

Delitev dela po spolu

Delo kot ontološka kategorija je eden temeljnih elementov pri učlovečitvi človeka. Hkrati z delom pa se vedno pojavlja tudi delitev dela: delitev po izobrazbi, starosti, rasi, sloju, spolu itd., ki variira glede na prostor in čas. Vsaka posamezna kultura ima svojo delitev dela po spolu, ki predpisuje, kaj naj delajo ženske in kaj moški. Na tem mestu pa problem ni vedeti, ali delitev dela po spolu obstaja ali ne, temveč s čim jo utemeljujejo. Tukaj na eni strani stojijo tisti, ki trdijo, da so spolne vloge biološko utemeljene, na drugi pa tisti, ki spolne vloge pojmujejo kot družbeni oziroma kulturni konstrukt. Vendar "narava (ali biologija) ne določa razlikovanja spolnih vlog, temveč reproduktivno specializacijo" (Oakley, 2000: 181).

Delitev dela po spolu znotraj posamezne kulture velja za samoumevno. V okviru druge kulture pa za samoumevno skoraj nujno velja drugačna delitev dela po spolu. V tem kontekstu bi lahko govorili o mitski razsežnosti takšnih in podobnih samoumevnosti delitve dela po spolu v posameznih kulturah. Z antropološko literaturo, ki prikazuje posamezne kulture, bomo v nadaljevanju pokazali, da je delitev dela po spolu, kot jo poznamo v zahodnih kulturah, res mit in ne naravna danost.

KATEGORIJA DRUGEGA

Drugost je temeljna kategorija človeškega mišljenja. Ljudje so svojo lastno identiteto že od nekdaj konstruirali prek idej o superiornosti ali inferiornosti do "nam" različnih, Drugih. Nobena skupnost se ne definira kot Eno, brez da bi nasproti sebi postavila Drugega. Eno ne obstaja brez Drugega. Vendar niso samo ženske tiste, ki so pojmovane kot Drugi, temveč so kot Drugi obravnavani črnci, pripadniki drugih držav, pribežniki, naši sosede, homoseksualci, "domorodci" in obstaja jih še neskončno mnogo – skratka vsi tisti, ki uživajo, govorijo, (iz)gledajo, čutijo in živijo drugače kot "mi"; ki so "marginalni", "raz-

lični”, “drugačni”. Judje so “drugi” za antisemite, črnci za rasiste, domorodci za kolonialiste, homoseksualci za heteroseksualce, ženske za moškega. Subjekt se vzpostavi samo skozi nasprotnost: uveljaviti se hoče kot bistveno in drugega postaviti kot nebistveno, kot objekt. Tako je moški na eni strani Subjekt, Absolutno, Eno; ženska na drugi strani pa predstavlja D drugega, Objekt. Enega ne definira Drugi, ki se definira kot Drugi: kot D drugega ga postavlja Eno, ki sebe postavlja kot Eno. Falogocentrična¹ pozicija postavlja moškost kot “samouravnavajočo racionalno instanco, ženskega “D drugega” pa kot mesto nereda in razvrednotenja” (Braidotti, 1998: 60–61). Pri tem pa je treba razlikovati, da “iz sebe narediti objekt ni isto kot biti objekt” (Beauvoir, 2000: 140). Drugi se mora podrediti tujemu stališču, da ne bi prišlo do obrata od D drugega k Enemu (prim. Beauvoir, 1999). Človek samega sebe vedno misli tako, da misli D drugega. Kot Druge jih dojemajo drugi posamezniki in kot takšnega se dojemata tudi Drugi sam. Pa naj gre tukaj za (anti)semitizem, (anti)feminizem, nacionalizem, pripadnika lastnega naroda, spol – vedno obstaja delitev na “nas” na eni strani in “njih” na drugi.

NARAVA/KULTURA OZIROMA ŽENSKA/MOŠKI

Naj začnemo z besedami velikega učenega moža slovenskega prostora 19. stoletja Antona Mahniča, ki je menil, da “se ne da dvomiti: ženska zavzema mesto za moškim ... Mož zastopa v društvu krepki spol, krepki ne le telesno, ampak tudi duševno. To je bilo in je, da tako rečemo, naravna dogma, v katero so verovali vsi ljudje, vsi časi” (Mahnič, 1998: 109–111).

Deprivilegirani² položaj žensk v družbi velja za eno od splošnih resnic, ki naj bi držala za vse kulture. Vendar se znotraj tega simbolizacija žensk (in družbeni položaj nasploh) med kulturami razlikuje, ravno tako pa tudi znotraj različnih zgodovinskih obdobj enakovrednih kulturnih tradicij. Za začetek menimo, da je treba to univerzalno prisotnost in kulturno variacijo pojasniti. Po mnenju številnih avtoric in avtorjev so ženske vloge povsod vredne manj od moških vlog (Ortner, 1983; Parker in Parker, 1979). Nadalje, ne samo, da so ženske ob-

¹ Termin falogocentrizem je Irigaray sestavila iz termina logocentrizem, saj se na Zahodu mišljenje in bivanje ujemata na način, da je zavest istoznačna s subjektivnostjo, in termina falocentrizem, kjer gre za trdovratno navado, da tako kot o vseh drugih ključnih atributih mislečega subjekta tudi o subjektivnosti govorimo v okvirih moškosti in abstraktne virilnosti (Braidotti, 1998).

² Z izkustvom podrejenosti in zatiranja žensk se je ukvarjal predvsem t. i. feministični esencializem v sedemdesetih letih, ki je temeljil na predpostavki, da je podrejenost ženskam skupno (univerzalno) izkustvo. Vendar se je ta koncept v poznih sedemdesetih zamajal, predvsem s kritiko lezbijk in temnopoltih žensk, ki so pokazale na razlike med ženskami in med izkustvom zatiranja, podrejenosti. Potrebno je namreč upoštevati, da se ženske razlikujejo glede na družbeni razred, spolno usmerjenost, raso, starost, etničnost itn. Vendar po našem mnenju pluralnost razlik (še) ne ukinja spolne hierarhije (Švab, 2002: 200–202).

ravnane kot podrejene, tudi same na te kulturne konstrukte nekritično pristajajo. Ženskam je v večji meri onemogočen dostop do tistih številnih področij, ki uživajo najvišji ugled v družbi. Verjetno se s to trditvijo mnogi ne bi strinjali, saj bi menili, da ostaja kar nekaj primerov, kjer vladajo ženske. Res obstajajo primeri, kjer to drži: na primer pri matrilinearnih Indijancih Vrane, kjer so ženske res imele vplivnejše in pomembnejše vloge v Igru Sonca kot moški, a hkrati so med menstruacijo lahko jahale le slabše konje, prepovedano jim je bilo približevanje svetim predmetom. Pri plemenu Vrane ženske sicer lahko dosežejo moč in visoke položaje, vendar menstruacija predstavlja grožnjo vojskovanju, ki v tem plemenu predstavlja najbolj cenjeno in za vsakega Vrana samoodfinirajočo osrednjo plemensko institucijo (Ortner, 1983: 155–157). Na podlagi tega primera bi lahko trdili, da ženske ponekod sicer dosežejo pomembne položaje, a nikoli jim to ni omogočeno v celoti, vedno obstajajo (malone) številni dejavniki, ki jim to preprečijo. Izpolnjenih mora biti serija pogojev, ki se moškim ne postavljajo. Nikjer ni dokazov, da bi kdaj v zgodovini obstajal matriarhat (Friedl, 1983: 41; Vezel, 1980), čeprav je moč najti posamezne kulture (kot Irokezi), kjer so ženske imele pomembno vlogo v družbenem življenju na sploh (Friedl, 1983: 38–39). Ampak ne gre govoriti o matriarhatu, saj so povsod tisti statusi in dejavnosti, ki jih opravljajo moški, pojmovani kot pomembnejši, težji, boljši, superiornejši; analogno temu pa je tudi moški obravnavan kot superioren ženski.

Na tem mestu bi se bilo umestno vprašati, kaj je tisto v obči strukturi, kaj je tisto skupno vsem kulturam, ki v vsaki kulturi ženskam pripiše manjšo vrednost, jih postavi na nižji položaj. In ne le, da jih drugi obravnavajo kot inferiorne, potemtakem se morajo tudi ženske same v vseh kulturah (po)istovetiti z nečim, kar vsaka kultura razvrednoti, z nečim, kar vsaka kultura definira kot nižji red obstoja, kot je kultura sama. In ravno ženska je simbol tega nekaj. Le ena sama stvar ustreza temu opisu. To je narava v najširšem smislu. Moški na drugi strani pa se (po)istovetijo s kulturo.³ In ker je kultura superiornejša naravi, iz tega sledi, da so moški superiornejši ženskam. Ampak zakaj so ženske obravnavane kot tiste, ki so bližje naravi? Ta problem je skušala pojasniti Sherry Ortner (1983). Prvič, ženska fiziologija se obravnava kot bližja naravi;

³ Izčrpano konceptualno razlago opozicije narava/ kultura je podala Papičeva v knjigi *Polnost i kultura* (1997), kjer se osredotoča na opozicijo narava/kultura v zahodnoevropskem mišljenju. Le-ta se je (iz)oblikovala vse od grške antične filozofije, Locka, Hobbesa, Rousseaua, Darwina, L. H. Morgana, E. B. Tylorja, Boasa, Kroeberja, Lévi-Straussa, Geertza do L. Whita in Sahlinsa, kjer slednji ohranja opozicijo narava/kultura kot predpostavko svoje simbolne antropologije. Po mnenju Papičeve opozicija narava/kultura v zahodnem modelu mišljenja v veliki meri izhaja in se dokazuje v odnosu razlike *sex/gender* kot opozicije med spoloma (*sex*). Hkrati pa je treba poudariti, da je problem odnosa narava/kultura eden od fundamentalnih problemov socialne in kulturne antropologije, kajti tudi sam predmet antropologije je od Boasa naprej zasnovan na opoziciji med naravo in kulturo.

predvsem zaradi večje vključenosti ženskega telesa v naravne funkcije reprodukcije. Drugič, tudi družbena vloga ženske se obravnava kot bližja naravi; niso samo njeni telesni procesi bližji naravi, temveč tudi sama družbena situacija, v katero jo njeni telesni procesi postavljajo. Ženski je mesto domača "skupina", hiša. Tretjič, tudi sama psiha ženske se obravnava kot bližja naravi; ženske naj bi se namreč ukvarjale v glavnem s konkretnimi stvarmi in z ljudmi, medtem ko naj bi se moški ukvarjali z bolj abstraktnimi stvarmi. Moški naj bi doživljanje sebe, drugih, prostora in časa predstavili na objektivni, distanciran način, ženske pa na subjektiven, neposreden način.

Naj na tem mestu opozorimo na zelo očitno dejstvo, da je razlikovanje narave in kulture v celoti kulturni konstrukt, pri čemer se kultura razume kot superiorna v odnosu do narave, kar pa je seveda določila kultura⁴ sama. Tako je tudi hierarhični odnos ženska-moški, kjer je ženska postavljena v podrejeni položaj, zgolj moški konstrukt. Ženske namreč same po sebi niso nič bližje (oziroma oddaljene) naravi, temveč jih kot take obravnava kultura. Kot pravi de Beauvoir, "v človeški skupnosti ni nič naravnega" (Beauvoir, 2000: 580); tudi ženska je proizvod kulture. "Ženska se ne rodi: ženska to postane" (ibid., 13). Ženski položaja, ki ga zaseda, ne določajo ne njeni hormoni ne misteriozni nagoni, temveč način, kako prek tujih zavesti dojema sebe, svoje telo in svet okoli sebe. Tako življenje moškega kot življenje ženske je "zapečateni" že v zgodnjem otroštvu. Vse najpomembnejše je že (po)storjeno (prim. ibid.). Kasneje ni več mogoče preprečiti, da ženska (pa seveda tudi moški) ne bi bila (bil) več taka (takšen), kakršno (kakršnega) so naredili.

Edina rešitev, ki se ponuja, je emancipacija; ženske (in moški) se morajo začeti zavedati same konstitucije spolne razlike in temeljev, na katerih je zgrajena, nato pa morajo začeti graditi in oblikovati ženskam ustrezne simbolne reprezentacije. To je naloga žensk, če hočejo kdaj doseči stanje, da ne bodo več zgolj "drugi spol". Možnosti, ki so že bile do sedaj predlagane, je sicer veliko, a vse so težavne. Naj navedemo le nekatere. Po mnenju nekaterih naj ženska postane enaka moškemu; nekateri menijo, da je potrebno odpraviti spol⁵ (Oakley, 2000: 254); hkrati s spolno osvoboditvijo je potrebno spremeniti tudi zakone

⁴ Takšno dualistično strukturo je med drugim mogoče zaslediti tako v otroški literaturi, sodobni filmski produkciji herojev (Hrzenjak, 1998), vesternih in nekaterih računalniških igricah. Zraven binarne opozicije narava/kultura lahko zasledimo še nekatere druge: razum in čustva, civilizacija in divjina, red in kaos, duša in telo, moško in žensko, dobro in zlo, gospodar in suženj ter človeško in nečloveško, ki vse nosijo vrednostni naboj in hierarhije.

⁵ Oakleyeva trdi, da potrebujemo ideološko revolucijo, revolucijo ideologije spolnih vlog, ki se je uveljavila v naši kulturi. Odpraviti moramo prav spolne vloge same. To je po njenem mnenju tretja politična trditev, ki neposredno izhaja iz logike drugih dveh: potrebno je odpraviti gospodinjstvo vlogo, potemtakem je treba odpraviti tudi družino. A ker to ne zadostuje, je treba odpraviti spol (Oakley, 2000: 254).

jezika,⁶ ki se nanašajo na spol in hkrati je treba na novo ovrednotiti ženski spol (Irigaray, 1995; Kristan, 1998)⁷; po mnenju na primer Rubinove, Richeve in Wittingove (Haraway, 1999: 222) bi bilo treba odpraviti obvezno heteroseksualnost, saj le-tu ždi jedro zatiranja; po mnenju Štularjeve (1999: 75) pa je treba reorganizirati družbeni sistem, ki temelji na spolno specifični delitvi dela, kar hkrati pomeni tudi reorganizacijo obstoječih razmerij gospostva, razmerij moči; označevalec "ženska" se ne more osvoboditi s tem, da to zgolj hoče, temveč ga je treba po mnenju Braidottijeve (1998: 68) kolektivno izrabiti in prevrednotiti od znotraj, ravno tako pa se je treba pogajati o novih oblikah uvajanja novih subjektivnih pozicij.

Vendar velja opozoriti, da pri vsem tem ne gre za slavljenje ženskosti, ampak gre za delovanje v smeri njenega uresničevanja ali krepitev položaja kot političnega projekta uveljavljanja alternativnih ženskih subjektivnosti. Gre za poskus spraviti na raven reprezentacije tisto, za kar je falogocentrizem razglasil, da ni mogoče reprezentirati (Braidotti, 1998: 71).

DELITEV DELA PO SPOLU SKOZI MITOLOGIJO

Poleg kapitalističnega načina proizvodnje,⁸ ki je "povzročil sedanjo alienacijo in zatiranje žensk-gospodinj" (Oakley, 2000: 169), obstaja cela vrsta mitov⁹ o tem, kje je ženski mesto v družbi in tako zagotavljajo temeljno načelo ideologije spolnih vlog, v kateri sta ženskost in domestikacija eno in isto (ibid.). Ženska je postavljena k trem K: Kinder, Küche, Kirche, kjer bi po mnenju Štularjeve (1999: 73) tretji K lahko razumeli tudi kot "zavedna državljanka". Tudi nasled-

⁶ Samostalniki, ki so označeni z ženskim spolom, vsekakor niso tisti, ki se jih šteje za nosilce večje vrednosti! Z vidika jezikoslovja je treba analizirati nepravilnosti in posplošen seksizem, ki ga povzroča kultura v jeziku. Ta se izraža tako v slovnici kot tudi v besednem zakladu (Irigaray, 1995). Naj na tem mestu poudarimo zelo očitno dejstvo, da v nekaterih jezikih (angleškem, srbskem) za besedo 'spol' poznajo dva izraza (sex in gender, pol in rod), katerih konotacije so seveda popolnoma različne. V številnih drugih, med katere spadata slovenski in nemški jezik, pa poznajo samo eno besedo (spol, Geschlecht), kjer zagate rešujejo tako, da uporabljajo besedi 'biološki spol' in 'družbeni spol'.

⁷ Luce Irigaray se znotraj "simbolne delitve dela" zavzema za simbolno redistribucijo. To bi moškim na eni strani omogočilo, da sprejmejo "tisti del sebe, ki je Narava (ne da bi ga dojemali kot nekaj, kar ima izključno atribut ženskosti); ženskam pa bi sploh šele omogočila, da bi vstopile v kulturo na njim ustrezno simboliziran način" (Kristan, 1998: 157). Simbolna distribucija, ki jo sedaj poznamo, je hierarhična. Izhaja pa iz zgoraj predstavljenega, v zahodnem svetu že vnaprej predpostavljenega dualizma narava – kultura. "Vse kar ni bilo vredno moškega spoštovanja, ni bilo del njih samih (moškega imaginarija), je bilo opuščeno in vrženo v svet "narave", na ženske, k ženskam, za ženske" (Kristan, 1998: 157).

⁸ Vse do takrat je bilo delo v družini in za družino bistvenega pomena, predstavljalo je bistveno sestavino celotnega družbenega dela. S kapitalizmom pa se je delo znotraj družine, znotraj doma, gospodinjstva, ločilo od t. i. produktivnega dela. Medtem ko so moški stopali v svet produktivnega plačanega dela, so ženske ostajale vezane na dom, na necenjeno, neplačano družinsko produkcijo.

⁹ "Reprezentacije žensk, ki so po strukturni in vsebinski plati zelo sorodne mitskim motivom, so vsepovsod: v umetniških delih, medijski produkciji, religiji, stereotipih, ideologijah in občasno tudi v znanstvenih razlagah" (Hrzenjak, 1998:113). Funkcije tabloidov so namreč identične funkcijam mitov.

nji dve trditvi kažeta, kje je ženski mesto, in sta po splošnem prepričanju resnični, a dejansko neresnični: "Le ženske so matere, so vselej bile matere in so edine primerne za vzgojo otrok!" in "Le ženske so gospodinje,¹⁰ so vselej bile gospodinje ali to zmorejo biti!" Prvo trditev lahko imenujemo 'mit o materinstvu', drugo pa 'mit o delitvi dela po spolu' (Oakley, 2000).

Funkcija mita ni le simbolna ali pojasnjevalna, ampak je primarna funkcija mita, da podpira obstoječi družbeni red, da podpira status quo (prim. Lévi-Strauss, 1977; Velikonja, 1996). Mit ohranja in časti tradicijo. Miti se o vsem tem preprosto ne sprašujejo in izvirnov ne pojasnjujejo. Pojmi, ki so izraženi skozi mite, veljajo za svete, nedotakljive, absolutne, večne. In ravno ta svetost je tisto, s čimer "mit upravičuje trditev, da je ohranjanje *statusa quo* nadvse pomembna družbena naloga" (Oakley, 2000: 170). "Mit, ki ga navajamo kot dejstvo, postane dejstvo: kar je mitološko, se pokaže kot realno!" (ibid.). Vsaka kultura pa ima svoje mite. Mit ni zgolj osmišljevalec sveta v strogem ozkem pomenu, ampak zraven "kognitivne določa, oblikuje in usmerja tudi druge sfere tako posameznikov kot družbe v celoti. Je kulturna forma, specifična oblika družbene zavesti, ki je v nenehni interakciji med preteklostjo in prihodnostjo, pri čemer je dinamika demitizacije in ponovne mitizacije nenehno prisotna" (Štular, 1999: 66-67). Miti so iracionalni za vsakega od *zunaj*, *navznoter* pa jih odlikuje popolna razumska razlaga obstoječega; seveda na vrednotni, čustveni in verovanjski osnovi /.../ Mitski svet ni kaotičen /.../ Mistifikacija gre vstric z racionalizacijo (Velikonja, 1996: 22). "Miti zmagujejo kljub temu, da so zbirka predsodkov, natančneje, mit o tem, da 'domače delo pritiče ženskam, ker jim je pisano na kožo', zmaguje prav zato, ker je predsodek" (Rener, 2000: 280). Že to, da nekaj postane predsodek, je zmaga. Vendar naj se še tako trudimo premagati neki mit, naj si še tako prizadevamo za njegovo odčaranje, je to nemogoče storiti. Kajti "trohnenje starih mitov (je) dobra podlaga za klitje vedno novih, ki so bolj imuni zoper zablode prejšnjih, ki stvarstvu grozijo s še hujšim razlagalnim terorjem" (Velikonja, 1996: 190); mitologija je prisotna povsod, "o(b)-staja (pa) predvsem tam, kjer je *ni*: kjer se zainteresirani na vse kriplje branijo, da bi jo zanikali, ukinili ali racionalizirali" (ibid., 191). Ravno to pa lahko vidimo tudi pri delitvi dela po spolu.

¹⁰ Naj na tem mestu opozorimo na razliko med domačim, družinskim in gospodinjiskim delom. Domače delo je vse neplačano zasebno delo. Družinsko delo je vse neplačano (žensko) delo v družinski sferi. Gospodinjisko delo pa je tisti del družinskega ali domačega dela, ki zagotavlja materialno preživetje in obnavljanje delovne sile. Gospodinjisko delo poteka v okviru doma (gospodinjstva), medtem ko opravljanje družinskega dela poteka v nujni interakciji z družbenimi institucijami (Rener, 2000).

MIT O DELITVI DELA PO SPOLU

“Mit o delitvi dela po spolu opisuje, da je ženskam v družinski skupnosti ukazana domača vloga kot nekaj naravnega, univerzalnega in neizogibnega. Trdi, da so ženske v vseh kulturah gospodinje po naravi in da morajo prevzeti to vlogo, če določena kultura hoče preživeti” (Oakley, 2000: 170).

Mit o delitvi dela po spolu pa ne eksistira sam po sebi, temveč “živi” s pomočjo številnih “strokovnjakov”. Od etologov, prek antropologov, vse do sociologov. Tako etologi trdijo, da ima delitev dela po spolu biološke korenine, s čimer se mit o delitvi dela po spolu spremeni v mit o izviru in zato postane prepričljiv. Mit o izviru med številnimi drugimi avtorji zagovarjajo in širijo Morris, Tiger, Fox, Ardrey, D’Andrade, Brown, Murdock in Provost (Oakley, 2000; Parker in Parker, 1979). Delitev dela po spolu utemeljujejo s trditvijo, da so nekoč moški hodili na lov, ženske pa so ostajale doma. Po njihovem mnenju je delo nadomestilo lov. Torej je delo v glavnem moško opravilo. Vendar ne upoštevajo dejstva, da je tudi delo v gospodinjstvu delo. Zagovarjajo stališče, da so se ljudje razvili iz rastlinojede, dlakave opice, ki je bivala na drevesih. Opica se je zaradi podnebnih sprememb v pliocenu morala spustiti z drevesa in se prilagoditi življenju na tleh. “Lov in gospodinjstvo sta bili zmožnosti prilagajanja, ki so ju narekovala te spremembe in so se jima potemtakem morali prilagoditi tako samci kot samice” (Oakley, 2000: 174). To je po Elaine Morgan t. i. mit o “mogočnem lovcu” (ibid., 174–175), ki mu med drugim očita predvsem njegovo androcentričnost. Že samo ime kaže na to: mit o “mogočnem lovcu” in ne o “mogočni gospodinjji”. Torej je edina dejavnost, ki nekaj velja, dejavnost moškega (ibid.). Etologi moško vlogo izrazito postavljajo na prvo mesto. Takšna androcentričnost pa se kaže tudi v številnih drugih antropoloških in socioloških prispevkih k mitu o delitvi dela po spolu. “Pri potrjevanju statusa quo z mitom je ta androcentričnost potrebna, saj je status quo sam androcentričen: pravice in odgovornosti žensk so manj kakor pravice in odgovornosti moških. Človeški individuum, predstavljen v družbeni strukturi in mišljenju, je moški, ne ženska” (ibid., 176). Po mnenju Malinowskega je mit o izviru najmočnejše deloval takrat, ko je stanje, ki ga je prikazoval mit, postalo vprašljivo. Ko se vloga ženske spremeni oziroma se kažejo težnje po spremembi, takrat interesi družbenega reda, ki mu vladajo moški, zahtevajo konstantno ponavljanje, da so tradicionalne spolne vloge nekaj “naravnega” (ibid.).

Tudi antropologu G. P. Murdocku zlahka očitamo androcentričnost, saj v njegovem delu Družbena struktura vse trditve prežemajo vrednote zahodne (evropsko-ameriške) kulture, “kulture, v kateri ima ugled moško delo in ne žensko, kulture, v kateri so domača opravila razvrednotena in nimajo statusa dela in kulture, v kateri so gospodinjstvo, skrb za družino in vse drugo delo, povezano

z domom, edine dejavnosti, ki ženski zagotovijo splošno odobravanje" (ibid., 178). Murdock je drugim kulturam pripisal značilnosti zahodne kulture. V ženskah neindustrijskih kultur vidi ženske lastne kulture, ki so v odnosu do moških opredeljene kot "slabotnejše, bolj domesticirane, manj zmožne" (ibid.).

Trditev antropologov, da je vzorec ženska-gospodinja in moški-negospodinja medkulturno univerzalen vzorec, nedvomno predstavlja najbolj vplivni del delitve dela po spolu. Tako po mnenju etologov kot nekaterih antropologov vse temelji na biologiji. "Obsežnejša in težja reprodukтивna vloga ženske in "superiorna" velikost in moč moškega sta po Murdockovi razlagi biološki podlagi za tradicionalno delitev dela" (ibid., 181). Vendar nosečnosti in dojenja v vseh kulturah ne pojmujejo kot težje opravilo. Teh dejavnosti ne določa biologija, temveč kultura. "Narava (ali biologija) ne določa razlikovanja spolnih vlog, temveč reprodukтивno specializacijo" (ibid.). Med biološkim "dejstvom" reprodukтивne specializacije in kulturnim dejstvom spolnega razlikovanja vlog, posreduje "kompleks prepričanj in vrednot, ki se nanašajo na reprodukтивni vlogi ženske in moškega. Vsaka kultura pa ima lahko svoj mit, ki velja le zanjo" (ibid., 183). Mit o delitvi dela po spolu le ponavlja prepričanja ene same kulture (zahodne kulture), da ženska zaradi svojih bioloških značilnosti ne more opravljati zahtevnega oziroma težkega dela. Po drugi strani pa prikriva (zamolči) dejstvo, da je v številnih drugih kulturah ravno nasprotno. Na primer pri Aboriginih iz Tasmanije ženske lovijo tjulenje, ribarijo. Svojo nalogo so opravljale spretno, vztrajno in seveda nadvse učinkovito (ibid., 183-184). Ženske, ki lovijo in se bojujejo, marsikje niso nič nenavadnega (tudi v času vojn pri nas). Tudi postavljanje koč in težko poljedelsko delo – ki veljata za domnevno moški opravili – so marsikje v rokah žensk. Tako pri Semangih v Malaji, Bušmanih v puščavi Kalahari, Kozakih v osrednji Aziji in Masajih v vzhodni Afriki ženske postavljajo bivališča. V eni izmed afriških skupnosti v Burundiju ženske obdelujejo polja, moški pa "če ne mara ženskih opravil, ostane doma, medtem ko je njegova žena na polju, ali obišče sosedo, ki mu postreže s pivom" (Albert v Oakley, 2000: 187). To dejstvo dokazuje, da moških v številnih kulturah vsekakor nimajo za močnejše. V Burundiju se moški in ženske "strinjajo, da med spoloma obstajajo stereotipne razlike v telesu in duši. Predvsem verjamejo, da so ženske že po naravi bolj primerne za telesno delo kot moški. Na poljih delajo bolje in dlje od moških ... Tako moški kakor ženske poudarjajo, da so ženske kakor ustvarjene za delo ..." (ibid., 187), po njihovem mnenju "vsakdo ve, da moški že *po naravi* niso primerni za težko delo ... Moški pijejo preveč in jedo premalo, da bi lahko ostali pri močeh; so bolj napeti in preveč hodijo okoli, da bi lahko razvili delovne navade ali pa mišice, ki so potrebne za delo na polju" (ibid., 188). Tako vsa zgoraj naštetá področja (in v

antropološki evidenci jih je še mnogo) razkrivajo neresničnost mita o delitvi dela po spolu. Ženske bi naj na podlagi tega mita opravljale domača opravila in skrbele za nego otrok. Vendar vsi vemo, da če bi ženske res bile telesno šibkejše, tega dela ne bi mogle opravljati, saj vsekakor ne gre za delo, ki bi ga lahko opravili brez veliko vloženega truda.

Tako kot že omenjena etološki in antropološki mit tudi sociološki mit podpira domnevo, da je biologija tista, ki določa mesto ženske v družbi (in družini). "Mit je v tem, da nekdo pač mora skrbeti za otroke, in ker morajo očetje delati, morejo otroke vzgajati matere ... Resnica pa je prav v nasprotju z mitom: ker ženske skrbijo za otroke, gredo moški lahko z doma, se zaposlijo" (Oakley, 2000: 194). Ženske pa ne skrbijo le za otroka, temveč (v glavnem) tudi za dom in moža. Sociološki mit temelji na delitvi ženske in moške vloge na "ekspresivno", ki se nanaša na žensko, in "instrumentalno", ki je pripisana (in predpisana) moškemu. Instrumentalni igralec vloge je mož-oče, katerega funkcija je, da kaže "usmerjevalno" vedenje, "inhibicijo čustev" in "zmožnost, da dopušča sovražne odzive pri drugih" (ibid., 195). Ekspresivni igralec vloge je ženska-gospodinja, ki "izraža čustva, spodbuja vedenje do drugih, želi, da bi ugajala in bi jo imeli radi in da bi bila na splošno všeč drugim članom. Njena vloga je, da nudi čustveno toplino in trdnost družini, da ohranja dobre, sproščene odnose med družinskimi člani; da drži družino skupaj" (ibid., 195). Sociologi, ki zastopajo in širijo ta mit, vztrajajo, da je za preživetje družbe nujno, da se ženske omejijo na vlogo gospodinje-žene-matere.

NEKAJ KONKRETNIH PRIMEROV, KI KAŽEJO NA TO, DA JE DELITEV DELA PO SPOLU LE MIT ZAHODNE KULTURE

Družbena pravila delitve dela po spolu so prisotna povsod, vendar od kulture do kulture variirajo, nekatere kulture pa delitve dela po spolu malone nimajo. Kot kažejo nekateri primeri, moški s svojim delom za obstanek in preživetje nikakor ne prispevajo več kot ženske, jih ne prekašajo ne v kvantiteti in ne v pomembnosti (čeprav se včasih kaže drugače).

Pri plemenu Mbuti iz severovzhodnega Konga oba spola opravljata isto delo; oba lovita divjačino in nabirata gozdne sadeže. Tukaj se en spol ne posmehuje drugemu pri njegovih vsakodnevnih opravilih, kot se nemalokrat dogaja pri nas. Delitve dela po spolu tukaj skorajda nimajo, je minimalna. Tudi vlogi matere in očeta nista ostro ločeni (Oakley, 2000: 23–24).

Tudi pri plemenu Manus z Admiralskih otokov so vloge le malo diferencirane (Mead, 1959). Oba spola sta prisotna v religijskih sistemih in ekonomskih zadevah. Oba spola (kljub temu, da otočje leži le stopinjo od ekvatorja) trdo

delata; moški ribarijo, gradijo hiše, trgujejo na dolгих potovanjih, ženske pa kuhajo, hodijo prodajat na lokalne trge in izdelujejo oblačila. Tukaj je brezdelje pojmovano kot greh, dovoljeno le po težkem delu. Na njih pa še dodatno pristikajo zahteve pikolovskih, zvijačnih duhov.¹¹

Tudi na Samoi vsi delajo skupaj (ibid.). Ponavadi oba spola opravljata težko zbiranje in ribolov. Tako moški kot ženske kuhajo, delajo ročna dela. Tukaj je delo bolj razdeljeno glede na starost in družbeni status kot glede na spol. Tako ženske kot moški so močni in mišičasti. Tudi počitek po napornem delu oba spola preživljata skupaj; vendar ne le ženske in moški, temveč tudi stari in mladi prisostvujejo tako delu kot veseljačenju.

Tudi pri Arapeših, ki živijo v Torricelli Mountains na Novi Gvineji (ibid.), oba spola opravljata težko delo. Za oba spola predstavlja glavni interes vzgoja – vzgoja otrok, prašičev in kokosovih palm. Ženske nosijo stvari na glavi, saj Arapeši menijo, da je ženska glava močnejša; moški pa prenašajo velike hlode in prašiče. Tako kot oba spola opravljata težko in zahtevno delo, tako tudi oba spola sodelujeta v vsakodnevnih rutinskih opravilih: skrb za otroke, priprava ognja, prinašanje manjših stvari iz gozda. Pri Arapeših se torej ritem dela, ki ga imamo mi za ženskega, delo, ki se nikoli ne konča (odgovornost za potrebo po hrani in skrbi za druge, predvsem otroke), združi z ritmom dela, ki ga imamo mi za moškega, kjer gre za izmenjavo outputa energije in počitka.

Med latmuli, med lovci na glave, ki živijo ob reki Sepik na Novi Gvineji (ibid.) so ženske odgovorne za dnevno lovljenje rib, zbiranje drv in vodo, za kuhanje in pletenje cilindrastih košar proti komarjem. Moški pa gradijo hiše, kanuje, v suhi sezoni lovijo krokodile in požigajo travo.

Pri Čembulih,¹² ki živijo ob jezeru na Novi Gvineji (ibid.), je delitev dela po spolu sorazmerno razdeljena. Vendar ravno obratno kot v naši kulturi. Tam so ženske tiste, ki so čvrste, neokrašene, ribarijo in gredo na trg, moški pa so okrašeni, rezljajo, slikajo in vadijo plesne korake. Tam so moški lov na glave (ki je prisoten pri njihovih sosedih Mundugumorih) zamenjali z enostavnim kupovanjem žrtev, s čimer potrjujejo svojo moškost.

Pri že zgoraj omenjenih Mundugumorih (ibid.) so ženske ravno tako trdne, krepke in polne energije kot moški. Tukaj ženske ne marajo rojevati, nositi in vzgajati otroke priskrbijo večino hrane ter zapustijo oziroma se oddaljijo od moških, da lahko spletkarijo, se prepirajo in bojujejo.

¹¹ Pri Manusih je namreč tudi vsaka bolezen interpretirana kot kazen duhov za neki ekonomski neuspeh (Mead, 1959).

¹² Po mnenju Erringtona in Gewertzove je velik delež analize odnosov moški-ženske med Čembuli (oziroma Chambri), ki jo je opravila Meadova, nepravilen. Vendar je to že druga zgodba, ki pa je na tem mestu obstranskega pomena (Errington, F., Gewertz, D., 1994).

Ljudstvo Lele, ki živi v jugozahodnem Kongu (Oakley, 2000), pa ima sorazmerno strog sistem pravil delitve dela po spolu. Glavna dejavnost je gojenje palm rafij, ki velja izključno za moško delo. Ženske nosijo vodo, nabirajo in sekajo suhljad, skrbijo za ribnike in soline, pripravljajo sol in palmovo olje, krčijo podrast, pomagajo saditi, pleti in pobirati pridelek. Moški pa opravijo vsa dela, povezana z uporabo palm rafij: postavijo statve, pripravijo ličeje, katero potem tkejo in šivajo. Trgajo sadeže oljnih palm in hodijo na lov. Tukaj gre za delitev med gozdom, ki je moško področje, in travnatimi površinami, ki veljajo za žensko področje. Edini pridelek s travnikov so arašidi, ki jih gojijo zgolj ženske. In moški teh žensk še pogledati ne sme. Tako kot med delom, sta spola ločena tudi med jedjo in počitkom.

Pri plemenu Mbum Kpau, ki živi v jugozahodnem Čadu (O'Laughlin, 1983), premoč moških prvenstveno temelji na njihovi kontroli nad sredstvi reprodukcije – nad ženskami, in ne na neki tehnološko definirani ali naravni delitvi dela. Ženskam je tukaj prepovedano jesti piščančje meso pod pretvezo, da bi jim to onemogočilo roditi. Ženske tako ne jedo piščančjega in kozjega mesa v strahu pred bolečinami in smrtjo pri porodu, oziroma da bi rodile “nenormalne” ali bolne otroke ali da bi postala jalove. Ta strah je povsem razumljiv, saj je tukaj jalovost in rojeno mrtvo dete prava tragedija za ženske. Ta prepoved služi temu, da implicitno prizna, in da jasno definira podrejenost žensk. Pri pripravi materialov za izgradnjo proizvoda, je delitev dela razmeroma majhna – oba spola namreč režeta travo, podirata nizko drevje in gojita buče. Pri sami izdelavi proizvodov pa lahko vidimo močno delitev glede na spol – ženske rezbarijo buče, moški pa drva, topijo železo, pletejo košare in gradijo hiše. Noben “normalen” moški ne bi nikoli izdelal lonca ali rezbaril buče. Priprava hrane je popolnoma v ženskih rokah. Celo samski moški pogosto prosijo ženske, da jim skuhajo, ali pa se kuhanju preprosto izognejo tako, da jedo z bližnjimi sorodniki.

ZA KONEC

Za konec lahko brez kakršnegakoli dvoma rečemo, da ne obstaja nobeno delo, nobeno vedenje, ki bi v vseh kulturah veljalo samo za žensko ali samo za moško. Tako je tudi z gospodinjskim delom. Vsekakor ne drži, kot to predvideva zgoraj analizirani mit delitve dela po spolu, da so v vsaki kulturi ženske tiste, ki gospodinji: ta podoba je značilna le za posebno vrsto kulture (za zahodno kulturo). Ne le, da delitev dela po spolu (kot jo vidi zahodna ali katerakoli druga kultura) ni medkulturno univerzalna, tudi ne vidimo nobene potrebe po takšni (ali drugačni) univerzalnosti. Človeške kulture so namreč izjemno različne. In ravno v tej različnosti vsaka kultura goji mit, ki je enkrat in velja le zanjo.

Spolne vloge so samo stvar dogovora v določeni družbi v določenem času. Definiciji “žensko” in “moško” imata kratko malo kaj skupnega z dejanskimi zmožnostmi ženske in moškega. Po mnenju Harawayeve so tudi “družbeni spol” razvili zgolj kot “kategorijo, da bi raziskali, kaj velja za ‘žensko’, da bi problematizirali prejšnje samoumevne predpostavke” (Haraway, 1999: 238-239). Da pa stvar še nekoliko dodatno zapletemo, bomo opozorili na sodoben trenutek in umeščenost spolov v raznolikost življenjskih stilov ter identitet, ki nas spremljajo na vsakem koraku. Če hkrati s tem fenomenom upoštevamo še dejstvo, da biološki spol ni biološka resnica, temveč je vselej že kulturni konstrukt, lahko brez večjih težav ugotovimo, da preprosto ne gre več ločevati zgolj med dvema spoloma (ženskami in moškimi), ter da ne obstaja več “univerzalna kategorija spola (bodisi ‘moški’ bodisi ‘ženska’)” (Švab, 2002: 204), kar do neke mere (za)bríše mejo med spoloma in dovoljuje oziroma omogoča dvoumne in dvojne seksualnosti.

Kot že dolgo časa poudarjajo ženske (ne vse) in tudi nezanemarljivo število moških, je potrebno, da se ženske osvobodijo. Ne le ženske, hkrati z njimi se bodo osvobodili tudi moški. Vendar menimo, da je vse preveč besedičenja okrog tega problema in vse premalo storjenega. Te spremembe bi se lahko začele na primer dogajati v okviru množičnih medijev in sodobnih novih tehnologij, vendar na teh mestih gre po našem mnenju zgolj za dodatno širjenje in potrjevanje obstoječe situacije. Mitov namreč ni mogoče odpraviti, saj na podlagi starih venomer že nastajajo novi, bolj prefinjeni. To se dogaja predvsem v določenih krizah, ko nekateri miti postanejo vprašljivi. Ampak takrat ti miti postanejo samo še močnejši, trdnejši. Lahko bi dejali, da se le vrtimo v krogu, iz katerega je (skorajda) nemogoče izstopiti; ta krog lahko razbijemo tako, da pokažemo, da je realnost oziroma del realnosti, ki jo živimo, zgolj mit in ne dejstvo ali danost. Potrebno je, da se tega zavemo in pozneje zavedamo. To je bil naš namen tudi pri analizi mita o delitvi dela po spolu. Vendar se hkrati zavedamo, da “samo pogled na delitev dela in na razporeditev moči v družini namreč še ni dovolj za ugotovitev o strukturni delitvi moči in oblasti med spoloma” (Zaviršek, 1993: 183) ali spoli, bi lahko dodali. A to je že problem neke druge zgodbe, stvar nekega drugega diskurza.

LITERATURA

- BEAUVOIR, S. de (1999): *Drugi spol 1*, Delta, Ljubljana.
BEAUVOIR, S. de (2000): *Drugi spol 2*, Delta, Ljubljana.
BRAIDOTTI, R. (1998): “Koncept spolne razlike”, *Delta*, št. 3-4, Ljubljana.

- ERRINGTON, F., GEWERTZ, D. (1994): *Cultural alternatives and a feminist anthropology: an analysis of culturally constructed gender interests in Papua New Guinea*, University Press, Cambridge.
- FRIEDL, E. (1983): "Spor o determinantama polnih uloga", v: PAPIĆ, Ž., SKLEVICKY, L. (ur.): *Antropologija žene*, Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd.
- HARAWAY, D. J. (1999): *Opice, kiborgi in ženske*, ŠOU, Študentska založba, Ljubljana.
- HRŽENJAK, M. (1998): "Kaj nam miti lahko povedo o ženskah, identitetah in subjektu", *Delta*, št. 3–4, Ljubljana.
- IRIGARAY, L. (1995): *Jaz, ti, me, mi: za kulturo različnosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- KRISTAN, Z. (1998): "Misliti spolno razliko: Lacan in Irigaray", *Delta*, št. 3–4, Ljubljana.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1977): *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb.
- MAHNIČ, A. (1998): "Žensko poglavje: Zakaj je prav in naravno, da je žena podrejena možu?", *Delta*, št. 3–4, Ljubljana.
- MEAD, M. (1959): *Male and Female*, Mentor book, New York.
- OAKLEY, A. (2000): *Gospodinja, Založba/*cf.*, Ljubljana.
- O'LAUGHLIN, B. (1983): "Posredovanje protivrečnosti: zašto žene iz plemena Mbum ne jedu piletinu?", v: PAPIĆ, Ž., SKLEVICKY, L. (ur.): *Antropologija žene*, Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd.
- ORTNER, S. (1983): "Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?", v: PAPIĆ, Ž., SKLEVICKY, L. (ur.): *Antropologija žene*, Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd.
- PAPIĆ, Ž. (1997): *Polnost i kultura*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- PARKER, S., PARKER, H. (1979): "The Myth of Male Superiority: Rise and Demise", *American Anthropologist*, št. 2, New York.
- RENER, T. (2000): "O delu 'iz ljubezni'", v: OAKLEY, A.: *Gospodinja. Založba/*cf.*, Ljubljana.
- ŠTULAR, S. (1999): "Mit o materinstvu", *Časopis za kritiko znanosti*, št. 194, Ljubljana.
- ŠVAB, A. (2002): "'Divided We Stand' – teme in dileme študij spolov", v: DEBELJAK, A., STANKOVIČ, P., TOMČ, G., VELIKONJA, M. (ur.): *Cooltura – uvod v kulturne študije*, Študentska založba, Ljubljana.
- VELIKONJA, M. (1996): *Masade duha*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- VEZEL, U. (1980): *Mit o matrijarhatu*, Prosveta, Beograd.
- ZAVIRŠEK, D. (1993): "Ženske študije v antropologiji", v: BAHOVEC, E. D. (ur.): *Od ženskih študij k feministični teoriji*, Posebna izdaja Časopisa za kritiko znanosti, Ljubljana.