and the Iatmul Naven Rite in New Guinea. Michigan: The University of Michigan.

Snoj, Marko

1997 *Slovenski etimološki slovar.* Ljubljana: Mladinska knjiga.

Sperling, Susan

1997 'Baboons with Briefcases vs. Langurs with Lipstick: Feminism and Functionalism in Primate Studies.' V: *The Gender/Sexuality Reader.* Roger N. Lancaster in Micaela di Leonardo, ur. New York in London: Routledge. Str. 249-64.

Weiner, Annette B.

1977 'Trobriand Descent: Female/Male Domains.' *Ethos* 5(1): 54-70.

West, Candace in Don H. Zimmerman

1987 'Doing Gender.' *Gender and Society* 1(2): 125-51.

Williams, Raymond

1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society.* New York: Oxford University Press.

Wulff, Helena.

2005 'Memories in Motion: The Irish Dancing Body.' *Body and Society* 11(4): 45-62.

Datum prejema prispevka v uredništvo: 26. 6. 2007

Recenzentski postopek opravljen: 16. 10. 2007