
Mojca MARIČ, Vesna V. GODINA*

ZAKAJ EKTOGENEZA NI REŠITEV “ŽENSKEGA VPRAŠANJA”?*

Povzetek. Temeljena teza pričujočega teksta je, da spremembe reprodukcijskih tehnologij, na primer ektogeneza, ne prinašajo samodejno tudi ukinitve podrejenosti in diskriminacije žensk. Ta teza je podprta z osmiimi skupinami argumentov: unilinearna povezanost med tehnologijo in drugimi značilnostmi družb ne obstaja; uporaba tehnologije je kulturno določena; patriarhat ni univerzalen; niso vse ženske v vseh družbah podrejene; otrok ne rojevajo le ženske; nimamo le ene mame; skrbstveno delo za otroke; biologika. Teza je podprta s podatki, zbranimi z dvema temeljnima metodama, s primerjalno analizo literature in primerjalno analizo zahodnih in neevropskih družb.

Ključni pojmi: antropologija spola, medkulturna analiza družb, ektogeneza, diskriminacija žensk, patriarhat, materinstvo, biologika.

UVOD

Tudi v Sloveniji se v zadnjih letih pojavljajo kritični premisleki zahodnega feminizma¹ s ciljem premisliti problem emancipacije žensk v novih perspektivah (Godina 2021; Jeretič 2000; Perpar 2022). Perpar (2022) je tako v svoji analizi feminizma zavzel stališče, da feminizem ni uspešen pri odpravljanju diskriminacije žensk, ker se kot ideološko polje ukvarja s spreminjanjem razmišljanja o ženskah, ne pa s spreminjanjem materialnih razmer ženske eksistence. Kot ključni materialni pogoj za spremembo družbenega položaja žensk izpostavi ektogenezo, torej “nespolno reprodukcijo pri homo sapiensu” (Perpar 2022, 151), ki obeta vznik paradigme, ki bo omogočila preseganje reprodukcijske logike, ujete v

* Dr. Mojca Marič, asistentka, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru, Slovenija, e-pošta: mojca.maric1@um.si; dr. Vesna V. Godina, izredna profesorica, Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru, Slovenija, e-pošta: vesna.godina@um.si.

** Izvirni znanstveni članek.
DOI: 10.51936/tip.62.3.557

¹ Na tem mestu se ne moremo spuščati v analizo različnih valov, smeri in šol zahodnega feminizma, ki razvijajo med sabo zelo različna, celo izključujoča se stališča in teze. Vendar pa so kljub razlikam te smeri in šole razvile skupno pojmovno in ideološko polje, v katerem so nekatere teze, ki jih večina šol in smeri feminizma sprejema, npr. teza o podrejenosti žensk v družbah, teza o nujnosti odprave diskriminacije žensk, teza o nujnosti emancipacije žensk idr. Z nekaterimi od teh tez se bomo podrobneje ukvarjali v nadaljevanju.

‘moško-žensko’ binarnosti, ‘odmrtje’ reprodukcijskih ter spolnoidentitetnih vlog in razveljavitev koncepta spola. (Perpar 2022, 152)

Vendar Perpar (2022, 138) dodaja, da bo “razgradnja strukturno pogojenih diskriminacijskih praks, vključno z razveljavitvijo binarnih spolnoidentitetnih reprezentacij, mogoča, a ne samoumevna” (Perpar 2022, 138).

Ker Perpar tega zadržka ne razdela podrobneje, bomo predstavili nekaj razlogov, zakaj je tovrstna zadržanost utemeljena. Ti razlogi predstavljajo možne vzroke, zakaj ektogeneza ne bo enoznačno delovala na družbeni položaj žensk, zakaj ga ne bo nujno izboljšala in zakaj ne bo nujno odpravila diskriminacije žensk.

ZAPLET ŠT. 1: TEHNOLOGIJA NE DOLOČA UNILINEARNO DRUGIH ZNAČILNOSTI DRUŽB

Logika, da tehnologija enoznačno določa ostale značilnosti družb, je v antropologiji dobro znana. Močno prisotna je bila v socialnem evolucionizmu 19. stoletja, katerega najpomembnejši predstavnik je Morgan s svojim delom *Ancient Society*, izdanim leta 1877. Po Morganu tehnologija določi vse ostale značilnosti družb (Morgan [1877] 1985, 10–11). Pozno barbarstvo na primer tehnološko določa izum obdelave železa, tehnološke inovacije v barbarstvu omogočijo kopičenje dobrin in lastnine, kar zahteva štetje potomcev po očetovi liniji, zato načelo matrilinearnosti zamenja načelo patrilinearnosti, materinski klan patriarhalna družina itd.²

Tehnološki determinizem je prisoten tudi v socialnem evolucionizmu Marxa in Engelsa. Po Marxu ([1859] 1968, 105) “[n]ačin produkcije materialnega življenja določa družbeni, politični in duhovni proces življenja nasploh”, pri čemer je način produkcije določen s produkcijskimi sredstvi, ki določajo tip produkcijskih odnosov.³ Zgodovina tako poteka kot kontinuiran razvoj proizvodjalnih sil oziroma tehnologije, ki se mu prilagajajo družbeni odnosi (Marx [1849] 1971, 687). Ko ti v določenih obdobjih ovirajo razvoj tehnologije, “nastopi razdobje družbene revolucije. S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni vrhnji stavbi” (Marx [1859] 1968, 105).⁴

Sodobno zahodno razumevanje zgodovine temelji na Engelsovi sintezi Morganovega in Marxovega razumevanja zgodovine, ki jo je izvedel v leta 1884 izdanem delu *Izvor družine, privatne lastnine in države*. Tu Engels za analizo zgodovinskega razvoja do nastopa civilizacije prevzame Morganov model, za razlago obdobja civilizacije pa Marxovega. Tako je potek zgodovine sledeč: prvotni komunizem se deli na fazi divjaštva in barbarstva (obe se kot pri Morganu delita na

² Več o Morganovem socialnem evolucionizmu glej: Barnard 2000; Godina 1998; Harris 1979; Stocking 1968; Stocking 1987; Stocking 1995.

³ Marx produkcijske odnose enači z družbenimi odnosi, te pa z družbo (Marx [1849] 1971, 687; Marx [1859] 1968, 105).

⁴ Več o Marxovem socialnem evolucionizmu glej: Barnard 2000; Godina 1998; Harris 1979; Stocking 1968; Stocking 1987.

starejšo, srednjo in pozno podfazo – Engels [1884] 1975, 221–26), po nastopu civilizacije pa se zgodovina – kot pri Marxu – deli na sužnjelastništvo, fevdalizem in kapitalizem (Engels [1884] 1975, 396) s prihodnjim razvitim komunizmom (tako Morgan [1877] 1985, 552) kot Marx (Marx in Engels [1848] 1971a) predpostavljata, da družba, ki temeljni na privatni lastnini, ne predstavlja končne faze zgodovinskega razvoja).⁵ S tem Engels izoblikuje razumevanje poteka zgodovine, ki je na Zahodu samoumevno vse do danes.⁶ Skladno z njim sta še dandanes na Zahodu tehnologija in tehnološki razvoj razumljena kot ključna dejavnika, ki določata oziroma determinirata družbe.

So pa socialno evolucionistični modeli, kljub svoji dolgoročni vplivnosti, zašli v težave že ob koncu 19. stoletja. Podatki iz neevropskih družb so namreč povzeli njihove poenostavljene sheme, kar že ob koncu 19. stoletja vodi v krizo socialnega evolucionizma (Godina 1998, 167–205). Ideja, da tehnologija linearno določa vse ostale značilnosti družb, je bila pokopana.

To pa ne pomeni, da v socialni in kulturni antropologiji niso iskali načinov, kako povezati tip tehnologije z drugimi značilnostmi družb. V tem naporu je bil najuspešnejši kulturni materializem Marvina Harrisa. Harris (1979; tudi Harris 1989) se nasloni na Marxa in ostaja zvest logiki, da tehnologija oziroma ekonomija določa druge značilnosti družb in kultur, a ne po monokavzalni logiki, ampak multikavzalno. Po Harrisovem modelu infrastruktura (torej produkcija in reprodukcija – Harris 1989, 29, 82–122) po multikavzalni logiki določi strukturo družbe (ekonomsko organizacijo družbe oz. gospodinjstvo in/ali gospodarstvo – Harris 1989, 29, 122–74), ta pa spet po multikavzalni logiki določi superstrukturo (torej Marxovo nadstavbo: umetnost, religijo, ideje, znanje itd. – Harris 1989, 29, 278–332).

Izpostaviti velja, da je Harris svoj model kulturnega materializma razumel kot materialistično razlago kulture, kar je skladno s Perparjevo logiko (2022), ki kulturne elemente (na primer vrednotenje žensk ipd.) razlaga iz materialnih praks. Vendar pa Harris na osnovi podatkov iz neevropskih družb zanika obstoj monokavzalnih modelov vzročnosti, ki bi pojasnjevali vpliv materialnih praks na družbeno nadstavbo. Kar obstaja, so multikavzalni modeli vzročnosti med tehnologijo in drugimi značilnostmi družb.

ZAPLET ŠT. 2: NADSTAVBA DOLOČA BAZO

Marxova logika tehnološkega determinizma se bistveno razlikuje od Morgane v predpostavki o relativni avtonomnosti nadstavbe in njenem povratnem vplivu na ekonomsko bazo (Marx [1859] 1968, 105). Glede tega je Marx posebej analiziral vlogo ideologije (Marx in Engels [1966] 1971b) in tradicije (Marx

⁵ Podrobneje o Engelsovem modelu socialne evolucije glej: Barnard, 2000; Godina 1998; Harris 1979.

⁶ O razlogih te stabilnosti ne moremo razpravljati. Kot enega temeljnih gre izpostaviti dejstvo, da je kapitalizem v socialno evolucionistični perspektivi ne zgolj nujna, ampak najbolj razvita obstoječa družba, kar pomeni, da ga legitimizira in opravičuje sam objektivni zakon poteka zgodovine. O ideološki uporabnosti tovrstne argumentacije ne gre izgubljati besed.

[1852] 1967), kar v jeziku antropologije pomeni kulturo. Glede tradicije pravi, da ljudje delajo svojo zgodovino na način "svetovnozgodovinskega obujanja mrtvih" (Marx [1852] 1967, 453). Oziroma natančneje:

Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se njim zljubilo, ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene s tradicijo. Tradicija vseh mrtvih pokolenj leži kakor mora na možganih živih ljudi. In ko se zdi, da si ravno prizadevajo preobrniti sebe in stvari ter ustvariti, česar še ni bilo [...] boječe zaklinjajo duhove preteklosti, naj jim služijo, izposojajo si njihova imena, bojna gesla in kostume, da bi v tej stari častitljivi preobleki in v tem izposojenem jeziku uprizorili nov prizor svetovne zgodovine. (Marx [1852] 1967, 452–53)

Problem medsebojnega učikovanja baze in nadstavbe je bil predmet razmislekov tudi v socialni in kulturni antropologiji, posebej v t.i. marksistični antropologiji (Leacock 1972; Leacock 1978; Sahlins 1976). Sahlins skozi samokritiko lastne pozicije "baza določa nadstavbo" (Sahlins 1976; Sahlins 1994; Sahlins 2004) izpostavi, da so "same oblike družbenega bivanja materialnih sil [...] določene z njihovo integracijo v kulturni sistem" (Sahlins 1976, 206) in da je materialno življenje vedno strukturirano skozi lokalni simbolni red (Sahlins 1976, 206). Simbolnih redov pa je veliko – buržoazna ekonomija je le eden od njih (Sahlins 1976, 206). Različne ekonomije so torej različno pogojene s pripadajočimi simbolnimi redi (Sahlins 1976, 206). To velja tudi za družbeno uporabo tehnologije:

Sama industrijska tehnologija po sebi ne narekuje, ali bo proizvodnja potekala z moškimi ali ženskami, podnevi ali ponoči, z najetimi delavci ali s kolektivnimi lastniki, v torek ali v nedeljo, za dobiček ali za preživetje; ne določa, ali bo potekala v korist nacionalnih interesov ali zasebne pogoltnosti; ali bo potekala za to, da bo proizvodila doma hranjene pse ali v hlevih hranjeno govedo, modre ovratnike ali bele obleke; ne določa, ali bo proizvedla onesnaževanje rek in ozračja ali pa to, da bo sama počasi zarjavela kot singerica, ki je veličastno postavljena pred hišo afriškega poglavarja. (Sahlins 1976, 208)

Kako bo določena tehnologija uporabljena, v kaj bo vodila itd., vse to so, kot pravi Sahlins (2004, 292), determinante kulturnega reda, ki v vsakem kulturnem redu delujejo na poseben, sebi lasten način.⁷

Način uporabe tehnologije torej določa kultura.

⁷ Ključni pomen vpliva kulture na ekonomijo je bil izpostavljen tudi v antropoloških analizah kolonializma. Tu gre spomniti na analizo Jean in Johna Comaroffa, ki ta vpliv secirata na primeru Južne Afrike (Comaroff in Comaroff 1991; Comaroff in Comaroff 1997).

ZAPLET ŠT. 3: PATRIARHAT NI UNIVERZALEN

Ena samoumevnih predpostavk zahodnega feminizma je predpostavka o patriarhatu kot univerzalnem izvoru vsega zla. Jessa Crispin ([2017] 2020, 45–6) tako pravi:

Vse ustanove v moji domovini, Združenih državah, vse od pravosodnega sistema do bančne industrije, od nepremičninskega sektorja pa do izobraževalnega sistema, so produkt patriarhata in ga podpirajo. Zakonska zveza podpira patriarhat. Potrošniška kultura podpira patriarhat [...] Od tega, koliko denarja imamo, je odvisna kakovost izobrazbe, ki smo jo deležni, in to pogosto pomeni, da morajo nepremožni odplačevati več deset tisoč dolarjev visoke dolgove, kar jih še dodatno potiska v revščino. To je oblika patriarhalnega nadzora. V zakonu moški uživajo višje plače in boljše zdravje, medtem ko ženske še vedno nosijo breme nižjih dohodkov, dolgih ur dela v gospodinjstvu in varstva otrok. Tudi to je oblika patriarhalnega nadzora. V patriarhatu gre za več kot le vprašanje osebne svobode žensk [...] Gre za sistem nadzora in zatiranja, s pomočjo katerega vplivneži še dodatno krepijo svoj položaj. Mizoginija, rasizem, homofobija – ali katerikoli drug pojem, ki si ga bomo izmislili za poimenovanje precej očitne mešanice strahu in sovraštva, ki jo občutimo ob obubožanih in s katero je prežeto naše javno življenje – so logični izrastki patriarhata.

Sama ideja o univerzalnem obstoju patriarhata je relativno nova. Njen nastanek znamo natančno locirati. Imenuje se: Henry Maine *Ancient Law* (Maine [1861] 2005). Izhaja iz leta 1861. V isto leto kot Bachoffenovo delo *Das Mutterrecht* (Bachoffen [1861] 1975).

Seveda obe deli ob izidu nista bili povezani s feminizmom. Nastali sta kot razmisleka o ustroju prvotnih človeških družb. Temeljni cilj Mainovega dela je bil dokazati, da je bil ustroj prvotnih družb anti-roussojevski, da zanje ni bilo značilno stanje naravne svobode ljudi, ki se odločijo za družbeno pogodbo, ampak stanje družbene organiziranosti v (biblične) solidarne družine, ki jih vodi patriarhalni despot: "Izvorni raj ni obstajal, namesto njega je obstajal primordialni patriarhalni despotizem" (Kuper [1988] 1993, 25). Ideja o univerzalnosti patriarhata je torej nastala v drugi polovici 19. stoletja s povsem drugimi cilji od (anti)feminističnih, njen cilj ni bil dokazati univerzalnega zatiranja žensk s strani moških, ampak dokazati obstoj univerzalnih pravnih principov (Kuper [1988] 1993, 24). Maine svojega dela ni povezoval z Bachoffenovim *Materinskim pravom*. Povezavo med matriarhalno in patriarhalno teorijo je vzpostavil McLennan z delom *Primitive Marriage* (1865)⁸. Če preskočimo podrobnosti o sporu med matriarhalno in patriarhalno teorijo,⁹ velja izpostaviti, da se je 19.

⁸ Več o tem glej Kuper [1988]1993, 35–41.

⁹ Prim. Kuper [1988]1993, 17–42.

stoletje končalo s kompromisom: za družbe pred nastopom civilizacije je bil značilen matriarhat, za civilizacijo pa patriarhat (prim. Morgan [1877] 1985; Engels [1884] 1975).

Bilo bi zanimivo raziskati, kako se je iz te kompromisne razdelitve zgodovine v 20. stoletju izoblikovala ideja o univerzalnosti patriarhata. Pripomnimo le dvoje: prvič, v tej preobrazbi je odigral ključno vlogo zahodni feminizem; in drugič, ideja o univerzalnosti patriarhata je postala na Zahodu splošno sprejeta že v drugi polovici 20. stoletja, kar ponazarja Weselovo delo *Der Mythos vom Matriarchat* (Wesel [1980] 1983). Wesel v njem ugotovi, da so bile družbe preteklosti pogosto tako matrilinearne kot matrifokalne in matrilokalne, da pa ta dejstva ne dokazujejo obstoja matriarhata. Ta po njegovem ni nikoli obstajal.

Teza o univerzalnosti patriarhata pa je bila tedaj že kritično preizpraševana (prim. Rogers 1975; Caufield 1977; Amadiume 1987; Amadiume 1997). Susan Rogers izpostavi, da gre pri tej tezi za mit o moški dominaciji (Rogers 1975), Ibi Amadiume ([1987] 2021, xii) pa na osnovi podatkov iz predkolonialnih afriških družb govori o "ženskem matricentričnem in matrifokalnem sistemu [...], ki predstavlja indigeno alternativno kulturno in institucionalno strukturo matriarhata". Meni, da je matriarhalni princip organiziranja družb alternativna možnost organiziranja družb prihodnosti (Amadiume 2024).

Razprave o tem, ali gre matricentričnost, matrifokalnost, matrilinearost in matrilokalnost enačiti z matriarahatom, ostajajo odprte. Nekateri avtorji ne zagovarjajo tega enačenja (prim. Harris in Johnson [2000] 2003, 233; Wesel [1980] 1983), a hkrati izpostavljajo, da so imele ženske v matricentričnih, matrilokalnih in matrilinearne družbah bistveno boljši položaj od žensk v na primer sodobnih zahodnih družbah, saj "so bile pogosto dominantne v privatnem življenju in so imele pomembne predprave v političnih zadevah. Irokezi lahko služijo za primer". (Harris in Johnson [2000] 2003, 233)

Po drugi strani pa na primer radikalno levo politično usmerjeni kulturni antropolog David Graeber, ki ga je njegova leva politična orientacija stala akademske kariere v ZDA, meni, da matriarhat kot tip družbe obstaja:

Če naj bi 'matriarhat' pomenil družbo, v kateri imajo ženske glavno besedo na uradnih političnih položajih, lahko rečemo, da je to v zgodovini človeštva izjemno redko. [...] Politično vladavino žensk v vsakem primeru opisuje drug izraz – ginarhija ali ginokracija. Beseda 'matriarhat' ima precej drugačen pomen. V tem je določena logika, saj konec koncev 'patriarhat' ne pomeni pretežno moških na pomembnih javnih položajih, temveč oblast patriarhov ali glav družine. Ta oblika oblasti pa se kot simbolični model in gospodarski temelj prenese na moško oblast tudi na drugih področjih družbenega življenja. Matriarhat lahko opisuje enako stanje, v katerem vloga matere v družini postane model in gospodarski temelj za žensko oblast in druge vidike življenja (kar pa ne pomeni nujno tudi nadvlade v nasilnem in izključnem smislu) in ženske torej držijo v roki pretežni del celotne vsakodnevne oblasti.

Če gledamo tako, so matriarhati povsem resnični. Že za Kandiaronka lahko rečemo, da je živel v takšni ureditvi. V njegovem času so skupine, kot so Vendati, živele v naseljih 'dolgi hiši' s po petimi ali šestimi družinami. V vsaki dolgi hiši je imel glavno besedo odbor žensk – tam bivajoči moški niso imeli svojih odborov, njegove članice pa so obvladovale vse ključne zaloge oblačil, orodja in hrane. Politična sfera, v kateri je deloval Kandiaronk, je bila morda edini del njihove družbe, v katerem niso prevladovalе ženske, pa še v tej sferi so ženske imele odbore s pravico veta glede vseh odločitev moških odborov. Po tej definiciji bi tudi za 'pueblo' narode, kot so Hopiji in Zuniji, lahko rekli, da so živeli v matriarhatu. Minangkabavi, muslimansko ljudstvo na Sumatri, pa prav zaradi teh razlogov zase trdijo, da živijo v matriarhatu. (Graeber [2021] 2022, 269–70)¹⁰

Trditev o univerzalnosti patriarhata pa je napačna iz še najmanj dveh razlogov. Prvič, še vedno ne poznamo vseh človeških družb; samo v Amazoniji je več kot 130 skupin, s katerimi še nismo bili v stiku (Salgado 2021) zato ne vemo, kakšen družbeni stroj imajo. Ko feministke dokazujejo univerzalnost patriarhata, kot dokaz navajajo antiko (prim. Beard [2017] 2019). Vendar antične družbe ne dokazujejo ustroja večine človeških družb, ki so neevropske. Mnoge teh družb imajo ustroje, ki so daleč od patriarhata (Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021; Amadiume 2024; Bell 1980; Bell 1983; Errington in Gewertz 1987; Etienne in Leacock 1980; Leacock 1972; Leacock 1978; Kaberry 1939; Keeler 1990; Mead [1935] 1968; Narita 1994; Oyewumi 2007; Oyewumi 2015; Salgado 2021; Strathern 1984a; Strathern 1984b; Strathern 1990; Wesel [1980] 1983; Yoshioka 1994). Pri Zojjih v Amazoniji, "ki se ne pustijo voditi niti bogovom niti poglavarjem" (Salgado 2021, 15), ima tako ženska "več soprogov, eden je lovec, drugi ribič, tretji kmet, četrti pomaga v gospodinjstvu". (Salgado 2021, 15)

ZAPLET ŠT. 4: UNIVERZALNA PODREJENOST ŽENSK NE OBSTAJA

V antropologiji se že desetletja dvomi tudi o univerzalni podrejenosti žensk (Caufield 1977; Moore 1988; Moore 2005; Rogers 1975). Antropologi namreč poročajo o številnih družbah, v katerih ženske niso (bile) podrejene moškim. Med njimi so najbolj znani Irokezi (Leacock 1978; Wesel [1980] 1983) in Indijanci Hopi (Wesel [1980] 1983), avstralski Aborigini (Kaberry 1939; Bell 1980; Bell 1983), vse lovsko-nabiralniške družbe (Etienne in Leacock 1980; Leacock 1972; Leacock 1978), Čambuli (Mead [1935] 1968; Errington in Gewertz 1987), Hagen (Strathern 1984a; Strathern 1984b; Strathern 1990), Manusi (Narita 1994), Java (Keeler 1990), severna Raga (Yoshioka 1994), Yorubi (Oyewumi 2007; Oyewumi

¹⁰ Graeber se v svojem razumevanju matriarhata distancira od skozi socialni evolucionizem 19. stoletja uveljavljenega razumevanja matriarhata, ki se zdravorazumsko uporablja še danes in po katerem se matriarhat nanaša na "hipotetični socialni sistem, v katerem so domačo in politično avtoriteto prakticirale izključno ženske" (Harris in Johnson [2000] 2003, 239).

2015) in Igbi (Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021; Amadiume 2024).

Razlogi za nepodrejenost žensk v družbah so številni: tip družbe (lovsko-nabiralniške družbe – prim. Etienne in Leacock 1980; Leacock 1972; Leacock 1978), neobstoje zasebne lastnine produkcijskih sredstev (Etienne in Leacock 1980; Leacock, 1972; Leacock 1978), kolektivno žensko delo (Irokezi – Wesel [1980] 1983), matrilokalnost, matrifokalnost in matrilinearnost (Irokezi, Hopi, Igbo – Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021; Harris in Johnson [2000] 2003; Wesel [1980] 1983), spiritualna dominacija žensk (Manusi – Narita 1994), neobstoje socialno-kulturnega spola (Yorubi – Oyewumi 2007; Oyewumi 2015), fleksibilnost socialno-kulturnega spola glede na biološki spol (Igbi – Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021), dostopnost “moških” in “ženskih” dejavnosti ljudem vseh spolov (Igbo, Hangen – Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021; Strathern 1984a; Strathern 1984b; Strathern 1990), komplementarnost spolov (Igbi, severna Raga, Manusi, Fidži – Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021; Ishii 1994; Narita 1994; Yoshioka 1994), ločena socialna organiziranost moških in žensk (Čambri, Hagen – Errington in Gewertz 1987; Strathern 1984a; Strathern 1984b; Strathern 1990), “woman-marriage” (Nueri, Igbo – Evans-Pritchard 1993; Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021), nebiološkičnost družb (Yorubi – Oyewumi 2007) itd.

Nerojevanje žensk se v antropološki literaturi ne navaja kot vzrok za dober položaj žensk. V nekaterih družbah je reprodukcijska funkcija žensk celo povezana z njihovo družbeno močjo (Amadiume [1987] 2021; Ishii 1994; Narita 1994; Yamai 1994b; Yoshioka 1994). Tezo Shulamith Firestone, da je podrejeni položaj žensk povezan z rojevanjem otrok (Firestone 1972), so kritizirale številne, predvsem marksistične antropologinje (Etienne in Leacock 1980; Leacock 1972; Leacock 1978; Sacks 1979). Ob tem pa Ibi Amadiume poroča, da so bili najvišji položaji pri Igbi dostopni izključno starejšim ženskam po menopavzi, ločenkam ali vdovam (Amadiume [1987] 2021, 186), ki so se osvobodile “zmedenih” in zahtevnih gospodinskih dejavnosti, vključno s seksualnimi uslugami” (Amadiume [1987] 2021, 70): “Samo kot matrone ženske niso bile več vrednotene glede na svoje seksualne in reprodukcijske kapacitete; zato so bile zunaj kontrole” (Amadiume [1987] 2021, 69).

Številne antropologinje trdijo, da je ideja o univerzalni podrejenosti žensk etnocentrična in evropocentrična (Leacock, 1978 247–48; Etienne in Leacock 1980, 4; Moore 1988, 31–33; Moore [1994] 2005, 824). Tudi Wesel ([1980] 1983, 160) izpostavi, da teorija “o univerzalni podrejenosti temelji na napaki, da se etnološki podatki sprejemajo brez zgodovinske analize, takšni, kot jih razumemo danes”. Harris in Johnson ([2000] 2003, 231, 232) pa zapišeta:

Zahodnjaki morajo biti previdni, da ne vsiljujejo lastne kulturne pristranosti, ko vrednotijo vedenja, vezana na socialno kulturni spol. [...] Že samo razumevanje 'enakosti' in 'neenakosti' lahko predstavlja etnocentrični nesporazum glede vrste socialno kulturnih spolnih vlog, ki obstajajo v številnih družbah.

Poleg tega je ideja o univerzalni podrejenosti žensk konstrukt zahodnih moških. Podatki namreč kažejo, da so položaj žensk v neevropskih družbah najslabše opisovali zahodni moški, tudi antropologi. Zahodne ženske antropologinje so odkrile, da je položaj žensk v neevropskih družbah praviloma bistveno boljši, kot ga opisujejo zahodni moški znanstveniki in antropologi (Godina 2021, 55–65; Papić in Sklevicky 1983). Neevropske antropologinje pa glede položaja žensk v neevropskih družbah poročajo celo o obstoju matriarhata (Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2000; Amadiume [1987] 2021).

ZAPLET ŠT. 5: OTROK NE ROJEVAJO LE ŽENSKE

V antropologiji je materinstvo razumljeno kot kulturno skonstruirano (Barnard [1994] 2005; Drummond 1978; Moore 1988; Strathern 1992): "kategorija 'mama' je enako kot kategorija 'ženska' kulturni konstrukt" (Moore 1988, 28). Ni, kot je to razumljeno na Zahodu, naravna oziroma biološka funkcija žensk: "daleč od tega, da bi bilo materinstvo 'najbolj naravna stvar na svetu' – je dejansko ena od najbolj nenaravnih reči" (Drummond 1978, 31).¹¹

Zaradi kulturne skonstruiranosti medkulturno in meddružbeno variirajo vsi vidiki materinstva, kaj pomeni biti mama, kdo je mama, kako mama ravna, na katerih logikah je utemeljeno razumevanje materinstva in matere itd. (Barnard [1994] 2005; Mead [1935] 1968; Moore 1988; Moore [1987] 2005; Strathern, 1992). Klasično je te razlike opisala že Margaret Mead: kaj pomeni biti mama pri Arapeših je povsem obratno od tega, kaj pomeni biti mama pri Mundungomorih (Mead [1935] 1968, 59–76, 204–27).

V različnih kulturah je tudi različno razumevanje vloge žensk v "biološki" reprodukciji (Collier in Rosaldo 1981; Godelier 1986; Ishii 1994; Kawai 1994; Kurita 1994; Moore 1988; Narita 1994; Oyewumi 2015; Strathern 1992; Yamai 1994a; Yamai 1994b). Čeprav v vseh družbah rojevajo ženske, to dejstvo ni povsod razumljeno na zahodni način, kjer so "[b]iološka dejstva reprodukcije [...] očitno 'naravna'" (Moore 1988, 28), zaradi česar "se ženska življenja vidijo neločljivo povezana z njihovo fiziologijo, 'biologija je usoda'" (Moore 1988, 28). To v številnih neevropskih družbah ne velja:

¹¹ Na tem mestu ne moremo analizirati tega, zakaj je na Zahodu materinstvo videno kot biološka funkcija žensk. Naj omenimo zgolj ugotovitev Strathernove (1992, 148–50), da je na Zahodu razumevanje matere in očeta povezano z zahodnim dualizmom narava-kultura, v katerem mama predstavlja naravo, oče pa kulturo. Tudi Oyeronke Oyemuwi ([1997] 2007, 542) to diado vidi kot ključno za zahodno razumevanje ženske in moškega.

Literatura o avstralskih Aboridžinih, ameriških, azijskih in afriških lovsko-nabiralniških ter lovsko-hortikulturnih družbah vodi do odkritja, da so pri teh ljudstvih teme materinstva in spolne reprodukcije bistveno manj pomembne za koncept 'ženska', kot smo predpostavljali. V nasprotju z našimi pričakovanji, da materinstvo povsod žensko oskrbi z naravnimi viri emocionalne zadovoljitve in s kulturno vrednostjo, v teh družbah niti moški niti ženske ne slavijo žensk kot negovalk ali njihove unikatne sposobnosti dajati življenje [...]. Ideje Ženska kot Rodna, Ženska kot Mati in Ženska kot Življenje so odsotne ... (Collier in Rosaldo 1981, 275–76)

Pri Barujih je "biološka" reprodukcija stvar edinole očetov, edina materija, iz katere nastane otrok, je očetovo seme, ki se pretvori tudi v materino mleko (Godelier 1986, 52). Obstajajo "kulture, v katerih je proces dajanja življenja, vključno z [...] nosečnostjo in rojstvom, skrb družbe kot celote" (Moore 1988, 28), ter kulture, v katerih

moški pogosto verjamejo, da imajo pomembno vlogo v družbeni reprodukciji in v procesu kreiranja življenja. Ženske v takšnih kulturah niso definirane skozi svojo povezavo z življenjem – torej reprodukcijo –, iz katere so moški izključeni. (Moore 1988, 28)

V številnih družbah se torej z rojevanjem otrok povezuje tako moške kot ženske. Prvi je o tem poročal že Codrington leta 1891 za Melanezijo v zvezi s tabuji na določeno hrano za očete v času nosečnosti (po Yoshioka 1994, 89–90). Beatrice Blackwood leta 1935 poroča o moškem sodelovanju pri rojevanju otrok pri Kurtačijih takole: "med porodom in šest dni po porodu možje ostajajo v osami-tvi, prakticirajo prehranske tabuje in se vzdržujejo običajnih eksistencialnih dejavnosti" (po Moore 1988, 29). Te prakse razume kot priznavanje moške vloge pri rojstvu otroka (po Paige in Paige 1981, 190). Istega leta tudi Margaret Mead za Arapeše poroča, da jim je tuja ideja, da oče le spočne otroka, nosečnost in rojstvo pa sta stvar mame – nosečnost je stvar očeta in mame, zato se besedna zveza "ro-diti otroka" uporablja za oba (Mead [1935] 1968, 59–60). Tudi Marcel Mauss je menil, da "rojstvo ni nek nepomemben dogodek in je zato naravno za oba starša, da rojevata" (po Moore 1988, 29). Prav tako se očetova vloga pri rojstvu otroka priznava skozi obrede *couvade* (Moore 1988, 29).

Obstajajo pa tudi sodobnejša poročila o moškem sodelovanju pri rojevanju otrok:

Hua verovanje, da so moški lahko noseči, je težko razložiti. Večina informantov bo, če jih vprašate, 'Ali lahko moški zanosijo?', odgovorila z 'ne' [...] vendar pa je to verovanje implicitno prisotno v diskusijah informantov o prepovedih hrane in o seksualnem izogibanju. V teh kontekstih je to verovanje odkrito priznано. Nekateri informanti celo poročajo, da so videli fetuse, ki so prišli iz moških teles. (Meigs 1976, 393)

Paige in Paige (1981) v zvezi z različnim razumevanjem vloge moških in žensk pri rojevanju otrok govorita o “politiki reprodukcijskih ritualov” (Paige in Paige 1981), Ibi Amadiume pa o “politiki materinstva” (Amadiume [1987] 2021, 699). V tej optiki je vprašanje v naslovu knjige “Katerega spola je materinstvo?” (Oyewumi 2015) še kako smiselno.

Če sklenemo: dejstvo, da ženske rojevajo otroke, je v različnih kulturah različno opomenjeno, zato različno vpliva na družbeni položaj žensk:

Ženske povsod rojevajo, vendar je temu dejstvu dano različno kulturno priznanje in elaboracija. Kar je ‘ženska’ kulturno, ne more biti direktno izvedeno iz tega, kar ženska v družbi počne. (Moore 1988, 29)

Fiziologija torej “predstavlja možnost, a ne determinira kulturne elaboracije” (Moore 1988, 30), saj “kultura konstituira vse možnosti človeškega izkustva, vključno z rojevanjem in materinstvom” (Moore 1988, 28). Vemo, da v številnih družbah “koncept ‘ženske’ ni elaboriran skozi ideje materinstva, rodnosti, nege in reprodukcije” (Moore 1988, 28). Vemo pa tudi, da v številnih družbah koncept moškega je elaboriran skozi idejo rodnosti, poroda in “biološke” reprodukcije.

ZAPLET ŠT. 6: NIMAMO SAMO ENE MAME ...

... ampak tri. Prva je “kulturno definirana genetska mama”, to je “ženska, ki je s strani družbe prepoznana kot tista, ki je otroku dala materialno substanco” (Barnard [1994] 2005, 790). Druga mama je t.i. “bearing mother” (Barnard [1994] 2005, 790–92), torej mama, ki je otroka donosila in rodila. Tretja pa je tista mama, ki otroka neguje, socializira in vzgaja. Materinstvo je torej sestavljeno iz treh ključnih vidikov. To, kdo katerega od njih izvaja, v različnih družbah variira (prim. Barnard [1994] 2005; Moore [1988] 1997).

Isto velja za očeta. Nimamo le enega očeta. Ampak dva. Prvi je genetski oče, torej moški, ki ga družba prepozna kot tistega, ki je otroku dal materialno substanco. Drugi pa je socialno-kulturni oče, torej moški, ki otroka socializira in vzgaja. Prvi je lahko odsoten, drugi ne.

V antropologiji je zaradi povedanega uveljavljeno razlikovanje med biološkimi in socialno-kulturnimi starši (prim. Eriksen [1995] 2009; Harris in Johnson [2000] 2003; Mair [1965] 1992; idr.). To za očeta pomeni ločevanje med *pater* in *genitor* (prim. Mair [1965] 1992, 93), za mamo pa med *genetrix* in *mater* (prim. Barnard [1994] 2005, 790).

V zahodni družbeno kulturno zgodovinski obliki materinstva so vse tri mame praviloma združene v eni osebi. Zato ideja, da imamo le eno mamo. Dejstvo, da imamo tri mame in dva očeta, na Zahodu ozaveščamo šele danes, ko nove reprodukcijske tehnologije omogočajo, da jajčece za otroka prispeva ena ženska, druga otroka donosi in rodi, tretja pa ga vzgaja in socializira, kar ustvarja družbeno zgodovinsko situacijo, v kateri ima tudi v praksi lahko “otrok nič manj kot dva ‘očeta’ in tri ‘mame’” (prim. Barnard [1994] 2005, 792).

Dejstvo, da materinstvo obsega tri temeljne funkcionalne sklope, ki so lahko družbeno, kulturno in zgodovinsko različno organizirani, je nujno upoštevati (Barnard [1994] 2005, 790). Prvič zato, ker v številnih neevropskih družbah te tri mame niso ena oseba. Drugič zato, da razumemo, kaj materinstvo sploh je. In tudi zato, ker različni sklopi materinstva v različnih družbah različno vplivajo na položaj žensk. Stališče, da v vseh družbah isti vidiki materinstva na isti način določajo položaj žensk, je napačno.

V tem smislu Perparjeva teza o ektogenezi kot univerzalni poti emancipacije žensk ni pravilna iz vsaj dveh razlogov. Prvič, predpostavlja, da nosečnost in rojevanje otrok v vseh družbah enako določata položaj žensk. In drugič, predpostavlja, da sta nosečnost in rojevanje tista vidika materinstva, ki najbolj negativno vplivata na družbeni položaj žensk. A ženske so rojevale tudi v družbah, v katerih je bil njihov položaj zelo dober (prim. Amadiume 1987; Caufield 1977; Harris in Johnson [2000] 2003; Mead [1935] 1968; Papić in Sklevicky 1983; Wesel [1980] 1983).

ZAPLET ŠT. 7: SKRBSTVENO DELO ZA OTROKE

Tudi za Zahod velja, da na podrejeni položaj žensk v družbi bolj od rojevanja otrok vpliva neplačano skrbstveno delo. Že Engels je imel to delo za vzrok podrejenosti žensk v družbi (prim. Engels [1884] 1975). To drži še danes. Podatki za Veliko Britanijo na primer kažejo, da je bilo leta 2014

za poln delovni čas zaposlenih 41 % mater z otroki, mlajšimi od štirih let, v primerjavi z 82 % žensk brez otrok in 84 % očetov. Ta neenakost po spolu je deloma posledica družbenih pričakovanj[...], da naj bo primarna otrokova negovalka mati. [...]; Nedavna raziskava britanskega Ministrstva za šolstvo je pokazala, da je 54 % mater, ki niso zaposlene zunaj doma, izjavilo, da bi z veseljem hodile v službo, če bi jim bilo zagotovljeno primerno, zanesljivo in finančno dosegljivo otroško varstvo[...]; 29 % britanskih mater (in skoraj 50 % mater z nizkim do srednje visokim dohodkom) je inštitutu McKinsey povedalo, da se 'vrnitev v službo po rojstvu otroka finančno ne izide' [...]; Organizacija za gospodarsko sodelovanje in razvoj (OECD) in McKinsey sta razkrila 'močno negativno vzajemnost med časom, ki ga ženske porabijo za neplačano delo oskrbe in stopnjo njihove udeležnosti v plačani delovni sili. V EU 25 % žensk navaja delo oskrbe kot razlog, da niso vključene v plačano delovno silo.' [...]; Če želijo vlade za BDP črpati iz vira povečane udeležnosti žensk med zaposlenimi, je jasno, da bodo morale zmanjšati delež njihovega neplačanega dela. (Criado Perez [2019] 2022, 327; 328; 322; 324)

In čeprav nam tudi danes, kljub vsej računalniški tehnologiji in vsem raziskovalnim inštitutom, "ne uspeva zbrati podatkov o neplačani delovni obremenitvi žensk" (Criado Perez [2019] 2022, 322), je jasno, da "bi najboljši možni program za ustvarjanje delovnih mest uvedel vsesplošno varstvo otrok v vseh državah tega sveta" (Criado Perez [2019] 2022, 323).

V zahodnem materinstvu se torej delo oskrbe otrok

kratko malo naloži ženskam, z vsemi spremnimi negativnimi vplivi na stopnjo udeležnosti žensk na plačanih delovnih mestih ... In zato neplačano delo, ki ga opravljajo ženske, ni zgolj stvar 'izbire'. Vgrajeno je v sistem, ki smo ga ustvarili – in bi ga prav tako zlahka tudi izločili iz njega. (Criado Perez [2019] 2022, 330)

Tako, kot je izloženo v številnih neevropskih družbah. S tem da je to delo podružbljeno. Predstava, da je delo oskrbe otrok v vseh družbah stvar mam, je še ena neutemeljena evropocentrična generalizacija:

Ideje, da so bile mame zmeraj izolirane doma s svojimi otroki, organizirajoč svoj vsakdan predvsem okoli nalog, povezanih z nego otroka, in delujoč kot moralni skrbniki družbe skozi svojo odgovornost za socializacijo mladih, ni mogoče generalizirati na vsa obdobja zahodnega življenja, kaj šele na vse ostale kulture. (Moore [1988] 1997, 26)

Primeri podružbljene oskrbe otrok iz neevropskih družb so številni (prim. Mead [1928] 2022; Mead [1935] 1968; Malinowski [1922] 1992); Whiting in Whiting [1975] 1977; Yamai 1994a).¹² Klasični je primer Arapešev, pri katerih je skrb za otroka od rojstva dalje stvar mame in očeta:

Očeti, enako kot mame, nimajo težav rokovati z dojenčkovimi iztrebki. In so enako potrpežljivi kot njihove žene, ko nagovarjajo otročka, naj poje juho z ogromno žlico iz kokosovega oreha, ki je vedno prevelika za otroška usta. Drobne vsakodnevne skrbi za male otroke, z vsemi rutinskimi opravili, z vso jezo, z vsemi pritožbami, ki jih niti ni mogoče razumeti, vse to je enako značilno za arapeške moške kot za arapeške ženske. Kot priznanje za to skrb in za očetov prispevek odgovorijo človeku, ki moškemu srednjih let reče, da izgleda dobro, takole: 'Dobro izgleda? Res? Morali bi ga videti, preden je rodil vse te otroke.'" (Mead [1935] 1968, 67)

Pri oskrbi otroka pa sodelujejo tudi drugi: žene očetovih bratov imajo položaj "službenih negovalk" (Mead [1935] 1968, 62), sodelujejo tudi otroci:

Ko gre mama delati na vrt, vzame s sabo kakšnega malega dečka ali deklico [...] Če je v vlogi dojilje deček, bo dojenčka držal na rokah, deklica pa ga bo nosila v otroški torbi na hrbtu. (Mead [1935] 1968, 62)

¹² Obstajajo pa tudi neevropske družbe, v katerih je oskrba otrok izrazito koncentrirana v rokah mam. Tak primer je Japonska (prim. Benedict [1946] 2006).

Za nekoliko večje otroke pa skrbi tudi širše sorodstvo:

Ko otrok malo odraste, zanj ne skrbijo več izključno starši. Otroke posojajo. Pride na obisk kakšna teta, vzame s sabo štiriletnika, da teden dni živi pri njej. Nato ga preda kakšnemu drugemu sorodniku, da ga vrne staršem. (Mead [1935] 1968, 62)

Je pa bila oskrba otrok podružbljena tudi v preteklih zahodnih družbah v obliki posvajanja, rejništva, vajeništva, dojlj (prim. Boon 1974; Drummond 1978; Gathorne-Hardy 1972). Prav dojlje so bile zelo razširjene: med letoma 1850 in 1939 je bilo samo v Britaniji več kot dva milijona dojlj (Moore [1988] 1997, 26). V Britaniji 18. stoletja so bile

ženske srednjega in zgornjega razreda [...] odgovorne za vodenje svojega gospodinjstva in so le redko delale zunaj njega. Toda izključitev teh žensk iz plačanega dela ni nujno pomenila, da so bile biološke mame odgovorne za nego, dnevno skrb in vzgajanje svojih otrok. Številne ženske srednjega in zgornjega razreda so se močno zanašale na dojlje, ne le, ko je šlo za nego malih otrok, ampak ko je šlo za vodenje celotne sfere gospodinjstva, znane kot 'skrb za otroke'... (Moore [1988] 1997, 26)

Dojlje po Moorovi ne predstavljajo le oblike podružbljanja oskrbe otrok, ampak tudi teoretsko erozijo koncepta univerzalne, biokulturno bazirane družine, skonstruirane na enoti mama-otrok ter erozijo ideje "dobre mame", ki maksimalno koncentrira oskrbo otrok v svojih rokah (Moore [1988] 1997, 26):

Ne gre le za to, da so mame prejemale pomoč v negi otrok – fenomen, ki je dobro dokumentiran za številne družbe iz vsega sveta – ampak za to, da je obstoj dojlj [...] očitno vplival na način, na katerega je bil skonstruiran koncept 'mame'. (Moore [1988] 1997, 26)

Kajti: "Britanske mame zaradi delegiranja nege otrok niso bile razumljene kot slabe mame." (Moore [1988] 1997, 26)

Podružbljena oskrba otrok se je prakticirala tudi v nekaterih zahodnih družbah 20. stoletja – z razširjeno uporabo otroških vrtcev v socialističnih družbah, načinom skrbi za otroke v kibucih (prim. Spiro [1969] 1980) ali vzgojo otrok v črnskih družinah v ZDA, kjer je bilo kar 20 % raziskanih otrok vzgajanih brez biološke mame, praviloma v gospodinjstvih, povezanih z mamino družino (prim. Stack 1974).

Hkrati pa je za zahodne družbe 20. stoletja značilen proces koncentracije dela oskrbe otrok v "dobri mami", ki mora čim več tega dela opraviti sama. Že podružbljena oskrba otrok je prešla v roke mam. In to v času, ko naj bi se ženske rešile suženjstva doma in otrok.

Še zaključna opomba: ženske imajo boljši družbeni položaj v družbah, kjer je oskrba otrok podružbljena, ne pa tam, kjer delajo to, kar delajo moški (prim. Amadiume 1987; Amadiume 1997; Amadiume 2021; Mead [1935] 1968; Papić in Sklevicky 1983; Spiro [1969] 1980; Wesel [1980] 1983).

ZAPLET ŠT. 8: BIOLOGIKA

Z biologiko Oyerunke Oyewumi opisuje zahodno logiko pretvarjanja bioloških razlik med telesi v socialne razlike med ljudmi. V biologiki "biologija ponuja logično osnovo za organizacijo socialnega sveta" (Oyewumi [1997] 2007, 544). Zanj je značilna "centralnost in vztrajnost telesa v konstrukciji socialnih kategorij" (Oyewumi [1997] 2007, 524): "Razlike in hierarhije so torej posvečene v telesu in telesa posvečujejo razlike in hierarhije" (Oyewumi [1997] 2007, 542). S tem v zvezi citira Goulda (Oyewumi [1997] 2007, 542):

*Na Zahodu je, kadar koli gre za vprašanje razlike ali socialne hierarhije, telo konstantno pozicionirano v razliko ali v socialno hierarhijo, izdajano za razliko ali za socialno hierarhijo, izpostavljano kot razlika ali kot socialna hierarhija ter kompromitirano kot vzrok za razliko in socialno hierarhijo.*¹³

Avtorica sklene, da na Zahodu "ni razdelana nobena razlika brez hierarhično pozicioniranih teles" (Oyewumi [1997] 2007, 542), kar pomeni tudi, da je družba "videna kot natančen odsev genetske obdaritve – tisti s superiorno biologijo so nezmotljivo tisti na superiornih družbenih položajih" (Oyewumi [1997] 2007, 542).

In v zahodnih družbah so tisti s superiorno biologijo na superiornih družbenih položajih že od antike moški:

Kljub tako pogosto opevani zahodni demokratični tradiciji je zahodna kategorija državljana, ki je bila temeljni kamen velikega dela zahodne politične teorije, moškega spola. Ob razlaganju Aristotelove kategorizacije spolov Elisabeth Spelman zapiše, 'Ženska je biološka ženska, ki je svobodna; moški je biološki moški, ki je državljan.' Ženske so bile izključene iz kategorije državljanov, ker je bilo 'posedovanje penisa' eden od pogojev za državljanstvo. (Oyewumi [1997] 2007, 542)

Žensko telo je torej na Zahodu že od antike po biologiki obsojeno na nižje socialne statute. Čeprav so se skozi zgodovino "meje premikale in se je vsebina vsake od kategorij lahko spreminjala, pa sta obe kategoriji ostajali v hierarhičnem odnosu in v binarni opoziciji" (Oyewumi [1997] 2007, 542) vse do danes.

¹³ Gould to svojo ugotovitev najbolj odmevno dokazuje v svojem delu *Za-mera človeka* (Gould [1981] 2000).

Izpostaviti velja še eno ključno značilnost moškega na vrhu zahodne družbene hierarhije: je belec (Godina 2021, 112, 161–62). Zato so vsi, ki telesno odstopajo od belca, v zahodni biologični družbi deležni nižjih socialnih statusov. To ne velja le za ženske, ampak tudi za vse druge, ki se telesno razlikujejo od belca (bolniki, invalidi, nebelci itd.).

Biologika pa teče tudi v obratno smer, povezuje socialne neenakosti z biološkimi razlikami. Na Zahodu se nižji socialni statusi ljudi, ki telesno odstopajo od belca, utemeljujejo v njihovi biologiji¹⁴. Gre za postopek “konstruiranja biologij” (Oyewumi [1997] 2007, 543): “Zahodna preokupacija z biologijo neprestano generira oblikovanje ‘novih biologij’”.¹⁵ Na Zahodu namreč šele skonstruiranje bioloških osnov obstoječih socialnih razlik predstavlja pojasnitev teh razlik.¹⁶ To ne velja na primer le za homoseksualce in bolnike, ampak tudi za podrejenost žensk, ki je razlagana s celo vrsto skonstruiranih biologij, ki podrejeni položaj žensk esencalizirajo,¹⁷ “kadar koli gre za razliko (ali za to, zakaj le ženske dojijo, ali za to, zakaj ženske ne morejo voliti), so za razlago ženskih prikrajšanosti najdene stare ali skonstruirane nove biologije” (Oyewumi [1997] 2007, 543).

To velja tudi za materinstvo in rojevanje otrok.

Če sklenemo: v zahodnih biologičnih družbah so ženske bile, so in bodo vrednotene kot inferiorne moškim, ker v telesni zgradbi odstopajo od belca. Za to njihovo inferiornost so bile, so in bodo skonstruirane biološke osnove. Sodelovanje v “biološki” reprodukciji je samo eden teh konstruktov. Ko bo ta konstrukt zaradi možnosti ektogeneze zastarel, bo kot že vrsta drugih skonstruiranih biologij opuščen, nadomestili pa ga bodo novi.

SKLEP

Perpar (2022) ima prav: feminizem ni znanost, feminizem je ideologija, ki v nekaterih dimenzijah že prehaja v hegemonijo. Hegemonija namreč molči, ne argumentira, medtem ko ideologija skozi blebetanje argumentira (Comaroff in Comaroff 1991, 24).

Poleg razlogov, ki jih za dejstvo, da je feminizem ideologija, izpostavi Perpar (2022), obstajajo tudi drugi. Nekatere smo izpostavili tudi sami. Eden je etnocentrizem (Godina 2021, 99–127; Moore 1988; Moore [1987] 2005; Strathern 1984a). Drugi je evropocentrizem – zahodni feminizem ne upošteva podatkov o

¹⁴ Tu gre za biološki determinizem, za katerega Oyeronke Oyewumi ugotavlja ne le, da je ključna značilnost Zahoda, ampak da ni v nasprotju s socialnim in kulturnim determinizmom – biološki in socialni determinizem sta dve plati biologike, ki hranita ena drugo (Oyewumi [1997] 2007, 543). V tem smislu je tudi koncept socialno-kulturnega spola zavezan biološkemu determinizmu (Oyewumi [1997] 2007, 541, 543).

¹⁵ Tovrstno konstruiranje biologij je kot neznanstveno ideološko početje razložil že koevolutivni pred desetletji (Lewontin et al. 1984; Levins in Lewontin 1985), ki pa je zaradi biologičnosti zahodnih družb ostal prezrt (Godina 2021, 130–36).

¹⁶ To logiko najlepše ilustrira zahodna medicina (Godina 2021, 115–16), v ta sklop pa sodijo tudi na primer sociobiologija (Godina 2021, 116–17; Gould 1978) ter opravičevanje rasizma in etnocentrizma v ZDA s sklicevanjem na nižjo inteligentnost Neameričanov (Gould [1981] 2000).

¹⁷ Esencilizacija spolov je ključna značilnost zahodne biologike (Oyewumi [1997] 2007, 541–42).

položaju žensk v neevropskih družbah (Godina 2021, 21–51). Tretji je, da feminizem še ni ponotranjil dejstva, da imajo "[k]ulturne reprezentacije spolov [...] očitno determinirajoči vpliv na status in položaj žensk v družbi" (Moore 1988, 35). Poleg tega zahodni feminizem praviloma ne upošteva, da položaj žensk v konkretnih družbah določajo številni dejavniki¹⁸, ki jih je

očitno težko skombinirati v nekakšno enotno formulacijo enega samega položaja, za katerega bi bilo mogoče reči, da ga ženske v družbi imajo (Strathern, 1987). Poleg tega socialno-kulturni spol ni edina os socialne diferenciacije v družbi – obstajajo lahko manifestne razlike med ženskami glede na razred, raso, religijo ali etničnost. To vodi v situacijo, da niso vse ženske podrejene moškim [...] sodobne antropološke raziskave so izpostavile, da je predstava, da imajo vse družbe en sam model, en sam diskurz za socialno-kulturni spol in za odnose med njimi, napačna. Spoznanje, da obstajajo številni modeli in diskurzi, ter proučevanje, kako se ti v vsaki konkretni družbi križajo, predstavlja novo smer analize socialno-kulturnega spola v antropologiji. (Moore [1994] 2005, 824)¹⁹

V tej luči niti materinstvo niti rojevanje otrok nista edina vzroka za razlago podrejenosti žensk v družbah.

Feminizem kot vsaka ideologija prakticira nekaj razpoznavnih strategij ideoloških diskurzov: podatke obravnava selektivno (vključuje zgolj tiste, ki mu ustrezajo, ostale izključuje – zato so podatki o položaju žensk v neevropskih družbah izključeni); prakticira izključevanje celih korpusov znanj, ki mu ne ustrezajo (na primer antropološka znanja o položaju žensk v neevropskih družbah); in prakticira zgodovinsko pozabo znanja (viri in znanja iz preteklih desetletij zanj ne obstajajo). Rezultat je ideološki konstrukt Ženske in njenega Položaja v družbi, ki z dejanskimi položaji žensk v različnih družbah pogosto nima nič skupnega (Godina 2021, 77, 92–97).

Perpar (2022) ima seveda prav, ko predpostavlja, da bo ektogeneza bistveno spremenila družbeni položaj žensk. Dejstvo, da spremenjene reprodukcijske tehnologije vplivajo na družbeni položaj žensk, so izpostavili antropologi že pred desetletji (Barnard [1994] 2005; Strathern 1992). Otroci iz epruvete tako ne predstavljajo problema le za zahodno razumevanje sorodstva, ampak tudi za zahodno razumevanje materinstva in žensk kot mater (Strathern 1992; Barnard [1994] 2005).

Perpar (2022, 138) ima prav tudi, ko meni, da ektogeneza ne bo nujno izboljšala položaja žensk v družbi. Sami smo v podporo tej tezi predstavili nekaj

¹⁸ Seveda obstajajo izjeme: tak primer je Sylvia Walby (1990), ki izpostavlja pomen etničnosti in razreda.

¹⁹ V družbi lahko hkrati obstaja več modelov socialno-kulturnih spolov. Huiji imajo tako tri modele socialno-kulturnega spola: po prvem je ženski spol ločen in nevaren moškemu; po drugem je ženski spol superioren moškemu; po tretjem pa sta spola enakopravna (Meigs 1990).

argumentov. Ker tehnologija ne določa linearno ostalih značilnosti družb, ektogeneza ne bo linearno spremenila položaja žensk v različnih družbah na bolje. Vpliv ektogeneze na položaj žensk bo odvisen od tega, kako bodo njeno uporabo določale kulture konkretnih družb (na primer, ali bo obvezna, dostopna vsem, kako bo vrednotena itd.). Ker patriarhat ni univerzalen in ker univerzalna podrejenost žensk ne obstaja, bo imela ektogeneza drugačne učinke v družbah, ki so patriarhalne, kot v družbah, ki to niso, na ženske, ki so podrejene, kot na ženske, ki to niso. V družbah, kjer koncept ženske ni določen z idejami materinstva, rodnosti, nege in reprodukcije, bo ektogeneza drugače vplivala na položaj žensk kot v družbah, kjer je položaj žensk določen s temi idejami, drugače bo vplivala na položaj genetskih mam, mam, ki otroke donosijo in rodijo ter socialno-kulturnih mam. Hkrati ektogeneza ne bo spremenila le položaja žensk, ampak tudi moških, najmočneje v družbah, v katerih je moški določen z idejo rodnosti, poroda in "biološke" reprodukcije. V bioloških zahodnih družbah ektogeneza ne bo izvzela žensk iz podrejenega položaja tudi zato, ker ne bo izbrisala telesnih razlik med žensko in belcem. Bo pa pospešila iznajdbe novih bioloških ozadij za to podrejenost. Podrejenost žensk na Zahodu bo po uvedbi ektogeneze razumljena podobno kot podrejenost tistih (invalidov, slepih, gluhih idr.), katerih inferiorni družbeni položaj ni utemeljen na "biološki" reprodukciji, ampak v drugih "bioloških" odstopanjih od belca. V tem smislu ektogeneza ne obeta nujno izboljšanja, ampak lahko tudi poslabšanje družbenega položaja žensk, še posebej, ker je na Zahodu materinstvo (tudi zaradi krščanstva) eden od virov pozitivnega vrednotenja žensk.²⁰ Ta proces lahko na Zahodu opazujemo že danes, ko se položaj žensk brez otrok ni izboljšal, ampak so te pogosto razumljene kot "neprave", inferiorne ženske. Splošna uvedba ektogeneze obeta širitev tega vrednotenja na vse ženske, kar že nakazuje oblikovanje nove skonstruirane "biološke" razlage inferiornega družbenega položaja žensk.

Če sklenemo: ektogeneza bo spremenila položaj žensk – a ne le žensk – v družbah, vendar ne na zgolj en vnaprej predvidljiv način. Ker je položaj žensk v različnih družbah različen, določen z različnimi dejavniki (z raso, razredom, etničnostjo itd.), in ker je materinstvo "tridelno", bo ektogeneza v različnih družbah različno vplivala na položaj žensk: lahko ga bo izboljšala, lahko ga bo poslabšala. Bo pa gotovo oblikovala nove situacije multikavzalnih vzročnosti, ki bodo izjemno zanimiv predmet proučevanja družbenega položaja žensk.

²⁰ Temu je tako, ker sta prav nosečnost in porod tista, ki sta naredila Marijo za Mati božjo. Tako je bilo leta 431 odločeno na koncilu v Efezu (prim. Barnard [1994] 2005, 791).

LITERATURA

- Amadiume, Ifi. 1987. *African Matriarchal Foundations: The Igbo Case*. London: Karnak House.
- Amadiume, Ifi. 1997. *Re-Inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. London: Zed Books.
- Amadiume, Ifi. 2000. *Daughters of Goddess, Daughters of Imperialism: African Women, Culture, Power and Democracy*. London: Zed Books.
- Amadiume, Ifi. 2021. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books.
- Amadiume, Ifi. 2024. *African Possibilities: A Matriarchitarian Perspective for Social Justice*. London: Bloomsbury.
- Bachoffen, Johann. 1975. *Das Mutterrecht*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Barnard, Alan. 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, Alan. 2005. "Rules and Prohibitions: The Form and Content of Human Kinship". V: *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Tim Ingold (ed.), 783–813. London, New York: Routledge.
- Beard, Mary. 2019. *Ženske in oblast*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Bell, Diane. 1980. "Desert Politics: Choices in the "Marriage Market"". V: *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Mona Etienne in Eleanor Leacock (eds.), 239–69. New York: Praeger.
- Bell, Diane. 1983. *Daughters of the Dreaming*. Melbourne: McPhee Gribble.
- Benedict, Ruth. 2006. *The Chrysanthemum and the Sword*. Cambridge: Mariner Books.
- Boon, James A. 1974. "Anthropology and Nannies". *Man* 9 (1): 137–40.
- Caufield, Mina D. 1977. "Universal Sex Oppression?". *Catalyst* 10–11: 60–77.
- Collier, Jane, in Michelle Rosaldo. 1981. "Politics and Gender in Simple Societies". *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry Oertner in Harriet Whitehead (eds.), 275–329. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean, in John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Comaroff, John, in Jean Comaroff. 1997. *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Crispin, Jessa. 2020. *Zakaj nisem feministka: feministični manifest*. Ljubljana: Krtina.
- Criado Perez, Caroline. 2022. *Nevidne*. Ljubljana: UMco.
- Drummond, Lee. 1978. "The Transatlantic Nanny: Notes on a Comparative Semiotics on the Family in English-Speaking Societies." *American Ethnologist* 5 (1): 30–43.
- Engels, Friedrich. 1975. "Izvor družine, privatne lastnine in države (1884)". *Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih, V. zvezek*, 201–399. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Eriksen, Thomas H. 2009. *Majhni kraji, velike teme*. Maribor: Aristej.
- Errington, Frederick, in Deborah Gewertz. 1987. *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Etienne, Mona, in Eleanor Leacock. 1980. *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1993. *Ljudstvo Nuer*. Ljubljana: Studia Humanitas.
- Firestone, Shulamith. 1972. *The Dialectic of Sex*. London: Paladin.
- Gathorne-Hardy, Jonathan. 1972. *The Rise and Fall of the British Nanny*. London: Hodder & Stoughton.

- Godelier, Maurice. 1986. *The Making of Great Men*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godina V., Vesna. 1998. *Antropološke teorije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Godina V., Vesna. 2021. *Zablode feminizma*. Ljubljana: Beletrina.
- Gould, Stephen J. 1978. "Sociobiology: The Art of Storytelling". *New Scientist* 80 (1129): 530–33.
- Gould, Stephen J. 2000. *Za-mera človeka*. Ljubljana: Krtina.
- Harris, Marvin. 1979. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. London, Henley: Routledge, Kegan Paul.
- Harris, Marvin. 1989. *Kulturanthropologie*. Frankfurt/Main: Campus.
- Harris, Marvin, in Orna Johnson 2003. *Cultural Anthropology. Sixth Edition*. Boston, New York.
- Ishii, Masao. 1994. "Life and Childbirth in a Fijian Community: A Case Study in Tokaimalo". V: *Gender and Fertility in Melanesia*, urednik Katsuhiko Yamai, 173–97. Nishinomiya: Kwanasei Gakuin University.
- Jeretič, Sebastjan. 2000. "Feminizem in politika emancipacije". *Teorija in praksa*, 37 (3): 475–93.
- Kaberry, Phyllis. 1939. *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kawai, Toshimitsu. 1994. "The Female Baby as a Cosmos: Two Geometrical Figures of Childbirth and Child Rearing". V: *Gender and Fertility in Melanesia*, Katsuhiko Yamai, (ed.), 145–73. Nishinomiya: Kwanasei Gakuin University.
- Keeler, Ward. 1990. "Speaking of Gender in Java". V: *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, Jane M. Atkinson in Shelly Errington (eds.), 127–52. Stanford: Stanford University Press.
- Kuper, Adam. 1993. *The Invention of Primitive Society*. London: Routledge.
- Kurita, Hiroyuki. 1994. "Blood and semen Reconsidered: Childbirth and Child Rearing among the Fasu of Papua New Guinea". V: *Gender and Fertility in Melanesia*, Katsuhiko Yamai (ed.), 47–75. Nishinomiya: Kwanasei Gakuin University.
- Leacock, Eleanor. 1972. "Introduction to Origin of the Family, Private Property and the State". V: *Friedrich Engels, The Origin of the Family, Private Property and the State*, 1–43. New York: International Publishers.
- Leacock, Eleanor. 1978. "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution". *Current Anthropology* 19 (2): 247–75.
- Levins, Richard, in Richard Lewontin. 1987. *The Dialectical Biologist*. Harvard: Harvard University Press.
- Lewontin, Richard, Leon J. Kamin in Steven Rose. 2017. *Not in Our Genes*. Chicago: Haymarket Books.
- Maine, Henry S. 2005. *Ancient Law*. New York: Cosimo Classics.
- Mair, Lucy. 1992. *An Introduction to Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1992. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1960. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marx, Karl. 1967. "Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta (1852)". V: *Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih*, III. zvezek, 447–575. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl. 1968. "Prispevek h kritiki politične ekonomije (1859)". V: *Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih*, IV. zvezek, 101–11. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl. 1971. "Mezdno delo in kapital (1849)". V: *Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih*, II. zvezek, 660–706. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1971a. “Manifest komunistične stranke (1848)”. V: *Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek*, 567–631. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1971b. “Nemška ideologija (1966)”. V: *Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih, II. zvezek*, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mead, Margaret. 1968. *Spol i temperament u tri primitivna društva*. Zagreb: Naprijed.
- Mead, Margaret. 2022. *Odraščanje na Samoi*. Ljubljana: Založba UL Pedagoške fakultete.
- Meigs, Anna. 1976. “Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highlands Society”. *Ethnology* 15: 393–407.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. London: Polity Press.
- Moore, Henrietta L. 2005. “Understanding Sex and Gender”. *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Tim Ingold, ed., 813–31. London, New York: Routledge.
- Morgan, Henry L. 1985. *Ancient Society*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press.
- Narita, Hironari. 1994. “Spiritual Predominance of Women in the Lindrau: Concept of Femeness and Maleness in Manus of Papua New Guinea”. V: *Gender and Fertility in Melanesia*, Katsuhiko Yamai (ed.), 109–29. Nishinomiya: Kwanasei Gakuin University.
- Oyewumi, Oyeronke. 2007. *The invention of Women*. V: *Anthropology in Theory: Issue in Epistemology*, urednica Henrietta Moore, 540–46. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell.
- Oyewumi, Oyeronke. 2015. *What gender is motherhood? Changing Yoruba Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Paige Ericksen, Karen, in Jeffery. M. Paige. 1981. *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- Perpar, Jure. 2022. “Nemoč feminizma”. *Teorija in praksa* 59 (1): 138–55.
- Rogers, Susan C. 1975. “Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: Model of Female/Male Interaction in Peasant Society”. *American Ethnologist* 2: 727–57.
- Sacks, Karen. 1979. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Westport; Conn.: Greenwood Press.
- Salgado, Sebastiao. 2021. *Amazonia*. Köln: Taschen.
- Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 1994. “Goodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History”. V: *Assesing Cultural Anthropology*, Robert Borofsky (ed.), 377–95. New York: McGraw-Hill.
- Sahlins, Marshall. 2004. *Apologies to Thucydides*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Spiro, Melford E. 1980. *Gendre and Culture: Kibbutz Women Revisited*. New York: Schocken Books.
- Stack, Carol. 1974. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row.
- Stocking, George W. Jr. 1968. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York, London: The Free Press & Collier-MacMillan Limited.
- Stocking, George W. Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Stocking, George W. Jr. 1995. *After Tylor: British Social Anthropology 1888–1951*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Strathern, Marilyn. 1984a. “Domesticity and Denigration of Women”. V: *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*, Denise O'Brien in Sharon W. Tiffany (eds.), 13–31. Berkeley: University of California Press.

- Strathern, Marilyn. 1984b. "Subject or Object? Women and the Circulations of Valuables in Highlands New Guinea". V: *Woman and Property, Woman as Property*, Renee Hirschon (ed.), 158–75. London: Croom Helm.
- Strathern, Marilyn. 1990. *The Gender of the Gift*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Strathern, Marilyn. 1992. *Reproduction the Future*. Manchester: Manchester University Press.
- Walby, Sylvia. 1990. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell.
- Wesel, Uwe. 1983. *Mit o matrijarhatu*. Beograd: Prosveta.
- Whiting Beatrice B., in John W. M. Whiting. 1977. *Children of Six Cultures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yamai, Katsuhiko, ur. 1994a. *Gender and Fertility in Melanesia*. Nishinomiya: Kwanasei Gakuin University.
- Yamai, Katsuhiko. 1994b. "Plant and Gender: The Reproductive Inage of Mother in the Nakanai of Papua New Guinea". V: *Gender and Fertility in Melanesia*, Katsuhiko Yamai (ed.), 13–47. Nishinomiya: Kwanasei Gakuin University.
- Yoshioka, Masanori. 1994. "Taboo and Tabooed: Women in North Raga of Vanuatu". V: *Gender and Fertility in Melanesia*, Katsuhiko Yamai (ed.), 75–108. Nishinomiya: Kwanasei Gakuin University.

WHY ECTOGENESIS DOES NOT SOLVE THE 'WOMEN'S QUESTION'

Abstract. *It is argued in the text that changes in reproductive technologies, for example ectogenesis, are not automatically connected with the elimination of female subordination and discrimination. This contention is supported by eight groups of arguments: no unilinear connection exists between technology and other characteristics of society; the use of technology is culturally defined; patriarchy is not universal; not all women are subordinated; the gender of motherhood is not exclusively female; child-care is not only provided to children and newborn babies by biological mothers; and arguments based on biologics. The presented thesis is supported with data collected using two basic methods, comparative analysis of the literature, and comparative analysis of Western and non-European societies.*

Keywords: *anthropology of gender, cross-cultural analysis of societies, ectogenesis, discrimination against women, patriarchy, motherhood, biologic.*