

## HOMOFOBIIJA: KULTURA STRAHU PRED HOMOSEKSUALNOSTJO<sup>1</sup>

**Povzetek.** *Avtor v članku izhaja iz teze, da je homofobija – ne glede na to, kako jo razumemo – vedno povezana z vprašanjem seksualnosti in telesa. Definira jo kot sredstvo za vzpostavljanje opozicije do Drugega. Prek tega se šele vzpostavlja identiteta homofobičnega subjekta, ki je primarno definirana prav prek polja (hetero)seksualnosti kot naravne, samoumevne in neproblematične. Avtor homofobijo interpretira predusem skozi vprašanje seksualnosti in opozarja, da je kultura strahu okrog homoseksualnosti »strašljiva« predusem v svojih posledicah: vrsta raziskav namreč kaže, da internalizirana homofobija bistveno določa vsakdanje življenje gejev in lezbijk in da ti pogosto živijo v neprestanem strahu pred »implementacijo kulture strahu« v obliki nasilja. Glede na raziskavo o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk je to izkušnja več kot vsakega drugega homoseksualca v Sloveniji.*

**Ključni pojmi:** *homofobija, homoseksualnost, heteronormativnost, seksualnost, telo.*

*Pedri mi kar naprej najedate.*

*Ko pa vas imam na konici noža, me prosite, naj neham.*

Eminem. Kill You, The Marshall Mathers LP.

*Homofobija je zelo netočen termin. Ko bi se nas ljudje le bali.*

*To bi stvari poenostavilo. A se nas ne.*

*Sovražijo nas in nas želijo ubiti.*

Andy, novinar pri Gay Cable Network.

Pred leti sem v okviru obveznih izbirnih vsebin in predmeta vzgoja za mir in nasilje na nekaterih ljubljanskih srednjih šolah izvajal dvournno delavnico o homoseksualnosti. Ko sem v enem izmed razredov povedal, da bo tema delavnice homoseksualnost, je eden od dijakov zavpil »Pedri!« in pri tem z roko v višini vratu potegnil od desne proti levi, namigujoč, da je treba »pedre pobit«. Hkrati je požel odobravanje skupine fantov, ki so sedeli v njegovem koncu razreda. Ko sem ga pozneje izzval in ga vprašal, če bi ga motilo, da bi v sosednjem stanovanju živel gejevski par, je na vprašanje odgovoril pritrdilno. Rekel je, da ga to dejstvo mogoče ne bi motilo čez dan, vsekakor pa ponoči. »Ko bi ona dva bum-bum-bum,« kot se je izra-

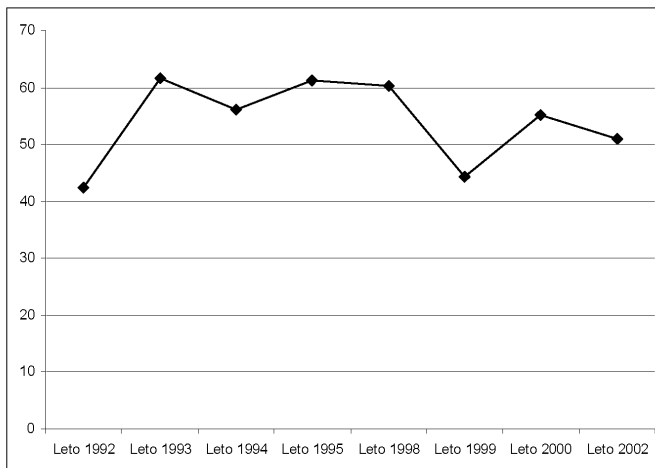
\* Dr. Roman Kuhar, znanstveni sodelavec Mirovnega inštituta in predavatelj na Filozofski fakulteti.

<sup>1</sup> Zahvaljujem se Ružici Boškić in anonimnima recenzentoma za komentarje k besedilu.

zil, »sam tega ne bi mogel prenašati in poslušati.« Na vprašanje, kako drugače se čez steno »sliši« spolni odnos homoseksualnega para v primerjavi s heteroseksualnim parom, ni znal odgovoriti. Se je pa z natančno identifikacijo točke, ki bi ga motila pri dveh gejih kot sosedih, dotaknil enega od ključnih konstitutivnih elementov homofobije: seksualnosti, ki je interpretirana kot protinaravna in nenormalna, torej neheteroseksualna. Čeprav o homofobiji lahko govorimo v različnih kontekstih – na primer v povezavi z nacionalizmom, ksenofobijo, rasizmom in podobno – bo osrednja tema pričujoče razprave teza, da je homofobija, ne glede na to, s katerega vidika pristopimo k analizi, v osnovi vedno povezana s telesom in seksualnostjo. To je okvir, znotraj katerega nastaja kultura strahu pred homoseksualci. S seksualnostjo pa je povezan tudi sram, ki – vsaj tako se zdi – odigra ključno vlogo. Najbolj grozljive so namreč tiste seksualnosti, ki so percipirane (ali konstituirane) kot sramotne.

Omenjeni dijak seveda ni osamljen v strahu ali nelagodju pred homoseksualci kot sosedi. Meritve socialne distance do homoseksualcev v Slovenskem javnem mnenju v devetdesetih in pozneje (Toš et al., 1999, 2004) kažejo, da si več kot vsak drugi vprašani ne želi imeti homoseksualca za soseda.

Slika 1: Socialna distanca do homoseksualcev



Vir: Niko, Toš et al. (1999, 2004).

Kontrolno vprašanje, ki so ga ob meritvah socialne distance v Slovenskem javnem mnenju zastavili leta 1994, jasno potrjuje, da je izmerjeni strah produkt predsodkov in stereotipov ter tesno povezan z nepoznavanjem in z odsotnostjo kakršnih koli izkušenj s homoseksualci. Anketirani so bili namreč vprašani, s katerimi od naštetih skupin ljudi, ki si jih ne želijo imeti za sosede, so v zadnjem obdobju imeli kakršne koli stike. Več kot 95 % tistih, ki niso hoteli imeti homoseksualca za soseda, je zatrdilo, da s temi ljudmi niso imeli nikakršnih stikov in da jih pravzaprav ne poznajo (Toš et al., 1999). Njihova averzija do sosedskih odnosov s to kategorijo ljudi je bila torej zasnovana na predsodkih in stereotipih. Gre za vzpostavljane tako imenovanih *varljivih korelacij* (Herek, 1991), ki temeljijo na dveh psiholoških pro-

cesih: selektivni percepciji in selektivnem spominu.<sup>2</sup> Proces varljivih korelacij pomeni, da je določena (nezaželeno) lastnost generalizirana na celotno (manjšinsko) skupino, prek tega pa se vzpostavljata skupini *in* in *out*, pri čemer so negativne lastnosti pripisane skupini *out*, znotraj skupine *in* pa so nevidne (čeprav obstajajo).<sup>3</sup> Skupine *out* so prikazane kot ogrožajoče predvsem za najšibkejše člane skupine *in*, na primer za otroke. To pojasnjuje, zakaj se zdi, da je homoseksualnost najbolj ogrožajoča tam, kjer so homoseksualci v stiku z otroki (učitelji, vaditelji, duhovniki ipd.) in zakaj je med homoseksualnostjo in pedofilijo pogosto postavljen enačaj. Slednje odlično ilustrira zloglasna odločitev Rimskokatoliške cerkve, ki je kot odgovor na pedofilske afere znotraj cerkve »aktivnim homoseksualcem« prepovedala opravljanje duhovniškega poklica (glej Hočevar, 2005).<sup>4</sup> Podobno so bile v uvodu omenjene delavnice o homoseksualnosti v srednjih šolah v Ljubljani ukinjene takoj, ko je nekaj staršev ravnatelja ene od teh šol obtožilo, da šola »navija za homoseksualizem« (glej Ozmec, 2001). Še bolj simptomatični so bili rezultati ankete o toleranci v *Delu* leta 2001, kjer je 43 % vprašanih, kar je bil proporcionalno največji del, menilo, da slovenska družba ni dovolj strpna do ljudi druge rase, spolne, verske ali druge usmeritve. Hkrati je 60 % tistih, ki so zatrdili, da slovenska družba ni dovolj strpna, odgovorilo, da homoseksualcu ne bi dovolili paziti na svojega otroka in mu ga ne bi dali v varstvo.<sup>5</sup>

Predsodki in stereotipi so torej pomemben element kulture strahu pred homoseksualnostjo. Tovrstna kultura je »strašljiva« predvsem v svojih posledicah: vrsta raziskav namreč kaže, da internalizirana homofobija bistveno določa vsakdanje življenje gejev in lezbijk in da ti pogosto živijo v neprestanem in ne nujno zavednem strahu pred »implementacijo kulture strahu« – na primer na ulici v obliki fizičnega napada. Glede na raziskavo o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk (Švab, Kuhar, 2005) je to izkušnja več kot polovice gejev in lezbijk, vključenih v raziskavo.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> V prvem primeru gre za sprejemanje tistih novih informacij, ki so v kongruenci s posameznikovimi stereotipi o homoseksualcih, v drugem primeru pa gre za eliminacijo tistih informacij, ki motijo prvi proces in so nekongruentne z obstoječo predstavo.

<sup>3</sup> Klasičen eksperiment o percepciji posameznikov, ki jo oblikujemo na osnovi (napačnih) informacij o posameznikovi lastnosti, dokazuje moč družbenega imaginarija o stigmatiziranih skupinah. Gross in drugi (1980) so na osnovi študije, izvedene med svojimi študenti, ugotovili, da so študenti geje opisovali kot teatralične, nežne in podobno, medtem ko so bili heteroseksualni moški označeni kot agresivni, dominantni, močni in tekmovalni. To so bile hkrati lastnosti, s katerimi so opisovali lezbijke. Dvema skupinama študentov so nato pokazali posnetek intervjuja z osebo, ki so jo eni skupini predstavili kot homoseksualno. Skupina, ki te informacije ni imela, je osebo opisovala predvsem s »heteroseksualnimi lastnostmi«. In obratno: skupina, ki jim je bila oseba predstavljena kot istospolno usmerjena, so na njej videli predvsem »homoseksualne lastnosti«. Ob tem eksperimentu in lastnostih, ki so jih študenti pripisovali istospolno usmerjenim, naj samo podčrtam moč izključujočih binarnih opozicij, ki opredeljujejo naše percepcije. Zdi se, da ta izključujoči princip dveh nasprotnih tipov še posebej intenzivno deluje na področju spola: moškost je bolj definirana s tem, kaj ni (ni ženskost), kot s tem, kaj je, in obratno. Podobno je gej nasprotje moškosti in lezbijka nasprotje ženskosti, oba pa hkrati – tako se zdi – karikirani podobi nasprotnega spola.

<sup>4</sup> Povezovanje med homoseksualnostjo in pedofilijo je stalna praksa. Eden od zadnjih primerov tovrstne prakse v slovenskem prostoru je na primer izjava vodja škofijskega odbora za mladino Andreja M. Pozniča v *Nedelu* (Zupančič, 2006), kjer zatrdi, da je »od homoseksualnosti do pedofilije [...] le kratek korak, otroke pa je treba nujno zavarovati«.

<sup>5</sup> Delo Stik, telefonska anketa je bila izvedena 12. julija 2001. N = 405.

## Funkcije homofobije

Klasična analiza homofobije je funkcionalistična. Herek (1986, 1987, 1991) govori o treh osnovnih funkcijah, ki jih opravljajo homofobična občutja, reakcije in vedenje: *eksperimentalno-shematska* funkcija, *samoekspresivna* funkcija, kjer lahko razlikujemo med *vrednotno-* in *družbeno-*ekspresivno funkcijo, in *defenzivna funkcija*. Homofobična stališča tako odgovarjajo različnim psihološkim koristim, ki jih posameznik pridobi, če zagovarja določeno (homofobično) stališče. Hkrati v kontekstu razumevanja homofobije kot prepletajoče se z ideologijama seksualnosti in spola Herek razlikuje med *kulturnim heteroseksizmom* in *psihološkim heteroseksizmom*. Kulturni heteroseksizem predstavlja kot institucionalizirano obliko diskvalifikacije seksualnosti, ki ni heteroseksualna, psihološki heteroseksizem pa pomeni internalizacijo heteroseksualnih norm kot ideologije, ki se na individualni ravni izraža v obliki homofobičnega predsodka. Sodobna teorija queer oba koncepta združuje v novem: govori o *heteronormativnosti* kot organizirajočem principu tako rekoč slehernega vidika družbenega življenja, tudi tistih, ki na prvi pogled s seksualnostjo nimajo nobenih povezav.

### *Ekspresivno-shematska funkcija*

Eksperimentalno-shematska funkcija je tista, ki osmišlja pretekle izkušnje z geji in lezbijkami in uravnava nadaljnje vedenje. Če so bile pretekle izkušnje pozitivne, posamezniki na osnovi tega pozitivno izkušnjo generalizirajo, zato v odnosu do gejev in lezbijk ne izražajo negativnih stališč. V obratnem primeru negativne izkušnje zgolj utrjujejo stereotip in negativen odnos do homoseksualnosti. Eksperimentalno-shematska funkcija je edina, ki temelji na izkušnji.

### *Samoekspresivna funkcija*

Izražanje homofobičnih stališč deluje kot *samoekspresivna* funkcija v pomenu utrjevanja posameznikove samopodobe. Herek ugotavlja, da je ta funkcija homofobije najpogosteje prisotna. Posameznikova samopodoba se v kontekstu homofobije utrjuje na dva možna načina: prek izražanja (in utrjevanja) vrednot, ki so v središču posameznikovega razumevanja samega sebe, in prek izražanja stališč, za katere posameznik dobi podporo znotraj družine, prijateljskega kroga ali širše družbe. V prvem primeru Herek govori o *vrednotno-ekspresivni* funkciji (na primer izražanje homofobičnih stališč kot oblika utrjevanja svojih religioznih prepričanj in vrednot<sup>7</sup>), v drugem primeru pa o *družbeno-ekspresivni* funkciji, ki se, na primer, kaže

<sup>6</sup> Raziskava je bila narejena na nenaključnem vzorcu 443 respondentov. 53 % vprašanih je zatrnilo, da je zaradi svoje spolne usmerjenosti že doživelo nasilje. V 91 % primerov je šlo za psihično ali verbalno nasilje, v 16 % primerov za fizično in v 6 % primerov za spolno nasilje. Večina, v 61 % primerov, so bili akterji nasilnih dejanj neznanci na javnem prostoru (ulica, bar in podobno). Glej več o tem v Svab in Kuhar, 2005.

<sup>7</sup> Leta 1992 je vatikanska Kongregacija za verski nauk izdala dokument *Nekaj razmislekov glede zakonodajnega predloga o nediskriminaciji homoseksualnih oseb*. V njem pišejo, da sprejemanje zakonodaje, ki kriminalizira diskriminacijo na osnovi spolne usmerjenosti, »lahko negativno vpliva na družino in družbo« in da pri tem pravzaprav ne gre za varstvo temeljnih človekovih pravic. Spolna usmerjenost, trdijo, ni primerljiva z na primer raso, etnično pripadnostjo, spolom in tako naprej, ker gre pri homoseksual-

v fizičnih napadih na homoseksualce. Pogosto je namreč nasilje nad geji in lezbijkami oblika dokazovanja posameznikovega statusa znotraj mladostniških skupin in celotne skupine v določeni skupnosti. Posamezniki, piše Wayne, D. Myslík (1996: 161), svojo vdanost družbenospolnim vlogam dokazujejo tako, da se znašajo nad marginaliziranimi skupinami, ki jih je družba identificirala kot »sprejemljive žrtve«. Nasilje nad homoseksualci tako ni le izraz posameznikove nestrpnosti, pač pa predvsem posledica družbene nestrpnosti in kulturnega heteroseksizma, ki dovljuje tovrstna dejanja, njihove posledice pa bistveno blaži. To hkrati pomeni, da homoseksualci niso zgolj sprejemljive žrtve, pač pa so pogosto sprejeti tudi kot lahka tarča, z napadom na katero vrstniki pred drugimi (in samim seboj) dokazujejo (in konstituirajo) svojo lastno »pravo moškost«. Eden od respondentov iz ameriške raziskave, opravljene med mladimi, ki so bili obtoženi nasilja nad homoseksualci (ang. *gay-bashing*), je na primer zatrdil, da niso imeli ničesar proti gejem, da pa so bili ti lahka tarča. Hkrati je menil, da za tovrstno nasilje ne bo kaznovan, ker se zdi, da je »pretepsti pedre« družbeno povsem ali precej sprejemljivo (Baird, 2004: 48).

Kaufman (1994) v razpravi o moškosti družbeno-ekspresivno funkcijo homofobije tematizira kot kontradiktorno izkustvo moči hegemonске moškosti. Tovrstno izkustvo povzroča distinkcija med moškim spolom in atributi, ki so mu pripisani, ter dejanskimi možnostmi ustrežanja tovrstnim pričakovanjem. V poskusu ustrežanja družbeni definiciji moškosti, piše Kaufman, moški zatre vrsto emocij, svojih potreb in potencialov, ker je vse to razumljeno kot nekonsistentno s kulturnim ustoličenjem hegemonске moškosti. Emocije in potrebe pa niso preprosto izbrisane iz njegovega življenja, temveč so le potisnjene v stran, zatrite in kot take neizražene. Ironija, poudarja Kaufman, je v tem, da moški z zatiranjem čustev postane še bolj čustveno odvisen, ker s tem izgublja možnost poskrbeti zase. V tem razcepu se torej skriva dvoreznost moči, ki je pripisana moškim; t. i. »moško bolečino« povzroča razkorak med družbeno močjo, ki jo imajo moški kot skupina, in individualnim občutjem moči, ki je za številne moške nično, čeprav menijo, da jim moč pripada.

*»Spomnim se moškega, ki se je počutil nemočnega, pa je prav zato pretepel svojo ženo. Grem v bar in vidim dva moška, ki se v pijanskem stanju objemata okoli ramen. Šele zdaj sta sposobna izraziti čustva, ki jih čutita drug do drugega. Berem o mladostnikih, ki so se spravili nad geje, in o moških, ki so svoj občutek impotence spremenili v gnev proti črncem, Židom in drugim, ki so konvencionalni grešni kozli« (Kaufman, 1994: 149).*

Moški se torej na »moško bolečino«, na dvoreznost izkušnje moči, odzivajo v dveh smereh: bolečino preusmerjajo na druge, ki so z njihovega stališča manj po-

*nosti za »objektivno motnjo, ki zbuja moralno zaskrbljenost.« V nadaljevanju razlikujejo med pravično in nepravilno diskriminacijo ter ugotavljajo, da obstajajo področja, za katera velja, da upoštevanje seksualne orientacije osebe pri, na primer, oddaji otrok v posvojitev ali rejništvo, pri zaposlovanju učiteljev ali športnih trenerjev, in v primeru vojaškega nabora, ni nepravilna diskriminacija. Rečeno drugače: če istospolno usmerjeni osebi odrečemo mesto učitelja zaradi njegove spolne usmerjenosti, potem je to pravična diskriminacija (več o tem v Kuhar 2004).*

membni in jih dojemajo kot manj močne, ali pa bolečino preusmerijo navznoter. Iz tovrstnih izkušenj po Kaufmanovem mnenju izhaja velikanski strah, ki se v družbi izraža kot homofobija.

### *Defenzivna funkcija*

Tretja, defenzivna funkcija homofobije, pomeni redukcijo nelagodnosti in anksioznosti, ki jo homoseksualnost lahko sproži. Anksioznost je tu pogosto povezana s posameznikovo konfliktno pozicijo glede lastnega seksualnega ali spolnega statusa. Funkcija obrambe tako projicira lastne nezaželene lastnosti na skupino homoseksualcev, na ta način pa posamezniki simbolično obračunajo z nesprijemljivimi vidiki samih sebe.

Herek sklene, da se je s homofobijo najbolje (in najbolj učinkovito) spopasti, če v obzir vzamemo tisto primarno psihološko funkcijo, ki ji homofobija služi. Čeprav je psihološki in psihoanalitični pristop k analizi homofobije pomemben, nekateri ob tem opozarjajo na nevarnost, da psihologizacija problematike vprašanje nasilja nad homoseksualci depolitizira. Za konstitucijo homofoba kot pacienta se namreč skriva strukturno, ekonomsko, institucionalno nasilje in represija, ki iz ozke psihološke slike kaj hitro lahko odpadejo. Rothblum (1996) meni, da je problem izraza homofobija v tem, da problematiko omeji na vprašanje fobije kot individualnega pojava, pri tem pa v ozadje potisne širše družbene implikacije, kot je na primer diskriminacija. Meni, da je zato bolj smiselno govoriti o »heteroseksizmu« kot obliki diskriminacije na podlagi spolne usmerjenosti. Psihologija, meni Kitzinger, je v primeru homofobije sistematično zamenjala politične razlage (homofobija kot strukturno in institucionalno zatiranje) z osebnimi. »Bolnega« homoseksualca je nadomestila z bolnim »homofobom«, in tako vprašanje prenesla iz politične v psihološko areno. »[P]remik od klasificiranja homoseksualcev h klasificiranju homofobov predstavlja mnogo manjšo grožnjo kot pa poskus, da bi problem videli v politični perspektivi« (Kitzinger, 1996: 10).

V nadaljevanju naše razprave bomo v precep vzeli predvsem defenzivno funkcijo homofobije, jo povezali z vprašanjem seksualnosti in pokazali, kako je prav seksualnost (in z njo povezano nelagodje, sram in podobno) podstava vseh družbenih manifestacij homofobije. Pri tem slednje ne bomo razumeli zgolj v ozkem psihološkem smislu (fobija kot diagnoza), pač pa tudi v širšem družbenem in političnem kontekstu institucionalizacije homofobije kot strukturne oblike represije.

### **Homofobija in (bolno) fizično telo**

Homofobije dandanes praviloma ne razumemo v smislu strahu, ki je paralelen klastrofobiji, agorofobiji in podobnim fobijam – kar bi torej pomenilo *fizičen* strah pred bližino s homoseksualci. Homofobija je danes – vsaj v vsakdanjem diskurzu – razumljena kot oblika splošnega političnega, osebnega, moralnega nestrinjanja s homoseksualnostjo kot tako. Termin vključuje tako obsojanje, odpor, nestrinjanje, nasilje kot tudi omalovaževanje, obsojanje in diskriminacijo istospolno usmerjenih posameznikov. Pravzaprav ima, kot ugotavlja Baird (2004), homofobija neverjetno moč mutacije – odvisno od konteksta je homoseksualnost lahko označena kot bo-

lestno stanje, kot nekaj grešnega, v kontekstu ogroženosti države tudi kot nepatriot-ska in podobno.

Zgodovinsko je termin »homofobija« dejansko nastal za označitev fizičnega od-pora pred homoseksualci. Beseda je bila prvič natisnjena v reviji *Time* leta 1969, v svoji knjigi »Družba in zdrav homoseksualec« pa jo je dve leti pozneje populariziral njen avtor, ameriški klinični psiholog George Weinberg. Termin dobesedno pome-ni »strah pred istostjo«, vendar je treba poudariti, da je Weinberg besedo sestavil iz grške besede *phobos* in predpone *homo*, ki jo je vzel iz homoseksualnosti, ne pa iz latinske besede *homo* – kar pomeni človek. Zato so interpretacije, da homofobija pomeni strah pred človekom, napačne. Dovolj simptomatično to interpretacijo kot argument v svoj bran pogosto uporabljajo tisti, ki so homofobije obtoženi (češ da jih ni strah / ne sovražijo ljudi). Čeprav se zdi zadrega z dobesednim prevodom – strah pred istostjo – dokaz, da je beseda sestavljena precej nerodno, pa je pravza-prav »strah pred istostjo« pomemben del homofobije kot »strahu pred homosek-sualnostjo«. Homofobija namreč ni zgolj strah pred tistimi, ki so identificirani kot homoseksualci, pač pa tudi (ali celo v prvi vrsti) bojazen pred tem, da bi bil (homo-fobičen) posameznik prepoznan kot del *Drugega*, kot eden od homoseksualcev, torej »isti«. V kontekstu moške bolečine kot posledice neustreznega kulturnim defi-nicijam hegemonске moškosti je homofobija izraz prav tovrstnega strahu, strahu pred tem, da bi bil kot »ne dovolj moški« označen za homoseksualca. Thomas (2000) poudarja – podobno kot to velja za rasizem, ksenofobijo ter podobne izme in fobije, da je homofobija sredstvo vzpostavljanja opozicije do *Drugega*, prek tega pa se šele vzpostavlja identiteta (homofobičnega/rasističnega/ksenofobičnega) subjekta, se validira in konstituira kot pripadajoča neproblematični večini.

Weinberg pojasnjuje, da je hotel s homofobijo označiti reakcije svojih hetero-seksualnih prijateljev, ki so vedno znova našli izgovor, da ne bi spoznali njegovih homoseksualnih znancev. Takole pravi v enem od svojih intervjujev: »Vedno so naš-li kakšen izgovor, da mojih gejevskih prijateljev ne bi povabili k sebi domov. Ugotov-il sem, da gre za klasično fobično revulzijo (odvrnitev). Kazali so enake znake kot pri klavstrofobiji, agorafobiji, le da so bili ti znaki vezani na homoseksualce« (Nic-hols, 1997).

Tu je treba opozoriti na pomembno razliko. Razlika med klavstrofobijo, agora-fobijo in podobnimi strahovi ter homofobijo je namreč ravno v tem, da se prva vrsta fobij praviloma ne spreobrne v nasilje, medtem ko se homofobija lahko in se celo pogosto izraža na nasilen verbalen ali fizičen način, lahko pa tudi s spolnim nasiljem. Strah pred fizičnim stikom s homoseksualcem je tako lahko razrešen prav s fizičnim obračunavanjem.

Nancy Chodorow (1998) pojasnjuje, da so tisti deli predsodkov, ki so najgloblji in najbolj nasilni, tako rekoč nezavedni, vedno telesni in seksualni. V najbolj grozo-vitih pogromih Židov, v linčanju črncev in v posilstvih žensk namreč izstopata prav seksualna in telesna raven nasilja, seksualni in telesni imaginarij. Ob tem je zanimi-vo omeniti, da so bile tako različne skupine, kot so Židje, črnici in homoseksualci, v zgodovini označeni z istim medicinskim/psihiatričnim diskurzivnim aparatom fi-zične in duševne bolezni, ki se dandanes v popularnem diskurzu ohranja pred- vsem v povezavi s homoseksualci (čeprav je Ameriško psihiatrično združenje ho-

moseksualnost črtalo s seznama bolezni že leta 1973, Svetovna zdravstvena organizacija pa 1991).<sup>8</sup>

Čeprav smo prej ugotavljali, da dandanes homofobije praviloma ne razumemo v smislu fizičnega strahu, se zdi, da izvorno Weinbergovo razumevanje homofobije kljub vsemu tudi zdaj ni povsem odsotno in je še vedno pomemben del kulture strahu pred homoseksualci. Tu so morda najbolj povedne prav šale o homoseksualnosti, ki vedno znova izražajo strah pred fizičnim stikom s homoseksualci (od klasičnega primera mila, ki v prostoru za tuširanje, kjer se tuširajo moški, pade na tla, kar v naslednjem koraku vzpostavi domnevno komično situacijo, ko se moški skloni po milo in s tem tvega analno penetracijo s strani imaginarnega homoseksualca, ki kot da je vedno navzoč in pod tuši preži na take situacije). Tu je seks seveda povezan s sramoto in klasično predstavo o moškem, ki v seksualnem razmerju igra aktivno vlogo. Moški torej ni več *pravi* moški – in v tem je problem, trdi Chodorow (1998), prav tako kot je pri lezbijkah problem v tem, da niso z moškimi.

V sodobni zahodni kulturi je koncept moškosti tesno povezan s heteroseksualnostjo, kar vzpostavlja tako družbeni kot tudi psihološki pritisk nad moškimi, da svojo moškost konstantno in vedno znova potrjujejo prek zavrnitve tistega, kar v kulturi ni konstituirano kot (prava) moškost. Homoerotično seksualno razmerje med dvema moškima je prav gotovo točka takšne zavrnitve. Moška heteroseksualnost, trdi D. A. Miller (v Thomas, 2000: 27), ni definirana kot želja po ženski, pač pa kot *negacija želje po moškem*. To pravzaprav pomeni, da heteroseksualni moški potrebujejo homoseksualne moške, v odnosu do katerih šele lahko vzpostavijo svojo »pravo moškost«.

Homoseksualci postanejo objekt zavrnitve, na primer – in zelo pogosto – prek posmeha in diskreditacije v obliki »vceev o pedrih«, prek tega pa je vzpostavljena meja med moškimi in tistimi moškimi, ki to niso, tako rekoč *nemoškimi*. Tovrstna družbena konstitucija moškosti (in heteroseksualnosti) prek zavrnitve homoseksualnosti svojo samoumevnost nato dobi prek interpelacije v biologijo; družbeno se predstavi kot naravno/biološko in zato samoumevno. Heteroseksualnost je naravna, ker omogoča reprodukcijo, njeno naravnost pa še dodatno utrjuje samo dejstvo anatomskega prileganja moškega in ženskega spolnega organa. To se predstavlja kot biološko dejstvo, v resnici pa je to razmerje (prileganje) družbeno interpretirano. Heteroseksualni analni in oralni odnos pogosto nista tematizirana (ali sta celo tabuizirana), vsekakor pa razumljena kot zgolj »dodatek« k naravni »vaginalni seksualnosti«. Nasprotno je homoseksualnost reducirana na analni spolni odnos, ki ni »dodatek«, pač pa pravzaprav predstavlja celotno homoseksualnost – in iz tega je izpeljana njena nenaravnost.

<sup>8</sup> Gilman (v Harek, 1991) na primer omenja, da so bili črnici v Ameriki devetnajstega stoletja včasih razumljeni kot nori – toliko bolj kolikor svobodnejši so bili. Svobodni črnici naj bi bili bolj nagnjeni k duševnim boleznim kot črnski sužnji. Slednji pa naj bi trpeli za drapetomanijo, psihopatološko motnjo, ki jo je Samuel Cartwright leta 1851 opisal kot bolezen, ki botruje temu, da poskušajo črnski sužnji zbežati od svojih lastnikov. Szasz (1982) hkrati poudarja, da je Benjamin Rush, ki ga nekateri označujejo za očeta ameriške psihiatrije, trdil, da je črna koža bolezen sama po sebi. Šlo naj bi za obliko prirojene gobavosti. Podobno so bili kontaminirani tudi Židje; samo v času nacistične Nemčije so bili obdolženi za prenašanje spolnih bolezni (Harek, 1991:70).



Heteroseksualnost je institucionalizirana kot posebna oblika prakse in odnosov, ki se kaže kot naravna, fiksna, stabilna in predvsem univerzalna kategorija. Heteroseksualnost tako postane, ugotavlja Hennessy (1995: 146), tista družbena institucija, ki ne organizira zgolj področja seksualnosti, pač pa so s heteroseksualnostjo prežete vse samoumevne norme v družbi, ki oblikujejo tisto, kar »vidimo, rečemo, vrednotimo«. Heteronormativnost bi zato lahko razumeli kot obliko dominantnega diskurza (Fairclough, 1992). Fairclough namreč piše, da je ultimativni cilj dominantnega diskurza priznanje legitimnosti tega diskurza prek nepriznavanja arbitrarnosti – arbitrarnosti v pomenu videnja stvari na različne načine. Ko neki dominantni diskurz v tolikšni meri zatire ali brzda dominirane diskurze, ga ne razumemo več kot arbitrarnega, pač pa postane naturaliziran, naraven, nevprašljiv in legitimen. Ali še drugače: Davis (1995: 287) heteronormativnost primerja s Foucaultovim opisom panoptikona kot stroja, v katerega smo vsi ujeti, tako tisti, ki izvajajo oblast, kot tisti, nad katerimi se oblast izvaja, stroj pa ni v nikogaršnji lasti. Davis meni, da tudi heteronormativnost deluje na tak način in da smo vsi ujeti v to mrežo, kjer panoptični pogled obstaja v obliki heteroseksizma in internalizirane homofobije. Ali, če parafraziram znano Foucaultovo definicijo, vezano na njegovo razumevanje oblasti: mesto heteronormativnosti je prazno. Ker pa je – še vedno parafrazirajoč Foucaulta – povsod, kjer se heteronormativnost izvaja, mesto tudi za upor, ima heteronormativnost vrsto težav, na katere opozarja Renner.

548

*»In vendar ni mogoče spregledati težave, ki je heteronormativnosti immanentna: vzpostavlja se lahko samo z represijo in nasiljem. Če bi bila zares samoumevna, normalna in naravna – zakaj potem potrebuje tako količino nasilja, da se lahko reproducira? Zakaj mora tako zelo »delati na sebi«, se nenehno uprizarjati in potrjevati, če pa je samoumevna?« (Renner, 2005: 10).*

Bulter (1993: 125) dodaja, da je prav v neoprijemljivosti heteroseksualnosti – v smislu nemožnosti dokončne fiksne potrditve, da je neko »telo« res heteroseksualno, saj subjekt vedno lahko igra heteroseksualnost – skrita potreba, da se heteroseksualnost vedno znova dokazuje, zagovarja, vztraja na sebi. Heteroseksualnost je tako hegemonška institucija, ki pa v bistvu ni nič drugega kot zgolj vedno nov poskus imitacije svoje lastne idealizacije.

Herek (1991) tezo o konstituciji heteroseksualne moškosti prek zavrnitve homoseksualne moškosti postavlja v kontekstu ugotovitve, da v stopnji homofobije obstajajo razlike med spoloma; ker zavrnitev homoseksualnosti ni integralni del družbene konstitucije ženskega spola in identitete, ženske praviloma prevzemajo manj homofobična stališča. Hkrati obstaja bistvena razlika v percepciji moške in ženske homoseksualnosti, razloge za to pa lahko iščemo znotraj istih argumentacijskih kanalov. Ključni problem je subverzija domnevno naravne spolne matrice, do katere sicer pride tako v gejevskih kot lezbičnih razmerjih, vendar se subverzija spolne paradigme v moškem homoseksualnem razmerju zdi bolj ogrožajoča. Homofobija je namreč oblika upravljanja s strahom pred potencialno lastno feminilnostjo, skrito v slehernem moškem, vendar prek homofobije projicirano v konstitutivni element moške homoseksualnosti. Tu je na delu seksizem, znotraj katerega je

feminilnost interpretirana kot inferiorna lastnost; moška homoseksualnost je od ženske homoseksualnosti bolj ogrožajoča zato, ker je koncept heteronormativnost definiran z moško nadrejenostjo ženski. Moški v spolnem odnosu z drugim moškim namreč nadomesti žensko, s tem pa sam sebe podredi ali, bolje rečeno, reducira na raven ženske.<sup>9</sup> Če je moška homoseksualnost diskvalificirana na polju seksualnosti (kot nenaravna, nenormalna, bolestna, nereproduktivna in predvsem *nemoška*), je lezbištvo prav na tej točki vključeno; seksualna lezbična razmerja so namreč pomemben del moškega heteroseksualnega imaginarija in fantazij, ki jih producira (in reproducira) pornografska industrija. Vendar pa je tu treba jasno ločiti med lezbično identiteto in imitacijo lezbištva za heteroseksualne moške. Kapital (heteroseksualna pornografska industrija) je seveda zainteresiran zgolj za slednje.

### Strah pred homo-seksualnostjo

V čem je torej strašljivost (moškega) homoseksualnega seksa, okrog katerega je homoseksualec konstituiran kot bistveno ali primarno seksualizirano bitje? Foucault v odgovoru na to vprašanje izpostavlja predvsem viktorjansko etiko kot tisto, ki je vsadila novo moralo in iz katere so pregnane vse oblike seksualnosti, ki niso v funkciji razmnoževanja, čeprav se je ta etika napovedovala in na različne načine manifestirala že stoletja prej. Foucault o znanosti kot glasniku tovrstne morale piše:

*»Pod pretvezo, da govori resnico, je povsod zanetila strahove; še najmanjšim nihanjem seksualnosti je pripisovala namišljeno dinastijo muk, ki se bodo prenesle še v naslednjo generacijo; za skrivne navade boječnežev in za naj-samotnejše drobne strasti je trdila, da so nevarne za celo družbo; na konec nenavadnih užitkov je postavila nič manj kot smrt: smrt posameznikov, potomstev, vrste ...« (Foucault, 2000: 57–58).*

S tem se je na polju seksualnosti začel vzpostavljati Drugi – torej homoseksualec kot subjekt. Princip razmerja med nami in Drugim pa je podoben vsem tovrstnim binarnim razmerjem, kjer so v Drugega projicirani lastni manki, le da so ti prek projekcije interpretirani kot negativni, nesprejemljivi in ogrožajoči. Dolar (1985) to razmerje ilustrira na primeru Evrope in Orienta. Piše, da zatiranje in potlačitev nedovoljenih užitkov deluje po principu fantazme despotizma. Despotizem je v očeh Evrope konstituiran kot na eni strani pogoltnost po dobrinah, ki je pripisana Orien-

<sup>9</sup> *Evropska srednjeveška zakonodaja je bila tu povsem jasna; pasivni moški v spolnem odnosu z drugim moškim je bil bistveno ostreje kaznovan kot aktiven moški (Boswell, 2005; Spencer, 1996; Bullough, 1979). Cerkev je namreč dovoljevala le eno obliko seksualnega izraza: misijonarski položaj (pasivna ženska spodaj, aktiven moški zgoraj). Primere za opisano razliko med dojemanjem moške in ženske homoseksualnosti in s tem povezane homofobije v sodobnosti ni potrebno iskati daleč. Najbolje jo je v enem od intervjujev v oddaji Studio City ilustriral Janez Rugelj. Trdil je, da je seksualnost med dvema moškima nagnusna, med dvema ženskama pa ne, ker se dvema ženskama vedno lahko priključi »aktiven moški« in iz tega »nastane nekaj lepega«. Ob tem naj dodamo, da Sears (1997:21) navaja vrsto raziskav, ki kažejo na visoko koleracijo homofobičnih stališč z autoritarnostjo. Poleg tega posamezniki z visoko stopnjo homofobije ponavadi izražajo tudi konservativno religiozno ideologijo, tradicionalistične predstave o spolnih vlogah, negativen odnos do seksualnosti in več družbenih predsodkov.*

tu, po drugi strani pa kot *seksualna* pogoltnost – saj naj bi despoti imeli brezštevne seksualne odnose s svojimi mnogimi ženami. Despotizem torej deluje kot negativ Evrope, kot njeno Drugo. Podobno tudi homoseksualnost pomeni negativ heteroseksualnosti. Homoseksualnost je polje, ki je primarno definirano s seksualnostjo, kjer se dogajajo seksualne perverzije, kamor se steka višek seksualne energije. In tu je skrito bistvo problema: medtem ko je heteroseksualno razmerje konstituirano kot družbeno, je homoseksualnost konstituirana kot primarno (ali izključno) seksualno razmerje.

*»Ko nas poimenujejo lezbijke in geji, obstaja nevarnost, da se izgubi kompleksnost naših življenj. Čeprav lahko trdimo, da smo pripadniki določene rase, vere, naroda, nacionalnosti ali – v nekaterih primerih – človeštva kot takega, se vse to izgubi za dominantnim seksualnim označevalcem: neheteroseksualen. V tem smislu je delitev družbeno/seksualno ideja, ki je seksualizirana in vzpostavlja heteroseksualca kot družbeno definiran razred ter lezbijke in geje kot seksualno definirano skupino.« (Richardson, 2000: 32)*

V raziskavi o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk v Sloveniji (Švab, Kuhar, 2005) je bila seksualizacija homoseksualnosti pogosto izpostavljen problem. Ksenija, ena od respondentk v raziskavi, je takole opisala problem, na katerega naleti ob razkritju svoje homoseksualne identitete: »Mene najbolj boli to, da me tako gledajo, seksualno. To me najbolj razoroži. ... To, da je človek lezbijka, to je tako, kot da imaš seks napisano čez glavo.« Podobno razlaga Matjaž: »Če se razkrijem pred kom, s katerim sem v stiku prvič ali drugič, kar opaziš, kako se oddalji od pogovora. Psihično in fizično. Zagrne se zavesa in zavrti se film, kako si predstavljajo mene v postelji z mojim fantom.«

Višek seksualne energije je torej projiciran na subjekt, v odnosu do katerega se vzpostavlja heteroseksualna identiteta homofoba. Užitek je percipiran kot konstanta, zato ga ima Drugi lahko toliko več, kolikor se mu prvi – torej homofob – odpove. Odpoved užitku, piše Dolar (1985), producira presežni užitek, ki se steka k subjektu, za katerega se predpostavlja, da uživa. Takšna predstava, v katero se stekajo še podobne druge, na primer ideja, da so homoseksualci premožni<sup>10</sup>, ker jim ni potrebno skrbeti za otroke, nato racionalizira sovraštvo. V kontekstu presežnih užitkov je nastal tudi eden od prvih medijskih zapisov o homoseksualnosti v Sloveniji leta 1984 v Teleksu. Avtor med drugim zapiše:

*»Pri nas, zlasti na podeželju, še postopoma slišite glasove s prizvoki odpora, češ da imajo homoseksualci ali topli bratci strašansko svedrasto dolge ude, zakriviljene kot turške sablje, žilave kot kače klopotače, da imajo, skratka, v hlačah macole ali kompresorske brusilnike.« (Slana, 1984)*

Vrsta protestnih odzivov bralcev in bralk Teleksa na omenjeni članek, ki je bil napisan v zagovor homoseksualcem, je prav tako simptomatična. Zgodba bralke, ki

---

<sup>10</sup> Glej več o domnevnem bogastvu homoseksualcev v Goldstein, 2005.

jo navajam v nadaljevanju, je tipičen primer sovražnega odziva na Drugega, torej na subjekt, za katerega se predvideva, da uživa, saj gre užitek domnevno na račun prvega, ki se temu užitku odpove, prek tega pa je racionalizirano sovraštvo, ki iz tega izhaja:

*»Po moji stari pameti spadajo vsi tisti, ki hvalijo homiče, onaniste, drkače, pa iztirjene ženske in se zavzemajo za njih, za nekaj časa v zavod za prisilno delo, ker je najbrž vse to posledica preveč prostega časa in ne vedo, kaj z njim. Če se bodo v potu svojega obraza morali truditi za vsakdanji kruh, kakor kmet ali jaz pred mnogimi leti po 14 do 16 ur na dan, jih bodo take stvari minile.«* (Flis, 1984, podčrtal R. K.)

Zdi se, kot da bi bil heteroseksualni manko višek v homoseksualnem zadovoljstvu. Homoseksualci iz spolnosti torej iztiskajo večje užitke, saj je njihova spolnost en sam užitek, medtem ko je heteroseksualna spolnost »obremenjena« na primer s funkcijo reprodukcije. Ta je nato preinterpretirana v posebno kvaliteto, bodisi prek poudarjanja njene naravnosti (in posledično homoseksualne nenaravnosti) bodisi pa prek izpostavljanja družbene koristnosti. Tu si homofobija zato pogosto poda roko z nacionalizmom (heteroseksualnost je *dobra* za narod, homoseksualci pa so »suha veja na drevesu življenja«<sup>11</sup>), vendar nuja te preinterpretacije zgolj razkriva zavist in jezo. Fantazma, piše Dolar (1985), nam lahko pove le nekaj o tistih, ki so jo oblikovali, skoraj nič pa o tistih, na katere se nanaša. Psihoanaliza v odgovoru na vprašanje, kaj homofobija pove o tistih, ki so jo »oblikovali«, pride do zanimivega obrata: strah, nelagodje in jeza, ki jo nekateri heteroseksualci občutijo ob homoseksualcih, je pravzaprav rezultat zatrtih homoseksualnih dražljajev, občutij in želja, ki se jih posameznik ne zaveda ali pa jih zanika. Waldby (1995) tako piše, da homofobijo lahko razumemo kot strategijo upravljanja z anksioznostjo, ki jo heteroseksualni moški doživljajo zaradi svoje »penetrabilnosti«. »Če je možnost pasivnega analnega užitka potlačena, je ta potlačitev lahko izražena v obliki nasilja ali prezira do tistih, ki sami hočejo izkusiti tak užitek, ali pa se jih razume, kot da ga želijo »vsiliti« drugemu.« (Waldby, 1995: 272–73).

V eksperimentu, ki so ga leta 1996 izvedli ameriški raziskovalci (Adams et al., 1996) v skupini 64 heteroseksualnih moških, je bila teza potrjena. V prvo skupino je bilo vključenih 35 moških, ki so bili na osnovi indeksa homofobije označeni kot

<sup>11</sup> Dr. Anton Dolenc, profesor na Medicinski fakulteti, nekdanji predsednik Slovenskega zdravniškega društva in predsednik Združenja za demokratizacijo javnih glasih, je leta 1993 izjavil: »[Homoseksualci so] izrodek družbe, saj v nobenem primeru s svojimi oblikami spolnosti ne morejo imeti potomcev, torej so že v prvi generaciji obsojeni na izumrtje in so mrtva veja na živem drevesu življenja« (Citirano po Velikonja, 1999: 145). Povezave med nacionalizmom in homofobijo lahko iščemo v vrsti dogodkov iz pretekle in polpretekle dobe, začenši z afero Martinović (domnevno posilstvo Srba s steklenico, ki ga izvršita dva Albanca), obtoževanja o pederskih predsednikih na relaciji Beograd–Ljubljana, pogromi (v imenu čiste nacionalne identitete) nad udeleženkami in udeleženci Parade ponosa 2001 v Beogradu in 2002 v Zagrebu, še prej McCarthyjev lov na čarovnice v petdesetih (odpuščanje homoseksualcev iz vladnih služb v ZDA), sprejemanje zakonov proti homoseksualcem v Stalinovi Sovjetski zvezi in ne nazadnje nacizem (člen 175). Glej več o tem v Velikonja, 1999; Sukič, 2002; Mosse, 2005; Plant, 1991.

homofobični. V kontrolni skupini je bilo 29 nehomofobičnih heteroseksualnih moških. Vsi, ki so v eksperimentu sodelovali, so sebe identificirali kot izključno heteroseksualne, tako v smislu seksualnih izkušenj kot tudi seksualnega vznburjenja. Vsakemu od sodelujočih so nato pokazali tri eksplicitne erotične videoposnetke, ki so prikazovali heteroseksualno, lezbično in homoseksualno razmerje (vendar ne nujno v tem zaporedju). Ob tem so merili stopnjo seksualnega vznburjenja. Pri moških v obeh skupinah ni bilo zaznati razlik v spolnem vznburjenju ob gledanju heteroseksualnega in lezbičnega odnosa, medtem ko so bile razlike v tumescenci (nabrekli) signifikantne v primeru videoposnetkov seksualnega razmerja med dvema moškima. Medtem ko 66 % moških iz nehomofobične skupine ni pokazalo nobenega seksualnega vznburjenja, je bilo pri 54 % moških iz homofobične skupine zabeleženo seksualno vznburjenje. Moške iz obeh skupin so nato prosili, naj opišejo stopnjo seksualnega vznburjenja, ki so ga doživeli ob gledanju videoposnetkov. Obe skupini sta opisali seksualno vznburjenje pri gledanju vseh treh posnetkov, ki je bilo bolj ali manj v skladu s psihološkimi meritvami tumescence, a z eno izjemo: moški iz homofobične skupine so pomembno podcenili stopnjo svojega seksualnega vznburjenja pri ogledu homoseksualnega akta. Čeprav eksperiment potrjuje zgoraj omenjeno tezo, avtorji opozarjajo, da je k seksualnem vznburjenju v homofobični skupini lahko pripomogla tudi anksioznost, ki so jo ti moški doživeli ob gledanju homoseksualnih posnetkov.

Vprašanje spolnosti, skozi katerega smo poskušali interpretirati homofobijo, je neločljivo povezano tudi z vprašanjem spola. Homofobija kot reakcija na anksioznost je namreč zasejana tudi v občutjih ogroženosti zaradi subverzije družbenopolne heteroseksualne matrice – ta iz biološkega spola izpeljuje družbeni spol in iz tega tudi seksualno orientacijo in posledično identiteto. V udejanjanju heteronormativne matrice so zatrti in potlačeni občutki privlačnosti do oseb istega spola, kar je, vrteč se v istem krogu, znova povezano s kulturnimi interpretacijami in definicijami prave moškosti in ženskosti. Prav zaradi tega so biologistične in genetske raziskave o homoseksualnosti tako zelo zanimive za medije in njihove konzumente, saj ponujajo gotovost in fiksno spolno orientacijo. Raziskave o prirojenosti homoseksualnosti namreč blažijo/zmanjšujejo strah, ki je tako značilen za moderno razumevanje spolnosti; to je strah, da morda nisi dovolj moški ali dovolj ženska. Ta strah je pribežališče homofobije. Če je spolna preferenca namreč prirojena, potem so vsi potlačeni občutki privlačnosti do istega spola povsem irelevantni, neskončno daleč od tiste prave biološke homoseksualnosti. Gre torej za ustvarjanje predstave o jasno postavljenih mejah spolnih identitet, ki jih seveda določa biologija. Biološki model, kot piše Zicklin, »ohranja stabilnost v seksualnem življenju: postavlja jo v ahistorični kontekst, razvozla določene napetosti in negotovosti spolne želje in utrjuje družbeno spolni sistem; moški si ne želijo drugih moških, ženske si ne želijo drugih žensk, razen če niso taki rojeni« (Zicklin, 1997: 393).

Biološki/genetski model ni privlačen zgolj za heteroseksualce, pač pa pri mnogih gejih in lezbijkah vzpostavlja določeno upanje. To je povezano s pričakovanjem, da bo dejstvo prirojene homoseksualnosti za vedno odpravilo homofobijo, diskriminacijo, nestrpnost in podobno. Avtorji pomembnih genetskih raziskav o homoseksualnosti so ne nazadnje pogosto homoseksualci sami, ki tovrstno razi-

skovanje vidijo kot del gejevskega in lezbičnega aktivizma.<sup>12</sup> Vendar so pričakovanja zgrajena na napačnih temeljih; gen za homoseksualnost bi spremenil biološko razumevanje homoseksualnosti, ne pa nujno njene družbene vrednosti. Če na to dvojno biološko/družbeno vpetost pogledamo s primerom rasizma, takoj postane očitno, da rasizem obstaja kljub povsem jasnemu dejstvu, da posamezniki ne izberejo barve svoje kože. Poleg tega homofobija ni zasnovana zgolj na »konstruktivizmu« (homoseksualnost si izbereš), pač pa tudi na »esencializmu«: prirojena homoseksualnost je bolezen. V obeh primerih homoseksualnost podira tisto, kar je razumljeno kot *normalno* in ne nazadnje *naravno*. Ker je homoseksualnost v tem smislu dojeta kot motnja, je za vnovično vzpostavitev »normalnosti« potrebna njena diskvalifikacija.

### Težave s homofobijo

Razprava o homofobiji je vedno na robu grožnje, da zdrsne v binarno reprodukcijo homoseksualcev kot žrtev in heteroseksualcev kot njihovih zatiralcev. Tovrstne generalizacije pa so seveda nevarne in netočne, saj boj proti homofobiji ni boj proti heteroseksualnosti kot taki – je pa, ponovno dovolj simptomatično, tako razumljen predvsem pri tistih, pri katerih homofobija opravlja defenzivno funkcijo. Boj proti homofobiji je boj proti heteronormativnosti.

Kultura homofobije je kakopak globoko vsajena tudi v samih homoseksualcih – že sam Weinberg je homofobijo definiral kot strah pred samim seboj oziroma svojimi lastnimi občutji istospolne privlačnosti (internalizirana homofobija), pred njim pa o tem govori psihoanaliza, predvsem Freud (1905/1995), s tematizacijo potlačitve in sublimacije in njenih manifestacij. Lešnik pojasnjuje:

*»[Ž]elja ostane latentna, ker ji nasprotuje to, kar za subjekt velja kot zakon. Konflikt se lahko izteče v naknadno potlačevanje ali v obsodbo zadovoljitve želja (Verurteilung). Subjekt zatira to, kar grozi njegovi (»normalni«) identiteti, da bo razpadla; brani se tega, kar ga vabi k prekršku, ter »homoseksualnost« (in kar mu to pomeni) zavrača že v načelu. Iz strahu ali za kazen lahko tudi napada; s tem se zgolj še dodatno zavzema za zakon.« (Lešnik, 1991: 14).*

Matjaž, eden od respondentov v raziskavi o vsakdanjem življenju gejev in lezbijk v Sloveniji (Švab, Kuhar, 2005), je tovrstno »zavzemanje za zakon« opisal takole: »Četudi bi me pretepli, ne verjamem, da bi bila to tako huda oblika nasilja, kot sem ga nekaj let izvajal sam nad seboj.« Vendar pa homofobija ni zgolj institucionalizirana oblika nasilja nad geji in lezbijkami, pač pa ima, ironično, posledice tudi za same akterje homofobije, zdi se, da v prvi vrsti moške. Konstantna kontrola nad svojim lastnim vedenjem v strahu pred tem, da bi bil etiketiran kot homoseksualec (torej ne dovolj moški), namreč vključuje ogromno ekonomijo napora in konstantne potlačitve.

<sup>12</sup> Glej Le Vay, 1996; Hamer in Copeland, 1995.

[Post scriptum]

Harek svojo analizo homofobije sklene z ugotovitvijo, da je funkcionalistična opredelitev homofobije smiselna zato, ker nam odkriva tudi odgovor na vprašanje, kako se spopadati s homofobijo. Različne funkcije, ki jih homofobija opravlja, zahtevajo različne načine naslavljanja. Drzno bi bilo zaključiti, da je bila delavnica o homoseksualnosti, o kateri govorim v uvodu, pravi odgovor za dijaka, ki je zagovarjal »pobijanje pedrov« in bi ga motila gejevska soseda. Pa vendarle: dijak je na koncu delavnice, po dveh urah razpravljanja o homoseksualnosti, povsem samoiniciativno pristopil k meni in se mi opravičil za svoje vedenje z začetka delavnice.

LITERATURA

- Adams, Henry E., Lester W. Wright, Bethany A. Lohr (1996): Is Homophobia Associated With Homosexual Arousal?, *Journal of Abnormal Psychology* 105 (3): 440–5.
- Baird, Vanessa (2004): *Sex, Love & Homophobia*. London: Amnesty International.
- Boswell, John (2005): *Krščanstvo, družbena strpnost in homoseksualnost: Geji in lezbijke v Zahodni Evropi od začetka krščanstva do štirinajstega stoletja*. Ljubljana: Škuc - Lambda.
- Bullough, Vern L. (1979): *Homosexuality: A History (From Ancient Greece to Gay Liberation)*. New York: Meridian Book.
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of »Sex«*. New York: Routledge.
- Chodorow, Nancy J. (1998): *Homophobia: Analysis of a »Permissible Prejudice«*. Dostopno preko <http://www.cyberpsych.org/homophobia/noframes/chodorow.htm>, 16. april 2006.
- Davis, Tim (1995): *The Diversity of Queer Politics and the Redefinition of Sexual Identity and Community in Urban Spaces*. V David Bell in Gill Valentine (ur.), *Mapping Desire*, 284–303. London: Routledge.
- Dolar, Mladen (1985): *Subjekt, ki se zanj predpostavlja, da uživa*. V Alain Grosrichard: *Struktura seraja*, 207–228. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Fairclough, Norman (1992): *Discourse and Social Change*. London: Polity.
- Foucault, Michel (2000): *Zgodovina seksualnosti (Volja do znanja)*. Ljubljana: Škuc - Lambda.
- Freud, Sigmund (1905/1995): *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana: Škuc - Studia Humanitatis.
- Goldstein, Richard (2005): *Homo konzerve: Liberalna družba in gejevska desnica*. Ljubljana: Škuc - Vizibilija.
- Hamer, Dean in Peter Copeland (1995): *Science of Desire: The Gay Gene and the Biology of Behavior*. New York: Touchstone.
- Hennessy, Rosemary (1995): *Queer visibility in commodity culture*. V Linda Nicholson in Steven Seidman (ur.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, 142–183. New York: Cambridge University Press.
- Herek, Gregory M. (1986): *The Instrumentality of Attitudes: Towards a Neofunctionalist Theory*. *Journal of Social Issues* 42 (2): 99–114.
- Herek, Gregory M. (1987): *Can Functions be Measured? A New Perspective on the Functional Approach to Attitudes*. *Social Psychology Quarterly* 50 (4): 285–303.
- Herek, Gregory M. (1991): *Stigma, Prejudice, and Violence Against Lesbians and Gay Men*. V John C. Gonsiorek in James D. Weinrich (ur.), *Homosexuality: Research Implications for Public Policy*, 60–80. Newbury Park: Sage Publications.

- Kaufman, Michael (1994): Men, Feminism, And Men's Contradictory Experiences of Power. V Harry Brod in Michael Kaufman (ur.), *Theorizing Masculinities*, 143–163. London: Sage Publications.
- Kimmel, Michael S. (1994): Masculinity As Homophobia. V Harry Brod in Michael Kaufman (ur.), *Theorizing Masculinities*, 119–141. London: Sage Publications.
- Kitzinger, Celia (1996): Speaking of Oppression: Psychology, Politics and the Language of Power. V Esther D. Rothblum in Lynne A. Bond (ur.), *Preventing Heterosexism and Homophobia (Primary Prevention of Psychopathology)*, 3–19. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Kuhar, Roman (2004): Pravična in nepravična diskriminacija. V Tomaž Trplan, Sabina Autor in Roman Kuhar (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti 03: Poroči se, kdor se more!*, 28–55. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Lešnik, Bogdan (1991): Raba morale. V Richard Plant: *Rožnati trikotnik: Nacistična vojna proti homoseksualcem*, 7–16. Ljubljana: Krt.
- LeVay, Simon (1996): *Queer Science: The Use and Abuse of Research Into Homosexuality*. Cambridge: MIT Press.
- Mosse, George Lachmann (2005): Nacionalizem in seksualnost: morala srednjih razredov in seksualne norme v moderni Evropi. Ljubljana: Založba /\*cf.
- Plant, Richard (1991): *Rožnati trikotnik: Nacistična vojna proti homoseksualcem*. Ljubljana: Krt.
- Renner, Tanja (2005): O njih, ki smo mi. V Alenka Švab in Roman Kuhar: *Neznosno udobje zasebnosti: Vsakdanje življenje gejev in lezbijk*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Richardson, Diane (2000): *Rethinking Sexuality*. London: Sage.
- Rothblum, Esther D. in Lynne A. Bond (1996): Introduction. V Esther D. Rothblum in Lynne A. Bond (ur.), *Preventing Heterosexism and Homophobia (Primary Prevention of Psychopathology)*, 1–2. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Sears, James T. (1997): *Thinking Critically/Intervening Effectively About Homophobia and Heterosexism*. V James T. Sears in Walter L. Williams (ur.), *Overcoming Heterosexism and Homophobia*, 13–48. New York: Columbia University Press.
- Spencer, Colin (1996): *Homosexuality: A History*. London: Fourth Estate.
- Szasz, Thomas S. (1982): *Proizvodnja ludila (Usporedno proučevanje inkvizicije i pokreta za brigo o duševnom zdravlju)*. Zagreb: Grafični zavod Hrvatske.
- Švab, Alenka in Roman Kuhar (2005): *Neznosno udobje zasebnosti: Vsakdanje življenje gejev in lezbijk*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Thomas, Calvin (2000): Introduction: Identification, Appropriation, Proliferation. V Calvin Thomas, Joseph Aimone in Catherine MaeGillivray (ur.), *Straight with a Twist: Queer Theory and the Subject of Heterosexuality*, 11–14. Chicago: University of Illinois Press.
- Toš, Niko, Peter Klinar, Zdenko Roter, Boštjan Markič, Zdravko Mlinar, Cveto Trampuž, Mitja Hafner-Fink, Slavko Kurdija, Brina Malnar, Vlado Miheljak, Janez Štebe in Samo Uhan (1999): *Vrednote v prehodu II: Slovensko javno mnenje 1990–1998*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, CJMMK.
- Toš, Niko, Brina Malnar, Mitja Hafner-Fink, Samo Uhan, Slavko Kurdija, Vlado Miheljak, Janez Štebe (2004): *Vrednote v prehodu III: Slovensko javno mnenje 1999–2002*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, CJMMK.
- Velikonja, Nataša (1999): Narod, nacionalna država in homoseksualnost. *Časopis za kritiko znanosti* 27 (195–196): 137–151.
- Waldby, Catherine (1995): *Destruction: Boundary Erotics and the Reconfigurations of the Heterosexual Male Body*. V Elizabeth Grosz in Elspeth Probyn (ur.), *Sexy Bodies: The Strange Carnalities of Feminism*, 266–277. New York: Routledge.



- Wayne D. Myslik (1996): Renegotiating the Social/Sexual Identities of Places (Gay Communities as Safe Havens or Sites of Resistance?). V Nancy Duncan (ur.), *Body Space: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*, 156–169. London in New York: Routledge.
- Zicklin, Gilbert (1997): Media, Science, and Sexual Ideology: The Promotion of Sexual Stability. V Martin Duberman (ur.), *Queer world*, 381–394. New York: New York University press.
- Časopisni viri:
- Flis, Julija (1984): Topli bratci vseh dežel ... (pismo bralcev). *Teleks*, št. 32, 9. avgust 1984.
- Hočevar, Tone (2005): Homoseksualec ne more več postati duhovnik. *Delo*, 29. november 2005.
- Nichols, Jack (1997): George Weinberg, Ph.D., Badpuppy's February Interview. *Badpuppy Gay Today*, 3. februar 1997, dostopno prek <http://gaytoday.badpuppy.com/garchive/interview/020397in.htm>, 16. april 2006.
- Ozmec, Sebastijan (2001): Homofobija po srednješolsko. *Mladina*, 21. maj 2001, dostopno prek <http://www.mladina.si/teednik/200120/clanek/m-homo/>, 14. april 2006.
- Slana, Miroslav (1984): Topli bratci vseh dežel ... *Teleks*, št. 30, 26. julij 1984.
- Sukič, Nataša (2002): Vlasta Jalušič - intervju. *Lesbo*, št. 15-16, pomlad-poletje 2002, str. 32–38.
- Zupančič, Jana (2006): Je čas, da homoseksualci pridejo iz ilegale? *Nedelo*, 12. marec 2006.