

Mit o materinstvu

V človeški družbi je osmišljanje družbene in vsakdanjih realnosti posameznikov in posameznic njen sestavni del. Mitske zgodbe so osmišljale nastanek sveta v času, ko ga ni bilo moč razložiti razumsko: "... (Beseda mit) se v širšem smislu uporablja kot zgodba, ki se pripoveduje, da bi osvetlila skrivnosti, ki jih ni bilo mogoče pojasniti" (Every, 1988: 7). Vendar mitologija ne funkcionira le kot osmišljevalka sveta v strogem ozkem pomenu, ampak poleg kognitivne določa, oblikuje in usmerja tudi druge sfere tako posameznikov kot družbe v celoti. Je kulturna forma, specifična oblika družbene zavesti.

Do podvrednotenja mitologij je v naši družbi prišlo s katolicizmom, ki je mitske elemente religije preobleklo v "enigmo", "sveto skrivnost", "skrivnost vere" ipd. Do racionalizma je bila glavni vir in producentka smisla katoliška cerkev. Z nastopom razsvetljenstva in oblikovanjem znanosti je glavni osmišljevalec postal razum in predvsem v sodobnem času prevladuje mnenje, da znanost lahko "odčara svet", kot je dejal Weber. Znanost je dobivala podobo "nepristranske", "ne-vrednotne", "objektivne" osmišljevalke sveta. Lahko bi zapisali, da je funkcijo katoliške ideologije prevzela znanost: supra-človeškega boga je zamenjal čisti razum, biblijo glavne struje v posameznih vejah znanosti, cerkvena obredja kreiranja "božjih otrok" (krst, prvo obhajilo, birma itd.) obredja šolanja (končanje osnovne šole, matura, diploma, magisterij itd.) itd. Vendar je od-čaranju sledilo novo za-čaranje. Novi osmišljevalci so na podlagi starih "trikov" svet

ponovno začarali. Povedano drugače: “... *znanost nas je povedla v smeri ustvarjanja lastnih mitov, izraženih s pomočjo znanstvenih terminov, in v smeri pristopa, po katerem tuje mite beremo kot neuspele poskuse reševanja znanstvenih ali metafizičnih problemov*” (Every, 1988: 7).

Mitsko bit znanosti “beremo” v naslednjih stičnih točkah mitologije in znanosti:

1. Obe govorita o nastanku, izvoru, kozmogoniji (sveta, stvari, pojavov) – obe sta obsedeni z izvorom, nastankom, ki ga je treba pojasniti; gre za neki nov začetek po absolutnem začetku, npr. filozofija (misel želi odkriti in dojeti ‘absolutni začetek’).
2. Ker gre za “sveto” zgodbo, je ta zgodba tudi resnična (Eliade, 1970): podobno kot je mitska resničnost samorazlagalna (mit razlaga nekaj resničnega, zato je tudi mit sam resničen), so samorazlagalne tudi znanstvene hipoteze in teorije (ker se do njih pride po znanstveni metodi, so resnične).
3. Mit od lažne zgodbe ločuje opisovanje določenih dogodkov, katerih rezultat je človek (kot smrtno, seksualno bitje). V arhaičnih družbah so ti dogodki mitski in opisani v mitih (ibidem), v sodobni družbi gre za znanstveno dognana dejstva, ki so opisana v zgodovini (ali drugih vejah znanosti) in se jih je potrebno natančno spominjati.
4. Mitska zgodovina producira spoznanja ezoterične vrste (ibidem). Prav tako so znanstvena spoznanja “posvečena” in omejena na strokovno javnost, izpeljana morajo biti po posebni metodologiji.

Kritični pogled v znanstveno produkcijo in predvsem predpostavka o družbeni konstrukciji realnosti pokažeta na skrite vire smisla, ki ne delujejo in/ali izvirajo na ravni razuma. Zaloge pomena štiti mitologija, jih brani pred “perečimi dejstvi” in predstavlja prvo resnico: “*Mitologija je trdnjava družbene predstavotvornosti, živi vir smisla, brez katerega za njene naslovnike ni življenja*” (Velikonja, 1996: 10). Edini premik, do katerega je z razsvetljenstvom prišlo, je bil storjen v smislu desakralizacije vira smisla, “... *mitologija (je) stopila v profanost*” (ibidem, 21). Tako se beseda “mit” uporablja v smislu zgodb “primitivnih” družb, ki še niso odkrile znanosti, ki bi jim lahko osmislila svet na racionalen način. S podcenjevanjem mitologij so slednje izrinjene iz kolektivnega zavednega in potisnjene v neko preteklo, razumsko nerazsvetljeno obdobje razvoja družbe. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, pa to ne pomeni, da mitologija – sicer v drugi preobleki – ne vpliva odločilno na vsakdanje življenje individuumov in celo na strukturo družbe. Mit torej ni zgolj osmišljevalec sveta v strogem ozkem pomenu, ampak poleg kognitivne določa, oblikuje in usmerja tudi druge sfere tako posameznikov kot družbe v celoti. Je kulturna forma, specifična oblika družbene zavesti, ki je v nenehni interakciji med preteklostjo

in prihodnostjo, pri čemer je dinamika demitizacije in ponovne mitizacije nenehno prisotna.

Prav zato posamezna znanstvena odkritja "dejstev" mitske predstavotvornosti ne morejo enostavno zamenjati. Dogaja se nasprotno: *"v zgodovini mitološke predstavotvornosti (je) prihajalo do novega povezovanja na starih osnovah, remitologizacij na temelju demitologizacij, ki so – ob previdnem doziranju novosti – potrjevale prejšnjo resnico ali jo le postopoma, počasi spreminjale"* (Velikonja, 1996: 21). Demitologizacijski in mitski diskurz potekata sočasno; gre za regenerativno dinamiko, kjer mitski diskurz na podlagi novih znanj in vednosti *"prede nove velike mitske zgodbe"* (Velikonja, 1996: 20). Prehodi so navadno zabrisani, meje med staro in predelano zgodbo so nejasne; izjema so le revolucionarni, kopernikanski preobrati. Kolektivna amnezija igra pri tem pomembno vlogo. Dejstva se prilagajajo, preoblikujejo, po potrebi "pozabijo" ali povzdignejo – mit se transformira skladno z zahtevami določenega časa.

V nadaljevanju se bomo osredotočili na del sodobne mitologije, ki zadeva materinstvo in spolno identiteto; poskusili bomo pokazati, da so (tudi) splošno razširjene predstave o materinstvu in ženskosti del mitologije naše zahodnoevropske družbe. Predvsem zato, ker je spolna identiteta ena od prvih in na prvi pogled najtrdnjše, že biološko dana, realnost. Prav zaradi svoje navidezne samoumevnosti jo posameznik oz. posameznica le redko prevprašuje in iz istega vzroka jo sprejme za svoj nujni in pogosto osnovni element osebnosti, ki odločilno zaznamuje položaj/status posameznice oz. posameznika in posledično tudi dejavnosti in sfer družbe, ki se jih /ne/ udeležuje.

Komplementaren mitu o materinstvu in ženskosti je mit o moškosti in očetovstvu: mit o materinstvu se dopolnjuje in je funkcionalno povezan z mitom o ženskosti, obema pa sta komplementarna in dopolnjujoča se mita o moškosti in očetovstvu. Ti miti konstruirajo družbeno realnost in posledično tudi spolni identiteti. Ker slednji nista statični, se miti v funkciji konstruktorjev spolne identitete reproducirajo prek medijev, družbenih interakcij ipd. Posebno mesto reprodukcije mita o materinstvu so porodne prakse, ki so skladne z družbeno mitologijo in utrjujejo in potrjujejo "pravo" spolno identiteto. Eden od pokazateljev, da gre za mite in ne dejstva, je (v temeljih) nespremenjen odnos do ženske in njene reproduktivne zmožnosti kljub temu, da psihološke razlike med spoloma niso dokazljive, še več, obstajajo dokazi o nasprotnem.

Krivda

Eden od pomembnih elementov mita o materinstvu in zlasti podobe “dobre” matere je krivda. Če smo zgoraj pokazali na mitsko v znanosti, je prav krivda pokazatelj kontinuitete reprodukcije podobe “dobre” matere, ki se v procesu demitizacije vplete v novo mitsko zgodbo.

V krščanskem razlagalnem okviru je krivda ženske vpeljana prek lika Eve, ki je vzela prepovedani sad in ga ponudila Adamu. Prav to dejanje je poleg smrti, trpljenja in mučnosti dela tudi izvir mučnosti porajanja, kot se je izrazil Avguštin (Avguštin, 1993). Drugi izvor krivde, ki je povezan s prvim, je v krščanski tradiciji lik Device Marije, ki je popolno nasprotje Eve: če je Eva kriva, je Marija brez krivde; Eva je posredno povzročila tudi spolno slo, Marija je rodila “brezmadežno”; Eva je bila neposlušna Bogu, Marija se je pokorila njegovi volji z besedami: “Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi!”; Eva je moškemu nevarna, saj ga je zapeljala v greh, Marija je nedolžna in čista, pokorna in nenevarna; Eva je aktivna, saj je vzela prepovedan sad, Marija je pasivno sprejela “božjo voljo”, trpela skupaj s Kristusom in se pokorila nujnosti njegove smrti; Eva ni sprejela “božjega načrta” kot danega in nevprašljivega, Marija se brezprizivno pokorava.

Tabela 1: Črno-bela porazdelitev atributov Eve in Marije

EVA	MARIJA
kriva	brez krivde
seksualnost	aseksualnost
neposlušnost	poslušnost
vprašanje avtoritete	nevprašljivost avtoritete
nevarna	nenevarna
aktivna	pasivna

Iz tabele je razvidna črno-bela dualna porazdelitev atributov lika Eve in Device Marije. Ženske naj bi težile k približevanju liku Marije, tu pa je skrita nepremagljiva težava: ženske nikoli ne morejo doseči

ideala, saj ne morejo biti device in hkrati matere (sploh pa ne matere boga); lahko so eno ali drugo, kar pomeni, da so lahko le polovične, nepopolne. Ženska identiteta je tako konstruirana: na voljo je le različica devica / mati, obe pa imata enake ostale attribute. Če ženska ne more biti oboje, je pa lahko vsaj asekualna: ženski se tako odreče vsaka seksualnost, ki je percipirana kot (moškemu) nevarna in "nenaravna". Rdeča nit obeh razpoložljivih identitet je krivda: krivda zaradi spola samega, saj je ženski spol zakrivil izgon iz raja in krivda zaradi ne(z)možnosti doseči ideal Marije. Nenehno in več-izvorno produciranje krivde pa omogoča podredljivost žensk.

V dualnosti likov Eve in Marije se skriva črno-belo nasprotje "dobre" in "slabe" matere, ki v razlagalnem okviru znanosti zamenja nasprotje Eva – Marija. Prvo fazo modernega diskurza materinstva, ki ga nekateri avtorji in avtorice povezujejo z nujno preobrazbo vloge žensk iz produkcijske v predindustrijski družbi v nov dom srednjega razreda, ki je konstruiran kot potrošniški, je vpeljal Rousseau. Kasneje je paleta t. i. avtoritet – duhovnikov, zdravnikov, filozofov, piscev, novinarjev idr. – kreirala vlogo in identiteto matere, ki je bila še toliko bolj potrebna zaradi tranzicijskega obdobja. Prav obdobja tranzicije so najplodnejša obdobja za re– ali de-mitologizacijo diskurza: za "nov" čas po industrijski revoluciji je bilo treba konstruirati nove identitete, ki ljudem ponujajo varnost in stabilnost v nestabilnem času. Hkrati s konstrukcijo materinstva in identitete matere je tako potekala tudi konstrukcija podobe "prave ženske". Barbara Welter izpostavi štiri osnovne kvalitete mita "prave ženske": pobožnost/ spoštovanje, čistost, udomačenost, podredljivost (Kaplan, 1992).

Do spremembe je prišlo s prvo svetovno vojno, ko so ženske za potrebe države in njenega funkcioniranja v pogojih vojne množično vstopile na trg delovne sile. Posledice tega so po mnenju Kaplana (1992) zahteve po volilni pravici in leta 1920 pridobljene pravice žensk (srednjega in višjega razreda), npr. izobraževanje in sekundarno tudi seksualne in družbene svoboščine. Teoretski diskurzi, pomembni za materinsko identiteto in razumevanje družine v visokomodernističnem obdobju, zadevajo abstraktne biološke in družbene sile (Darwin, Marx) in tiste, ki delujejo v "notranji" (ali privatni) sferi (Freud). Darwinove in Marxove teorije so na eni strani prevpraševale posvečenost družine, božjo predestiniranost in večnost družine, ki so jo vse bolj videle kot družbeni in razredni konstrukt, hkrati pa so omogočile vzpon konzervativnih bioloških teorij, ki so (namesto s pomočjo božje predestinacije) žensko priklepale na dom in družino s pomočjo biološke predestinacije: izreden pomen materine investicije v otroka.

Kot ugotavlja Thurer (1994) sta tehnologizacija in scientifikacija življenja na materinstvo vplivali v smeri denaturalizacije, vendar ta premik ni prinesel olajšanja. Demitologizacija se je vzpostavila na

paradigmi, da "naravno" ne zadošča več in da mora materinstvo zajemati tudi iz polja znanstvenih spoznanj. Denaturalizacija materinstva tudi ni bila popolna: v sfero znanstvenega se je premaknila le dejanska praksa (ravljanje z novorojenčkom in vzgoja), medtem ko so povezave ženska – mati, ljubezen, krivda idr. še vedno ostale v polju naravnega.

Do nadaljnjih sprememb in problematiziranja visokomoder-nistične naracije in feministične revizije le-teh je prišlo po drugi svetovni vojni. Zlasti v letih 1978-1988 je prišlo do dramatičnih sprememb v diskurzu o materinstvu, predvsem kot posledica novega znanstvenega in tehnološkega razvoja, feminističnih gibanj v šestdesetih in sedemdesetih letih ter političnih in družbenih sprememb. Paradigmatski premik je enako pomemben kot tisti leta 1830 v kontekstu industrijske revolucije. Ženske biološke in reprodukcijske vloge takrat niso bile problematizirane, nasprotno, bile so privilegirane. Vse, kar je bilo do sedaj v sferi "naravnega" – ergo nevprašljivega, se v devetdesetih problematizira (Kaplan 1992).

Kljub tem pomembnim spremembam je v kontekstu strukture družbe mit o materinstvu ostal v osnovi nespremenjen. Zamenjali so se razlagalni okviri, mit o materinstvu se je desakraliziral, pa vendar ostaja vzor individualnim ženskam, ki vstopajo v socialni status matere.

Lik Eve v dobi prevlade razuma in znanosti zamenja podoba "vsemogočne matere": na osnovi znanstvenih odkritij o vlogi zunanjih vplivov na razvoj otroka in hkratni nespremenjeni delitvi dela med očetom in materjo pri vzreji in vzgoji otrok je mati tista, ki prevzame odgovornost za otrokov razvoj, ki gre z roko v roki s krivdo: ker je v njeni zmožnosti (ki se prikazuje bodisi kot naravna danost ali priučena spretnost) popolno materinjenje, je za vsako nepopolnost kriva sama; ta odgovornost / krivda pa ni le na individualni ravni (otrok se ne razvije v popolnega ali vsaj zglednega pripadnika družbe), ampak posredno zadeva tudi nacijo, njen družbeni red in v končni fazi celotni svet.

Podoba vsemogočne matere predstavlja "znanstveno preoblečen" mit o Evi: krivdo prevzame potencialno popolna vsemogočna mati, ki je izvor vsega zla človeštva (če bi materinila popolno – kar ji je pripisana zmožnost – bi bil tudi svet boljši, popoln). Eva je jedla, vsemogočna mati materini; razlika je v tem, da je bila Eva v dejanje zapeljana, vsemogočni materi pa je materinjenje tako rekoč predpisano, saj je to njena dolžnost in edino, kar izpolnjuje (celo opravičuje) njeno eksistenco. Poleg tega se predpostavlja, da je materinjenje tisto, kar žensko "izpolni", je dokončni, ultimativni dokaz ženskosti; materinjenje je skratka družbeno nevprašljivo predpostavljena ženska želja.

V sodobnem mitu o "dobri" materi krivdo producira tudi umeščenost materinjenja v naravno in neposredna povezava materinjenja in ljubezni. Študije primerov, ki jih navaja Everingham, kažejo, da matere zanikajo čustvo jeze do svojih otrok, kadar pa se nanje razjezijo, občutijo krivdo in obžalovanje: "... trga se mi srce...", "... ponavadi se počutim kriva", "... pomislim, kako sem sploh lahko jezna nanjo", "počutim se, kot da sem z njo preveč stroga", "počutim se grozno..." ipd. (Everingham, 1994:101) Krivdo prevzamejo nase: "... bila sem preveč utrujena," ali "enostavno nisem zmogla več." (ibidem)

Za mater se vnaprej nevprašljivo predpostavlja, da ima zalogo neskončne ljubezni, ki jo razdaja otroku. Everingham poudarja, da se za ljubezen matere do otroka predpostavlja, da je "... instinktivna, naravni stranski produkt interakcije mati – otrok" (Everingham, 1994: 21), Thurer zapiše, da se materinska ljubezen smatra kot otrokova pravica, ki je "... doseгла status moralnega imperativa." (Thurer, 1994: xvi) Ugledna slovenska strokovnjakinja pa je zapisala, da je "materinska ljubezen neizpodbitna in absolutna vrednota ..." (Žmuc – Tomori, 1989: 5). Zato ta ljubezen ni vrednotena in se ne smatra kot družbeno posredovana, je brezčasna, nespremenljiva in "naravna". Lociranje materinstva v sfero naravnega pomeni, da se ženske počutijo krive, ker nimajo instinktivno prirojenega vedenja / znanja o negovanju otroka in ne čutijo zgolj vseprežemajoče ljubezni do otroka.

Občutek krivde mater za njihov ambivalentni odnos do otrok je razumljiv: na vsakem koraku in v vsaki ("ženski") reviji, TV oddajah in reklamah je poudarjena (pre)cenjena nujnost ljubezni in topline za otrokov razvoj; še več: kot poudarja Thurer (1994), je pomembna časovna razporeditev ljubezni, ki jo mora "dobra" mati v ravno pravnem trenutku razvoja otroka odtegniti. Dajanje ljubezni otroku se postavlja kot imperativ do te mere, da je mati percipirana kot otrokov podporni sistem brez lastnih želja in potreb skladno s formulo "tvoja želja / potreba = moja želja / potreba". Mati je izpolnila svojo vlogo le, če je njen otrok odrasel v dobrega, zglednega državljana oz. državljanke; če ni tako, je za to (tako ali drugače) kriva mati.

Krivda je tako v krščanskem in znanstvenem razlagalnem okviru povezana z umeščenostjo materinstva v "naravno", z "materinsko ljubeznijo" in predpostavljeno povezavo mati – otrok. Kljub različnim okvirom je dosežen učinek ekvifinalnosti.

Mit o "dobri" materi in razmerja gospostva

Pri nadaljnji razpravi o mitu "dobre" matere je potrebna ločitev na dve ravni: na tisto, ki zadeva vsakdanje življenje, in na družbeno,

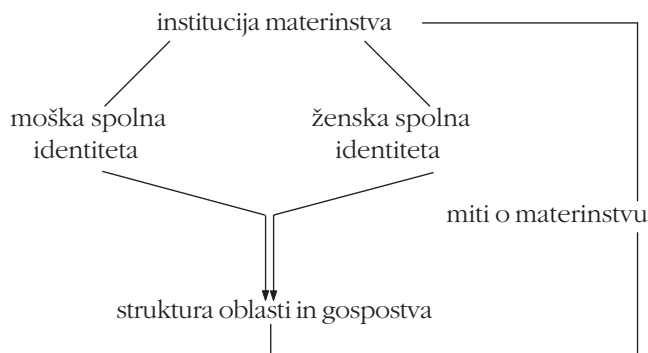
simbolno raven. Tako se lahko približamo funkciji mita o "dobri" materi v sodobni družbi, in kot bomo pokazali kasneje, nam ta ločitev omogoči tudi drugačno branje aktualnih dogodkov na tem področju.

Na ravni vsakdanjega življenja ženske-matere je pomen mita o materinstvu mogoče locirati v odgovoru, ki ga nudi na vprašanje iskanja smisla posameznega obstoja: nudi tisti končni in ultimativni smisel eksistence. Mit o materinstvu nudi trdno in nevprašljivo identiteto, osmišlja eksistenco in posameznici nudi osmislitev mikrokozmosa s splošnim: ponuja istovetenje z "Veliko materjo", z nacijo, višji smoter. Po drugi strani nudi (edino) družbeno sprejemljivo identiteto ženske. Tako Ireland (1993) ugotavlja, da ženske, ki iz tega ali onega razloga ne morejo / ne želijo postati matere, težko ločijo identiteto ženske od identitete matere. To nam pove, da je materinstvo sestavni del ženske spolne identitete, *"t/ako moški kot ženske smo omejeni pri izboru lastnosti, s katerimi se lahko identificiramo ali jih izvajamo, ne da bi bili zaradi tega označeni kot deviantni"* (Ireland, 1993: 70).

Druga raven zadeva zlasti razmerja gospodstva, pri čemer sta mit o materinstvu in predvsem produkcija podobe "dobre" matere za konstrukcijo oblasti primarnega pomena, saj umeščenost materinjenja v naravno pogojuje povezavo žensk in materinstva, posledično pa to predpostavlja lociranje žensk v družino in izmejitev iz javne sfere oz. struktur oblasti. Pri tem je pomemben tudi mit o družini, ki predpostavlja /podrejeno/ ženo-mater-(državljanke) in /nadrejenega/ moža-(očeta)-državljana. Tako družina predstavlja entiteto, sestavljeno iz dveh različnih, vendar komplementarnih bitij. Le taka "bitja" in taka družina omogočajo reprodukcijo obstoječih razmerij gospodstva.

Prav pogled na materinjenje skozi očala strukture oblasti nam pojasni nenehen proces demitizacije in remitizacije materinstva. Za reprodukcijo obstoječih razmerij gospodstva je potreben določen tip državljanov in državljanek; in kar je najpomembneje, potrebna je jasna ločnica med slednjimi. Drugače si skoraj ne moremo razložiti ostrega socialnega nadzora nad formiranjem spolnih identitet in (pozitivnih in negativnih) družbenih sankcij. Matere so za reprodukcijo obstoječe strukture oblasti pomembne, ker re/producirajo zelene ženske in moške identitete, ki v taki strukturi lahko funkcionirajo in jo reproducirajo (shema 1).

Shema 1



Prav v času tranzicije, ki pomeni tudi krizo družbe (norm, vrednot, ekonomsko itd.), je družbena situacija najprimernejša za demitizacijske procese ali *“pletenje novih velikih zgodb”* po Velikonji (1996); in ni naključje, da se zgodbe pričnejo plesti pri/okoli družine. Slednja je *“...temeljno mesto socialne konstrukcije realnosti in obenem točka, ki ji uspeva nemogoče; socialna razmerja predeluje oz. prikazuje kot naravna, in obratno, naravna dejstva (rojstvo, smrt, rast) opremi s celim registrom socialnih pomenov”* (Rener, 1990: 6). In ker je družina (še vedno) osrediščena okoli žene-matere, tudi ni naključje, da nad institucijo materinstva vlada močan socialni nadzor, ki tako omogoča formiranje “pravih” spolnih identitet; *“/d/odeljevanje trajnih spolnih socialnih značajev posameznikom ... je osnova moderne jedrne družine”* (Ule, 1990: 13), ta pa je nujna za ohranitev razmerij gospodstva.

Tako se obuja mit “tope, tradicionalne družine”, pri čemer to za ženske pomeni vrnitev k trem K: *Kinder, Kueche, Kirche* (otroci, kuhinja, cerkev), s to razliko, da se tretji K lahko razume tudi kot “zavedna državljanka”. V slovenskem prostoru je za razliko od ostalega zahodnoevropskega prostora ženska osvobojenost (pravica do kontracepcije in abortusa in s tem do razpolaganja z lastnim telesom, vključevanje na trg delovne sile, politična participacija ipd.) izenačena s socializmom (ker je pač dediščina “tistih” časov), ki je *per se* slab in ima negativno konotacijo, zato so tudi vse pozitivne posledice tega obdobja označene kot slabe v smislu “saj smo videli, kam to pelje”. Retradicionalizacija in romantiziranje “stare družine” iz preteklosti se pojavlja tako v postsocialističnih kot kapitalističnih družbah. Ponovno odkritje mita v tako različnih kontekstih nam pove, da je še vedno globoko zakoreninjen mit, da je “srečna družina” (pri čemer so ponavadi srečni vsi, razen ženske/matere/gospodinje) pogoj za “srečno/uspešno nacijo”. Namreč, vedno se v kriznih družbenih situacijah (ne glede na vzrok krize, ki ponavadi tako ali tako ni v družini) zateka k remitizaciji, romantiziranju “starih, dobrih

časov" (pri čemer je "dobrih" ponavadi potvorjeno, izkrivljeno predstavljen pridevnik, seveda pa se nikoli ne vprašuje po tem, *za koga in v kakšnem smislu* dobri časi).

Če izhajamo iz predpostavke, da je ženska v industrijskih družbah čuvarka doma, družine in zasebnosti in tista, ki "formira subjekte", nam to pomaga razložiti vztrajnost in produkcijo podob "dobre" matere. Posameznica, ki vstopa v status matere, se sooči z elementi podob matere, ki prevladujejo v njenem družbenem okolju, in "izbere" tiste, ki so v njenem okolju sprejete. Vendar nikoli ne more izbrati tako, da bi ustregla vsem pomembnim drugim, širšemu okolju in sebi. Tako nenehno sklepa kompromise, vendar "volk nikoli ni sit in koza nikoli cela". Prav zato je potrebna taka konstrukcija ženske spolne identitete, ki ne omogoča asertivnosti in samozavesti, ampak pasivnost, podrejenost. In krivdo. Zato je ženski potrebno odvzeti nadzor nad lastno seksualnostjo in telesom. Jo izmejiti iz sfere javnega in zamejiti na sfero družine. Kot kompenzacija se ji ponuja "užitek ob materinjenju", proslave ob materinskem dnevu in titula "gospodarice doma". Ponujajo se idealizirane in romantizirane podobe "dobre" matere, ki (kot korenček osla) vabijo k perfekcionizaciji, vendar te podobe same v sebi ne omogočajo izpolnitve.

Pri tem je produciranje krivde pomembno, saj je z zatonom religioznega in vzponom racionalnega krivdo potrebno nanovo vzpostaviti: pod prevlado religioznega je bila ženska krivda vzpostavljena z likom Eve, v racionalni družbi pa je vlogo produkcije ženske krivde prevzela znanost. Funkcija krivde pa je v vzpostavitvi gospostva nad žensko, njenim telesom in predvsem nad načinom materinjenja.

Postfestum

Ne moremo zanikati sprememb, do katerih je v zadnjih desetletjih prišlo na področju materinjenja. Vendar menimo, da gre bolj za kvantitativne kot kvalitativne spremembe. Kot smo pokazali, je materinjenje močno vezano na koncept(e) družine in razmerja gospostva. In kvalitativnih sprememb, ki bi omogočile drugačno *starševstvo* in drugačno materinjenje, ni možno doseči brez sočasnih sprememb na vseh treh področjih. V tej luči je tudi predpostavka modelov pridobitve spolne identitete, ki slonijo na kritičnem pristopu h klasičnim psihoanalitskim modelom, da so spolno specifično obnašanje / vedenje in samopercepcija posledica ženskega primata nad skrbjo za otroke v prvih letih življenja, pomanjkljiva. Psihoanalitski modeli sicer omogočijo premik od "naravnega" in pokažejo na globoke korenine spolne identitete,

vendar ne omogočijo uvida v celotno "veliko zgodbo". Šele razumevanje procesov reinitiacije, ki potekajo na temeljih demitologizacije, nam omogoči vpogled v subtilno vikorpiranje novih znanj/vedenj v "stare zgodbe".

V tej luči dobi tudi predlog novega zakona urejanja porodniškega in starševskega dopusta nove razsežnosti. Skladno z omenjenimi modeli pridobitve spolne identitete je predlog tisto, kar je potrebno za doseg "popolne človeškosti", kot se je izrazila Dinnerstein (1976): omogočanje delitve porodniškega dopusta med oba starša pomeni, da je primat žensk nad najzgodnejšim obdobjem otrok zamajan, s tem pa tudi rigidne forme simbioze mati-otrok in posledično tudi fiksirane psihološke komplementarnosti. Predlog je tudi pokazatelj, da je demokratizacija vsakdanjega življenja posegla tudi na polje odnosov med spoloma in delitve dela med staršema (pri tem merimo na klasično delitev ženska = mati, oče = *breadwinner*). V poenostavljeni različici je predlog novega zakona tisti mejnik, ki bo omogočil polnejše dojetje sveta, saj z vstopom očeta na prizorišče zgodnjega življenja otroka po mnenju prej omenjenih avtoric pomeni tudi, da se bodo zamajale rigidne spolno specifične identitete. Če se povrnemo k zgoraj vzpostavljeni ločnici med vsakdanjo in družbeno ravno, je nujen (vendar ne tudi zadosten) pogoj za stabilno identiteto in polnovrednost vlog pripadnikov obeh spolov, kot poudarja Chodorow (1989), ali z besedami J. Benjamin (1988): tako je omogočena internalizacija tako moških kot ženskih aspektov sebstva. Na družbeni ravni te spremembe vsakdanjega življenja pomenijo reorganizacijo družbenega sistema, ki temelji na spolno specifični delitvi dela, to pa hkrati pomeni tudi reorganizacijo razmerij gospodstva.

Vendar z vpeljavo mitologije kot tiste specifične oblike družbene zavesti, kot "masade duha", kot pravi Velikonja (1996), celotna zgodba ni tako preprosta. Če predlog novega zakona o urejanju porodniških dopustov umestimo v mit o materinstvu, lahko zgodbo beremo kot proces (navidezne) demitologizacije, "*novega povezo-vanja na starih osnovah*", kot pravi Velikonja. Povedano drugače: za produkcijo podobe moderne matere je bilo ključno razumevanje *otroka*: za tisti čas revolucionarno Rousseaujevo razumevanje otroka in njegove vzgoje, ki ju je podal v Emilu, je bilo pomembno z vidika vloge matere, ki je predvsem *skrbeti za otroka*. Če novi predlog zakona omogoča, da si to vlogo starša delita, mit o materinstvu ostane v osnovi nespremenjen (če izvajamo, da ga bo treba nekako drugače poimenovati). Hkrati s takim branjem sprememb na področju vzgoje in vzreje otroka pa so spremembe, ki jih predvidevajo zgoraj omenjeni modeli pridobitve spolne identitete, vse prej kot nevpeljavljive in samoumevne.

Skratka – veliko novo zgodbo je moč plesti le na novih temeljih in z novimi miti. Vendar je to že druga zgodba.

LITERATURA

- AVGUŠTIN, A. (1993): **Zakonski stan in poželenje**, Ljubljana, KRT;
- BENJAMIN, J. (1988): **The Bonds Of Love**, New York, Pantheon Books;
- CHODOROW, N. (1989): **Feminism And Psychoanalytic Theory**, New Haven and London, Yale University Press;
- ELLADE, Mircea (1970): **Mit i zbilja**, Zagreb, Matica Hrvatska;
- EVERINGHAM, C. (1994): **Motherhood And Modernity**, Buckingham – Philadelphia: Open University Press;
- EVERY, George (1988): **Kršćanska mitologija**, Opatija, IRO "Otokar Keršovani";
- ILLE, Veselin (1988): **Mitologija i kultura**, Beograd, Književne novine & Zavod za proučavanje kulturnog razvitka Srbije;
- IRELAND, M. S. (1993): **Reconceiving Women: Separating Motherhood From Female Identity**, The Guilford Press, New York;
- JALUŠIČ, V. (1992): **Dokler se ne vmešajo ženske ...**, Krt, Ljubljana;
- JOGAN, M. (1992): "Ženska, religija in cerkev" v: **Ko odgrneš sedem tančic**, Ljubljana, Društvo Inicijativa;
- KAPLAN, E. A. (1992): **Motherhood And Representation. The Mother In Popular Culture And Melodrama**, Routledge, London and New York;
- RANKE-HEINEMANN, U. (1992): **Katoliška cerkev in spolnost**, Ljubljana, DZS;
- RENER, T. (1990): "Preliminarije k razmerju med družino in politiko", **Časopis za kritiko znanosti**, št. 135-136, str. 6-11;
- ŠTULAR, S. (1998): "Družbena konstrukcija spolne identitete", **Teorija in praksa**, letnik XXXV, št. 3, str. 441-454;
- THURER, S. L. (1994): **The Myths Of Motherhood: How Culture Reinvents The Good Mother**, Boston & New York, Houghton Mifflin Company;
- ULE, M. (1990): "Družina med privatizacijo in individualizacijo", **Časopis za kritiko znanosti**, št. 135-136, str. 12-21.
- VELIKONJA, M. (1996): **Masade duha**, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana;
- WILLARD, A. (1988): "Cultural Scripts For Mothering", V: C. Gilligan et al. (ur.), **Mapping the moral domain**, 225-245.
- ŽMUG-TOMORI, M. (1989): **Klic po očetu**, Cankarjeva založba, Ljubljana.