

Darja Zaviršek

**ŽENSKÉ IN DUŠEVNO ZDRAVJE
V FEMINISTIČNI ANTROPOLOGIJI**

Kaj so delale ženske, ko so moški lovili?

Manifestacije norosti v različnih kulturah imenuje antropologija kulturno vezani sindromi (culture-bound-syndroms) in jih definira kot oblike vedenja, ki se pojavljajo v omejenem prostoru neke družbe, imajo določeno legitimnost in so do določene mere institucionalizirani. Kulturno vezane sindrome lahko razumemo le znotraj specifičnega kulturnega in subkulturnega konteksta, saj gre za lokalni vzorec manifestacije psihičnega trpljenja, ki je povezan z obstoječo normo obnašanja in simboličnim jedrom pomenov določene kulture. Tako so na primer znani kulturno vezani sindromi amok v JV Aziji, ki označuje nasilno, morilsko obnašanje; susto, v Latinski Ameriki, ki označuje izgubo duše; windigo v Severni Ameriki, neke vrste psihoza; negi-negi, epizoda agresivnega vedenja v Novi Gvineji; saka, obsedenost poročenih žensk med Kenijskimi Waitata; hamadsha, obsedenost mladih moških v Maroku itd.

Pojmi izhajajo iz jezikov kultur in družbenih skupin, v katerih so bili sindromi prvič opisani in implicirajo dejstvo, da reakcije na dogodke ni mogoče razumeti zunaj določenega socialnega in kulturnega konteksta. Kulturno vezani sindromi so v nekem smislu vedno znova dramatično ponavljanje vzorcev obnašanja, ki so v določeni kulturi sprejemljivi ali zaželjeni, ne da bi človek v času njihovega manifestiranja nosil tudi popolno odgovornost za svoja dejanja.

Te kulturno vezane reakcije so antropologi označili kot reakcije na napetosti med posameznikom/posameznico in družbo, ki dobijo formo performancea, "igre sil", takrat, ko ne pride do rešitve določenega problema na način vsakdanje artikulacije. Človek, ki ga obsedejo duhovi ali izgubi dušo, na vsak način vzbudi pozornost skupnosti bodisi s tem, ko postane njegovo/njeno vedenje diametralno nasprotno običajnemu, ali pa se stereotipno vedenje še utrdi.

Manifestacija kulturno vezanega sindroma je vedno javno dejanje, z udeležbo celotne skupnosti, ki na simboličen način, skupaj s posameznico/posameznikom, spet vzpostavi sistem socialne solidarnosti in kooperacije. Gre torej v nekem smislu za manifestacijo psihične stiske s pomočjo telesa, ki postane, kot bi dejal Arthur Kleinman (1985), simbolični most med življenjem določene osebe in družbo.

ARKTIČNA HISTERIJA ESKIMSKIH ŽENSK

Omejila se bom na enega od t.i. kulturno vezanih sindromov, ki ima veliko skupnega s spolnimi ideologijami, s predstavami o dveh naravah v evropski tradiciji. Gre za arktično histerijo ali pibloktoq v jeziku Eskimov, ki je znana med polarnimi Eskimi SZ Grenlandije in drugimi področji Arktike. Pibloktoq je kulturni vzorec obnašanja, ki se pojavlja v vsakdanjem življenju kot obsedenost z duhovi in ob določenih kulturnih dogodkih, kot je čas, ko potujejo duše, v obliki kolektivnih transov in seans. V današnji transformirani obliki ga je mogoče najti kot pitje alkoholnih pijač.

Arktična histerija je, kot izvemo iz poročil prvih opisovalcev tega fenomena, pogosteje obsedla ženske kot moške.

Onjej je psihoanalitik Brill, nanašajoč se na dokumente nekega admirala Pearya in njegovega namestnika, leta 1913 zapisal:

“Težko je kaj bolj otročjega kot imitacija psa ali ptice, ali pa, če nekdo med petjem in jokom zbeži v hribe. In vendarle, ali je res tolikšna razlika med histeričnimi mehanizmi, ki se kažejo v pibloktoqu in med grande hysterie ali med drugimi sodobnimi histeričnimi manifestacijami? Brez omahovanja lahko odgovorimo, da je razlika bolj navidezna kot resnična.” (Edward F.Foulks 1985:309)

Večina dokumentov temelji na poročilih piscev z začetka stoletja, ki so arktično histerijo povezovali zlasti s klimatskimi in geografskimi značilnostmi Arktike in z ekstremno letargijo, v katero so se po pripovedovanju popotnikov pogreznili Eskimi v času polarne zime. Ta geografska projekcija belcev, ki so jo občutili kot glavni problem domorodcev in domorodk, je dolgo časa preprečevala, da bi množično manifestiranje psihičnih stisk med Eskimi razumeli kot reakcijo na kulturo, ki je polna strahu pred stradanjem in pogostih nesreč pri lovu.

Ekstremni etnocentrizem je mogoče najti predvsem v podobnostih med antropološkimi opisi arktične histerije in evropsko histerijo žensk srednjih in višjih meščanskih slojev (cf. Zaviršek 1990). Tudi arktična histerija ima obliko napada, ženske izgubijo zavest, so zelo vznemirjene, oči jim čudno žarijo, tvorijo nerazumljive stavke, hodijo ali tekajo naokoli. Napad lahko traja od nekaj minut do nekaj ur, prizadete se na koncu povsem umirijo, so izčrpane, pohlevne in večina jih pade v globok in dolg sen. Ko se prebudijo, se običajno ne spomnijo kaj se je dogajalo.

Če je torej podoba evropske histeričarke povezana z dokumenti o ženski seksualnosti, frigidnosti, histerični nimfomaniji, pretirani emocionalnosti, šibki duši, so kulturno specifični vzorci obnašanja v arktični histeriji trganje obleke, kot pogosto prvi znak napada, glosolalija, tekanje sem in tja po snegu in ledu,

valjanje po snegu, skakanje v vodo, plavanje v ledenomrzli vodi, hoja po stenah igluja, metanje stvari naokoli ipd.

Gre torej za dva različna kulturna vzorca obnašanja, ki govorita o obstoječih družbenih normah, legitimnih manifestacijah psihičnih stisk, o predstavah, kaj pomeni biti ženska in kaj pomeni biti moški v določenem kulturnem kontekstu, kaj je normalno in kaj ne, kaj je dovoljeno, čeprav stigmatizirano kot bolezen in kaj je prepoznano kot apel, da se ponovno vzpostavi socialni ekvilibrium.

Enega od napadov je Brill opisal takole:

“Inahloo, stara 45 let, je bila v času napada zelo nasilna. Ni vedela kaj je počela, bila je nora in blazna in je mahala z rokami naokoli, če jo je kdo hotel ukrotiti. Njena posebnost je bilo imitiranje ptičjih klicev in poskus hoje po stropu. Ali pa je postavila led na omaro. V obraz je bila zaripla, njene oči so bile v času napada ledenomrzle in na ustih je imela peno.” (Gussow 1960:274).

Ali pa drug primer:

“Inahwaho je kazala svoj napad s sprehajanjem po ledu, zraven je pela in udarjala skupaj z dlanmi.”(Gussow 1960: 274).

In še tretji primer:

“Alnaha, z vzdevkom Buster, stara 25 let, je bila edina ženska, ki je skakala v vodo v času svojih napadov. Bila je edina neporočena ženska na severu... Nihče je ni maral, ne zato, ker ni bila zapeljiva, temveč zato, ker je bila revna šivilja. Imela je več napadov kot katerakoli druga” (Gussow 1960: 275).

Admiral Robert E. Peary je med svojim bivanjem med Eskimi leta 1910 zapisal:

“Bolnik, najpogosteje ženska, začne kričati in trgati ter uničevati svojo obleko. Če je na ladji, bo hodila sem in tja po palubi, kričala in gestikulirala, običajno gola, čeprav je lahko na termometru minus 40. Ko se intenzivnost napada poveča, bo včasih skočila čez krov na led in tekla morda pol milje. Napad lahko traja od nekaj minut do uro ali celo več, in nekatere trpeče postanejo tako divje, da lahko nadaljujejo s tekanjem po ledu popolnoma gole, dokler ne zmrznejo do smrti, če jih s silo ne privedejo nazaj. Nihče ne polaga velike pozornosti, dokler trpeča ne doseže noža ali ne poskuša koga poškodovati. Napad se običajno konča v izbruhu joka; ko se pacientka umiri, so oči hladnokrvne, pritisk visok in vse telo v tresljajih kakšno uro ali več” (Gussow 1960: 276).

Poznejši raziskovalci, ki so s presenečenjem ugotovili, da se pibloktoq pojavlja v vseh obdobjih leta in da je povezan z nenadnim strahom, psihičnim šokom, smrtjo sorodnikov, so poskušali odgovoriti tudi na vprašanje, zakaj je arktična histerija pogostejša med ženskami kot med moškimi.

Kot poudarja Seymour Parker (1977), je mogoče govoriti o “psihološki

deprivaciji" eskimskih žensk, ki je vzrok različnih frustracij in anksioznosti, ki se manifestirajo v pibloktoqu. Avtor prišteva med "psihološke deprivacije" različne zlorabe zakonskih mož (žensko telo in seksualnost sta last njenega moža), fizična kaznovanja in dejstvo, da velja ženska med nekaterimi eskimskimi skupinami po porodu kot nečista in se mora podvreči različnim tabujem.

Vsekakor je zanimivo, da povezuje Parker "histerično obnašanje žensk" s socialnimi sankcijami, ki producirajo med ženskami večjo odvisnost, tesnobo in strah. Tudi Gussow poudarja, da je med ženskami opazen večji občutek nemoči, saj so odvisne od moškega lova in je njihovo življenje sestavljeno iz neprestanega čakanja, da se moški srečno vrnejo domov.

Kulturna konstrukcija spolov v evropskih družbah, iz katerih so antropologi prihajali in katere sestavni del je bila v začetku 20. stoletja podoba šibke in za bolezen predestinirane histeričarke, je vplivala na podobo o čakajoči eskimski ženski in o moškem, družinskem skrbniku.

Tu se takoj zastavi že skoraj klasično vprašanje, kaj so delale ženske, medtem ko so moški lovili?

Moška perspektiva v antropologiji, ki jo razkriva tudi pisanje o pibloktoqu, je ženske, kot bi dejal Edwin Ardener (1975), vedno znova opisovala kot prisotno, vendar "mutasto skupino", katerih položaj je bil takrat, ko je šlo za analizo njihovih produktivnih vlog ter moči in avtoritete v skupnosti, vedno obroben. Članki o arktični histeriji producirajo mit o moškem lovcu in ženskah, ki čakajo, da se moški vrnejo z lova. Androcentrizem takšnega antropološkega pisanja pušča polno vprašanj o tem, kakšno vlogo so imele in igrajo ženske v eskimski skupnosti in v družinskih strukturah moči. Kakšna je delitev dela med moškimi in ženskami in kakšni so odnosi avtoritete v družini povezani z organizacijo dela in lastninskimi odnosi, ki strukturo avtoritete in moči uresničujejo in ohranjajo? Kakšne spolne ideologije se pripenjajo na spola in kakšne strategije za preživetje ali za povečanje lastnega vpliva uporabljajo ženske v vsakdanjem življenju?

Delen odgovor na to je študija Louise Lamphere (1974), ki poudarja, da je med lovsko nabiralniškimi kulturami, kot je eskimska, značilna večja integracija družinske in politične sfere kot v bolj strukturiranih družbah, kar vpliva na odnose med porazdelitvijo moči in avtoritete ter strategijami žensk. V eskimski družbi, kjer ni ostrega prehoda med družinsko in politično sfero, so ženske strategije za pridobitev vpliva v moško centrirani družbi koncentrirane na kooperacijo v vsakdanjih aktivnostih. Gre torej za ekonomske strategije, ki temeljijo na izmenjavi dobrin in uslug in se ne razlikujejo od moških strategij za pridobitev moči in vpliva.

V nuklearni družini delajo moški in ženske najpogosteje ločeno drug od drugega z veliko stopnjo individualne avtonomije vse življenje. Običajna oblika delovnega povezovanja je za ženske kooperacija znotraj sorodstvene mreže istega spola, ki jo tvorijo sestre, matere, sestrične in redkeje tudi snahe. Drugače od tega egalitarnega povezovanja v delovno mrežo pa je struktura odnosa med možem in ženo hierarhična in ima obliko opozicije superiornost/subordinacija.

Ta opis kaže torej na dvojnost položaja žensk v eskimski družbi. Po eni strani jim lastne ekonomske aktivnosti omogočajo relativno avtonomen položaj in moč, ki se razteza v družino in skupnost, po drugi strani pa prinaša položaj subordinacije relativno nemoč, ki se manifestira med drugim v arktični histeriji.

Vseeno pa so tudi nekateri eskimski moški lahko dobili arktično histerijo, kar so raziskovalci pojasnjevali s težkimi življenjskimi in delovnimi okoliščinami, v kakršnih moški pridejo do hrane. Leta 1911 je eden od popotnikov opisal napad arktične histerije pri moškem takole:

“Tukshu je začel nenadoma kot blazen tekati sem in tja, ko so zapuščali čoln. S sebe je strgal vse obleke do zadnje in bi se bil vrgel v vodo, če ga ne bi Eskimi ukrotili. Zdel se je obseden od nadnaravne sile in štirje moški so ga morali držati” (Gussow 1960: 272).

Zdi se, da je evropskim popotnikom in antropologom šele oddaljenost od lastne kulture in ideologije spolnih značajev omogočila videti arktično histerijo tudi med moškimi. V Evropi je bilo namreč na prelomu stoletja histerijo mogoče najti izključno le med tistimi, ki so se borili v vojni, ali pa med tistimi, ki so se hoteli vojne izogniti. Prvi so bili tim. “vojni histeriki”, takorekoč vojne žrtve, drugi pa so bili s stigmo histerije kaznovani za svojo poženščenost.

Vseeno pa je obstoječa maskulinistična ideologija vplivala na to, da so se raziskovalci usmerili veliko bolj v pibliktoq žensk in ga definirali kot posledico njihove odvisnosti, ne da bi zapustili tudi dokumente o tem, kakšna je dejanska vloga žensk v eskimski družbi. Obsedenost s histerijo je spolno specifična tudi v primeru eskimske kulture; če so moški dobili pibliktoq zaradi stresnih situacij ob pridobivanju hrane, so dobile ženske arktično histerijo, ker so v strahu čakale, da se moški vrnejo domov.

V tej interpretaciji je skrita ena od teorij o izvorih ženske subordinacije, ki naj bi bila posledica zgodnje adaptacije moškega lovca. Po tej teoriji naj bi bil lov ključen za preživetje človeških prednikov, lovili naj bi moški, ženske pa naj bi bile odvisne od njihovega ulova. Prebivale naj bi predvsem v notranjosti bivališč, rojevale otroke in za njih skrbele. Ker so bile manj gibljive, niso razvile agresivnosti ter sposobnosti za načrtovanje in kooperacijo. Odtod naj bi izvirala spolna delitev dela, v kateri so moški sodelovali med seboj v manjših kooperativnih

skupinah, ženske pa so postale vse pasivnejše in vse bolj fiksirane na določen tip družine in skrbi za otroke.

Danes je z gotovostjo mogoče reči, da ne obstajajo dokazi o tem, da je bil lov pomembnejši kot nabiralništvo. Nasprotno, nabiranje hrane kot primarni vir preživetja je značilen za vse znane lovsko nabiralniške skupnosti. V mnogih znanih kulturah lovijo ženske predvsem manjše živali in se prav tako udeležujejo pohodov lovljenja, medtem ko moški prav tako nabirajo uporabne rastline. Tudi hrana se ne razdeljuje po družinskem, temveč po skupnostnem principu, kar omogoča, da nekatere članice in člani skupnosti ostanejo v naselju in skrbijo za otroke. Prav za eskimske skupine je znano, da so se ženske vedno ukvarjale z ribolovom in lovom na tjujenje. Vsekakor ženske niso bila odvisna, na bivališča vezana bitja, kakor tudi ni nikjer najti dokazov o tem, da je obstajala ostra ločitev med nabiranjem in lovljenjem ter da je bilo eno delo pomembnejše od drugega.

NASILJE KOT TERAPIJA

Pibloktoqu je podobna grisi siknis v Nikaragvi, zlasti v vaseh ob Atlantski obali. Ta kulturno vezan sindrom, se pojavlja predvsem med mladimi miskitskimi ženskami. Pojem Miskiti označuje bolj kulturno specifično določene skupine ljudi, ki je danes mešanica Evropejcev, temnih Kreolov iz Karibov in kitajskih trgovcev, med katerimi prevladuje miskitska varianta katolicizma, kar pomeni, da so kot konvertiti ohranili svoje religiozne šamanistične prakse in ceremonialne praznike. Njihov verski sistem vsebuje tudi prepričanje, da živijo od takrat, ko je bog pregnal satana iz nebes, mnoge forme hudiča v oceanu, gozdu in rekah. Za Miskite je značilna poligamija, trdna sorodstvena etika matrilokalnot in uporaba Miskiti jezika.

Domačini in domačinke so prepričani/prepričane, da človek v času grisi siknis, izgubi zavest, da ga tepe hudič in da ima bolnica z njim spolni kontakt. Bolezen se začne tako, da začne ženska najprej tekati naokoli po vasi, pogosto z mačetami napada sovaščane in sovaščanke in na koncu zbeži v gozd. Philip Dennis (1985), ki je konec 70. let raziskoval pojav grisi siknis v vasi Awastara, kjer je dobila bolezen epidemične razsežnosti (sam je na primer intervjuval 100 grisi siknis bolnic in bolnikov), je zapisal:

“Zdi se nujno, da je tisti, ki hoče dobiti grisi siknis, kulturno Miskito in da verjame v miskitske hudiče.” (p. 300). Kot poudarja avtor, Miskiti sami poročajo o mešanih občutkih strahu in pričakovanja tega, kaj jim bo naredil hudič, ko jih obsede.

Človek dobi po trditvah ljudi v času grisi siknis nadnaravne moči, govori s hudičem v tujem jeziku (španščini ali angleščini, saj je hudič seveda Nemiskito), napad pa spremljajo tudi različne bolečine, na primer glavoboli. Bolezen grisi

je eden najpomembnejših socialnih dogodkov v miskitskih vaseh, saj morajo domačini in domačinke čimprej ujeti obsedeno žrtev, jo ukrotiti, privedi domov, saj tista, ki izgine v gozd, navadno nekaj dni blodi po njem, preden se vrne v vas.

Najzanimivejši v celotnem performancu je seksualni aspekt tega kulturnega dogodka, saj mladi moški, ki dirjajo za bolnico, da bi jo razorožili in ukrotili, v gozdu navadno žensko tudi posilijo. Če velja na nivoju rituala prepričanje, da si hudič izbere najlepšo deklico ali žensko v vasi, s katero ima spolni odnos, se odvija na nivoju realnega skupinsko posilstvo mladih deklet. Dennis poudarja, da je to tudi eden glavnih vzrokov, da starši zelo mlada dekleta v času grisi napada privežejo v notranjosti hiš (p. 293).

Po eni strani se zdi, da gre za ritualizirano igro, takorekoč ritualizirano spolno predigro, saj je lahko lov na grisi siknis bolnico tudi vnaprej dogovorjen. Ženska na primer objavi, da ji ob napadu lahko sledi le določen moški, in ko nato z mačeto zbeži in jo moški kasneje pripelje nazaj, vsi vedo, da je med njima prišlo do spolnega odnosa.

Še bolj pa se zdi, da gre ob tem kulturnem dogodku za družbeno tolerirano seksualno satisfakcijo moških, ki rešujejo skupnost oborožene bolnice in nevarnosti, da obsedenost s hudičem ne dobi epidemičnih razsežnosti. Moški se pojavljajo kot zaščitniki vasi

pred hudičem in skupnost v zameno za to tolerira in opraviči seksualne napade. Še več, posilstvo ima funkcijo ukrotitve nevarne bolnice. Na to napeljuje tudi stavek Dennisa, ki zapiše:

“Dirjanje za grisi žensko je lahko razburljivo, vendar je tudi resna moška odgovornost” (p. 291). Njegovo poročilo dokazuje, da gre dejansko za veliko moško zabavo, ob kateri se moški, kot pravi Dennis, “smejijo, kričijo drug na drugega, ko tečejo za dekleti, dodatek k razburljivemu dogodku pa je element nevarnosti; dekle je lahko oborožena in lahko koga rani” (ibid.). Celo Dennis sam na koncu ugotovi, da je reakcija na nepravilno obnašanje žensk to, da se znajdejo v položaju “podrejene grisi siknis žrtve” (p. 304).

Prav gotovo ni naključje, da je starost bolnic najpogosteje med 15 in 18 let in da se med starejšimi ženskami in moškimi grisi skinis ne pojavlja. Še manj naključno se zdi dejstvo, da so bili izmed petih moških grisi siknis bolnikov štirje v vasi znani kot homoseksualci (ibid. p. 292). Ukrotitev tistega ali tiste, ki je zaradi določenega razloga prevzel/prevzela vlogo obsedenca ali obsedenke, ima torej funkcijo podreditve, discipliniranja in manifestiranja moči in oblasti lokalnih “papagalosov”.

Vsekakor je manifestacija grisi siknis predvsem institucionalizirana oblika ekstremnega izražanja emocij žensk, kar je tudi sicer ena od značilnosti

miskitske kulture. Raziskave tega kulturno vezanega sindroma poudarjajo povezavo med grisi boleznijo in mnogimi stresnimi situacijami, ki jih doživljajo ženske. Mary Helms (1971) prišteva mednje obdobje pred poroko, ko mlada dekleta vedo, da se bodo morale kmalu poročiti v zakon, kjer je njihova vloga podrejena in ki jim ne zagotavlja ekonomske in socialne varnosti. Zakonske zveze so med Miskiti rahle in negotove, saj mnogo moških odide v mesto iskati zaslužek in si tam najdejo novo partnersko zvezo.

Dennis sam poudarja podrejeni socialni in ekonomski položaj žensk, ki je pogosto vzrok, da mlajše izražajo svoje psihične stiske s kulturno vezanim obnašanjem v grisi performanceu in opozarja tudi na spolno ideologijo, ki vpliva na njihovo psihično zdravje (ženske morajo uporabiti ves svoj šarm, da najdejo moža, čeprav po drugi strani vedo, kaj lahko od zakona pričakujejo: voditi morajo gospodinjstvo, so finančno odvisne od moških in od določenih del, ki jih oni opravljajo. Po drugi strani pa Dennis ne more uiti svoji lastni androcentričnosti, ko govori o mladih ženskah, ki si želijo oditi od doma, da bi, kot zapiše avtor, "dobile nove izkušnje in romantične odnose z moškimi" (p. 303).

In naprej:

"Mlade ženske najdejo doma varnost v nasprotju z razburljivostjo in privlačnostjo odnosov z moškimi, ki si jih predstavljajo stran od doma" (p. 304).

Moško centrirani pogled mu onemogoča, da bi v ženskih migacijah videl boj za preživetje, saj gre najpogosteje za delovne migracije samskih žensk z otroci ali brez njih, ki z delom v mestu vzdržujejo ostarele starše. Pogosto pa se posameznice z migracijami poskušajo izogniti določene socialne stigme, ki v vasi etiketira npr. ženske brez otrok ali neporočene.

Po prepričanju Dennisa se ženske zaposlujejo zunaj vasi zato, ker iščejo užitek, napete avanture in lahko delo, kar je podobno prepričanju moških vodij velikih azijskih tovarn, ki trdijo, da dela množica mladih nekvalificiranih tovarniških delavk "za šminko", ne da bi videli, da gre najpogosteje za vprašanje preživetja (cf. Henrietta Moore 1988:64).

Manifestacija grisi siknis izraža po eni strani potrebo po pridobitvi pozornosti v situaciji psihične stiske (večina napadov se pojavlja proti večeru, ko je čas zabave, ko se ljudje zbirajo pred hišami in ko mladi moški v majhnih skupinich klepetajo in si izmenjujejo informacije), in pomeni po drugi strani protest izražen z ekstremno identifikacijo s stereotipno spolno vlogo. Ženske se pojavljajo kot žrtve obsedenosti s hudičem, kot bolnice in moški kot zaščitniki žensk samih in celotne skupnosti. Obenem manifestira performance grisi siknis tudi netipično, neobičajno obnašanje žensk, ki ga je najti v vzburjanju pozornosti in v elementu agresivnosti. Vprašanje pa je, ali pomenijo izbruhi agresivnosti

reakcijo na ponižanja in odvisni položaj, ki ju doživljajo v vsakdanjem življenju, ali pa so element uporabe orožja predpisali moški zato, da bi povečali razburljivost same predstave. Reakcija na manifestiranje ženskih stisk dokazuje, da so moški tisti, ki postavljajo norme dovoljenega obnašanja in ki ženske s pomočjo seksualnosti disciplinirajo.

RANLJIVOST ŽENSKO-CENTRIRANIH GOSPODINJSTEV

Dejstvo torej je, da ljudje povsod po svetu izražajo psihično trpljenje na kulturno in spolno sprejemljiv način, ki posameznico/posameznika sicer stigmatizira in jo/ga obenem vpenja v legitimne družbene okvire. Večina študij evropskih in neevropskih družb ugotavlja, da ženske pogosteje poročajo o različnih bolezenskih težavah, hkrati pa najpogosteje tudi skrbijo za zdravje drugih članic/članov družine, hišnega gospodinjstva ali ožje skupnosti.

Ranljivost socialnega in ekonomskega položaja eskimskih in miskitskih žensk, ki ga lahko slutimo iz skopih opisov odnosov med spoloma v obeh družbah, pojasnjujejo tudi pogostost ekstremnih vzorcev obnašanja, kot sta pibloktoq in grisi siknis. Vseeno pa povedo študije veliko premalo, da bi lahko duševno zdravje žensk analizirali glede na njihove produktivne in reproduktivne vloge ter glede na položaj slojevske in skupinske pripadnosti.

Zato se bom omejila na antropološke študije pogosto spregledanih in premalo upoštevanih žensko-centriranih gospodinjstev, ki dokazujejo, da odnosi med produktivnimi in reproduktivnimi vlogami žensk pogosto negativno vplivajo na njihovo zdravje.

Pojem žensko-centrirana gospodinjstva se nanaša na tip hišnih gospodinjstev, katerih članice/člani so povezane/povezani s poroko in krvnimi vezmi ali pa tudi ne v socialno in ekonomsko celoto. Večino žensko-centriranih gospodinjstev upravljajo ženske ves čas, nekatera pa le občasno, ko moški migrirajo v drugo mesto zaradi zaslužka in se sporadično vračajo domov.

Najdemo jih povsod po svetu, in zanimivo je, da so značilna v situacijah urbane revščine, v družbah z visoko stopnjo moške delovne migracije in v situacijah obče negotovosti in ranljivosti. V ruralnih področjih Afrike in po vsej Latinski Ameriki taka gospodinjstva danes naraščajo. Pogosto so posledica smrti moža, stalnih ali začasnih migracij ter spremembe kmetijske proizvodnje, ki ne zahteva več nujno ženske delovne sile. Obenem pa je zlasti v mestih Latinske Amerike veliko povpraševanje po nekvalificirani ženski delovni sili, ki povzroča veliko migracijo mladih neporočenih žensk z otroki iz vasi v mesta.

Mnoge študije dokazujejo, da so žensko-centrirana gospodinjstva pogosto revnejša kot moško-centrirana gospodinjstva, kar vpliva na zdravje žensk in njihovih otrok (cf. Henrietta Moore 1988, C.H. Browner 1989, C. MacCormack

1988). Razlog je v tem, da so ženske v teh delih sveta pogosteje brez dela kot moški, in če delo dobijo, so slabše plačane. Večina njihovih ekonomskih aktivnosti je omejena na neformalni sektor, bodisi zato, ker je donosnejši zaslužek prihranjen za moške ali pa zato, ker jim delo v neformalnem sektorju omogoča, da ekonomske aktivnosti uskladijo s skrbjo za svoje otroke. Moško centrirana gospodinjstva dobivajo pogosto dodatni dohodek od ženskega dela, kar je v žensko-centriranih gospodinjstvih redkeje. Vse to povzroča, da so članice/člani žensko centriranih gospodinjstev manj zdrave/zdravi, saj se morajo pogosteje spopadati z veliko revščino; v mestih na primer, živijo pogosteje v predelih, kjer so slabša stanovanja, okužena voda, neustrezna kanalizacija, imajo malo denarja za zdravnika.

Ruralna področja Kenije so primer izredne delovne obremenitve žensk iz žensko-centriranih gospodinjstev, ki zjutraj odhajajo na riževa polja in se zvečer vračajo domov medtem ko so njihovi otroci najpogosteje zaklenjeni v kočah. Med temi ženskami je značilna visoka stopnja alkoholizma, ki je posledica ekonomske deprivacije, vse to pa vpliva tudi na visoko stopnjo podhranjenih otrok. V zadnjih letih se je v ruralnih področjih Kenije močno razširilo delo žensk v pivovarnah, kjer sta kuhanje in pitje alkohola del njihovega vsakdanjega življenja, kar močno vpliva na njihovo zdravje. Vse to variira glede na razredno pripadnost kar pomeni, da je za mnoge ženske, ki se preselijo v mesta in se zaposlijo v tovarnah situacija veliko boljša (cf. Alanagh Raikes 1989). Zato nekatere študije ugotavljajo ravno obratno, da imajo žensko-centrirana gospodinjstva v Afriki in Indiji manj podhranjenih otrok glede na povprečje, saj prehranjevalni status otrok ni toliko odvisen od dohodka celotnega gospodinjstva kakor od dohodka žensk-mater, ki skrbijo, da je družina prehranjena.

Biološka reprodukcija žensk, ki vpliva na njihovo zdravje, je povezana z visoko smrtnostjo ob porodu ali ob abortusu

in s telesnim delom, v času nosečnosti in laktacije. Carol MacCormack (1988) opisuje primer Gambije, kjer v tistih obdobjih leta, ko sta na vrhuncu driska in malarija in primanjkuje hrane, odhajajo ženske zgodaj zjutraj na riževa polja in ostajajo tam do mraka. Otroke pustijo doma, same pa po poti domov pobirajo les, da z njim zakurijo ogenj. Med temi ženskami sta značilna padec teže celo med nosečnostjo in laktacijo, kar dokazuje fizično izčrpanost teh žensk, ki vpliva na njihovo zdravje.

Medsebojni vpliv produktivne in reproduktivne vloge žensk se kaže v odpuščanju mladih tovarniških delavk iz dela v mestih Latinske Amerike, zaradi nosečnosti. To je eden temeljnih razlogov, da je na leto okoli 5 milijonov ilegalnih abortusov, o katerih ena od raziskav mortalitete ugotavlja, da je v 34 odstotkih primerov

vzrok za smrtnost žensk v desetih mestih Latinske Amerike (Browner 1989). Študija Brownerjeve je tudi pokazala, da so tiste ženske, ki so imele štiri nosečnosti ali več, pogosteje poročale o zdravstvenih težavah, kot so glavoboli, problemi s prsmi, problemi z "živci" in imele vsaj eno hujšo bolezen. Kjer je velika mortaliteta otrok, pomeni smrt otroka v veliko večji meri nevarnost za psihično zdravje žensk kot za zdravje moških, saj smrt otroka ne pomeni le žalost ob tragičnem dogodku, temveč tudi krivdo, ki je naložena ženski zaradi njene tradicionalne vloge. Obtožba ali samoobtožba za otrokovo smrt zmanjšuje njeno samozavest in jo pogosteje pripelje na pot psihičnega trpljenja.

Tretje pomembno področje poleg produktivnega in reproduktivnega dela, ki neposredno vpliva na zdravje žensk v žensko-centriranih gospodinjstvih, je njihova socialna reprodukcija, sestavljena iz zagotavljanja hrane za gospodinjstvo, skrbi za zdravje družinskih članov in članic in iz skrbi za socializacijo otrok. Ob tem je pomembna tudi emocionalna reprodukcija članov in članic družine ali gospodinjstva, ki pogosto vključuje številna fizična in spolna nasilja, ki jih ženske prenašajo kot del naravne spolne vloge. Posledica tega so, kot je pokazala na primeru žensk ruralne Mehike Kaja Finkler (1985, 1989), številne depresije in druge somatske motnje.

Ženske opravljajo torej s svojim telesom tri vrste dela, produktivno delo, skrb za gospodinjstvo (ki je sestavljeno tudi iz težjih fizičnih del, kot sta prinašanje vode in kuriva) in telesno delo v zvezi z nosečnostjo in laktacijo. Kot pokaže Carol MacCormack (1988), ženske v žensko-centriranih gospodinjstvih sicer "producirajo" zdravje, niso pa lastnice predmetov dela, s katerimi zdravje proizvajajo (zemlje, živali, kmetijskih površin). Produkcija ženskega zdravja je sestavljena iz kuhanja, vsakodnevnega zbiranja vode, pranja in čiščenja, pomivanja predmetov, skrbi za higieno otrok in iz skrbi za bolne člane/članice gospodinjstva. Zdravje žensk je torej v veliki meri odvisno od tega koliko bogatstva ženske nadzorujejo (premoženja, zemlje in drugih naravnih bogastev ter dela drugih ljudi), kar neposredno vpliva tudi na njihove otroke. Vse to variira od dežele do dežele, od regije do regije, od vasi do vasi in od pripadnosti slojevski hierarhiji.

Dejstvo je torej, da je mnogo žensko centriranih gospodinjstev zelo revnih, vseeno pa se moramo, kot poudarja Henrietta Moore (1988), izogibati analitično univerzalne formule kot je: pomanjkanje moških = žensko-centrirano gospodinjstvo = marginalnost = revščina (p. 64). Tudi niso vse ženske bolne in ne trpijo vse za psihičnimi stiskam. Situacija je zapletenejša. Več raziskav iz Afrike in drugod priča, da se mnogo žensk odloči, da se ne bodo poročile in da se mnogo žensk, ki so poročene, odloči, da bodo živele stran od moža (cf. Henrietta Moore, 1988).

IDENTIFIKACIJA IN PROTEST MALEZIJSKIH TOVARNIŠKIH DELAVK

Ljudje torej vsakodnevne izkušnje bede in eksistencnih stisk doživljajo kot skrb in negotovost, jih pogosto somatizirajo in v vsakdanjem govoru poimenujejo "težave z živci". Raziskava Kaje Finkler (1989) med ruralnim mehiškim prebivalstvom je pokazala, da ljudje s telesom izražajo motnje zunanjega sveta takrat, "ko gre vse narobe", kot pravijo domačini in domačinke. Kot poudarja avtorica: "Ko posamezniki trdijo, da imajo težave z živci, sporočajo svetu, da izražajo razočaranje in obup, ki ga zaznavajo" (1989:82). Zlasti v ruralnih okoljih je značilna somatizacija psihičnega trpljenja, povezana z revščino in z dejstvom, da je v mnogih kulturah telesno trpljenje družbeno sprejemljivejše kot psihično trpljenje, ki nosi stigmo norosti.

Iskanja specifičnosti in univerzalnosti v antropologiji so mnoge raziskovalke in raziskovalce zaustavila ob vprašanju, ali je izražanje vsakdanjih problemov, ki je v mnogih kulturah povezano s pojmom "živci", univerzalna človeška izkušnja. Mnoge/mnogi ostajajo pri mnenju, da je sintagma "težave z živci", ki je lahko metafora stiske, idiom, povezan s skrbjo in revščino, ali krinka za stigmatizirana psihična stanja, univerzalni človeški fenomen, ki variira po svojih manifestacijah glede na pripadnost spolu in kulturi.

Če je torej psihično trpljenje kulturno sprejemljiv način izražanja osebnih tragedij in je v večini kultur značilnejše za ženske kot za moške, je treba razloge iskati v dejstvu, da je izražanje boleznih povezano z različnimi spolnimi ideologijami, na katerih temeljijo spolno specifična vedenja. Znotraj ene od prevladujočih spolnih ideologij so bile ženske tudi v antropologiji označene kot nagnjene k boleznim in deviantnosti. Njihove bolezni se prilegajo kulturnemu vzorcu "normalne ženskosti", znotraj katerega je izražanje psihičnih stisk za ženske sprejemljivejše kot za moške, obenem pa so za mnoge ženske njihove socialne vloge povezane z večjimi protislovnostmi in emocionalnimi izgubami.

To dokazuje še en pojav histerije, ki je znan kot masovna spiritualna obsedenost malezijskih tovarniških delavk, katere opisi segajo v obdobje velikega razmaha k izvozu orientirane industrije konec 60. in v začetku 70. let.

Od začetka 70. let opravlja v novo ustanovljenih tovarnah elektronike, obutve, tekstilne industrije, ogromno mladih Malajk, dolge ure za nizke mezde, težko, repetitivno delo. V hierarhično organizirani tovarniški strukturi sta značilni visoka disciplina in konformnost, ki jim onemogočata izražanje direktnega protesta nad delovnimi razmerami. Namesto tega se ženske, ki so stigmatizirane kot nemoralne, čeprav gre večina njihovega zaslužka za primarne družine ali otroke, zatečejo v epizode spiritualne obsedenosti.

Pojav žensko delavske razredne kulture v malajski družbi je v 70. letih naletelo na veliko sovražnost javnega mnenja in medijev. V tem času se na primer pojavi pojem Minah karan, ki je postal metafora za novi ženski delavski razred, obenem pa je bila to tudi moralna etiketa za neporočene tovarniške delavke in njihovo "nemoralno življenje", ki ga je ta status avtomatično prinašal s seboj. Minah karan (Minah: običajno dekliško ime; karan: visoka napetost) je bil pojem, ki je označeval podobo mlade, privlačne, seksualno sproščene malajske tovarniške delavke ("Minah visoke napetosti", "vroča Minah"), ki svojo neodvisnost izraža s kozmetiko in zahodnim stilom oblačenja. Prepričanje o njihovi nemoralnosti se je napajalo že v dejstvu, da je šlo za neporočena dekleta. Kot poudarja Susan Ackerman (1991), je v malezijski kulturi spolno zrela neporočena ženska definirana kot "nevarna" in "nemoralna".

Kontradiktorna izkušnja teh žensk je bila do sredine 80. let v tem, da je bil njihov zaslužek v družbi in družini zaželen, hkrati pa jim je status tovarniških delavk prinašal degradacijo in jih stigmatiziral kot Minah karan. Po eni strani je malezijska islamska družba s pragmatizmom sprejela ženske kot producentke, po drugi strani pa jih je zaradi tradicionalne spolne ideologije in vrednot stigmatizirala. Žensko tovarniško delo je bilo marginalizirano in manjvredno tudi v odnosu do domačega hišnega dela. Mnogo deklet se je zaposlilo v tovarni po neuspešnem študiju, kar je za njihove družine pomenilo padec in neuresničitev osebnih in družinskih ciljev. Vse to je povzročilo negativno lastno percepcijo in nizko samozavest teh deklet, ki jim je tovarniško delo sicer omogočilo več možnosti izbire in več nadzora nad določenimi aspekti njihovega življenja, ni pa obenem tudi povečalo njihove samozavesti.

Takšna socialna situacija, povezana z verovanjem v občutljivost neporočenih žensk za napade agresivnih duhov, ki se nahajajo v vodi, gozdu, zemlji, je izzvenela v masovne pojave t.i. "spiritualne obsedenosti" ali histerije med mladimi tovarniškimi delavkami.

Ena od epizod masovne histerije v tovarni obutve v Alor Gajah, ki je zajela 30 žensk, je na primer povzročila, da so tovarno za dva tedna zaprli (S. Ackerman, 1991:204).

Spiritualna obsedenost je torej način protesta proti določeni situaciji, način pridobitve pozornosti in obenem oblika izražanja agresije proti oblastnikom; je posledica socialne stiske in obenem tudi politična akcija mladih tovarniških delavk.

Antropolog Robert Winzeler (1989) poudarja, da je takšna oblika protesta uspešnejša v tradicionalnih kmečkih naseljih in vaseh (v malajskih in arabskih šolah) kot v urbanih področjih, kjer so locirane moderne tovarne ali izobraževalni

centri, kjer je takšna oblika spiritualne obsedenosti tudi pogosta. Winzeler zato interpretira spiritualno obsedenost kot način izražanja frustracij in vsakdanjih stisk, ne da bi takšno dejanje prineslo dejansko izboljšanje položaja posameznice bodisi na individualni ali na družbeni ravni (cf. p. 267).

Zanimiva je tudi trditev Susan Ackerman, ki označi spiritualne obsedenosti kot oblike "spontanega upora, v katerem se šibkost žensk transformira v izjemno moč lokalnih duhov, ki delujejo prek nje, žrtev teh duhov pa manifestira neko vrsto simboličnega vodenja s tem, ko izraža obsedenost pred vsemi delavkami in delavci" (p. 205).

Tovarniški vodje reagirajo na te obsedenosti na dva načina. Eni definirajo žensko obnašanje znotraj psihiatrične terminologije kot sakit histeria (hysteria sickness) in žensko, ki se jim zdi težje bolna, pošljejo v bolnico ali domov. Drugi interpretirajo takšna stanja kot ženski strah pred duhovi in si pomagajo z lokalnim bomoh-hom, tradicionalnim zdraviteljem, ki ga pokličejo v tovarno, da opravi določene rituale eksorcizma in posvetitve. To je za tovarniške managerje ceneje kakor interpretirati masovno histerijo kot reakcijo na rigidno disciplino, utrujenost, živčno napetost, s težavami z očmi, ki so posledica revnih delovnih pogojev in repetitivnega dela. Nekateri tovarniški managerji od časa do časa organizirajo rituale "odstranjevanja hudiča" iz tovarne, kar je po njihovem prepričanju "psihološka preventiva", ki preprečuje izbruhe praznovorne domišljije malajskih delavk. S tem se pogosto izognejo velikim izgubam proizvodnje, ki jih povzročajo masovne spiritualne obsedenosti.

Da je mogoče pojave te masovne histerije v azijskih tovarnah pojasniti le znotraj socialnega konteksta in življenjskih biografij mladih tovarniških delavk, dokazuje tudi podatek, da so sredi 80. let, ko je podoba Minah karan izginila iz medijev in javnega življenja malezijske družbe in je postal življenjski stil ženskih tovarniških delavk nekaj vsakdanjega, postali tudi pojavi spiritualne obsedenosti redki in jih ponekod od leta 1985 sploh ne poznajo več.

ANTROPOLOŠKA TRADICIJA MED BIOLOGIJO IN SPOLOM

Čeprav so antropologinje/antropologi doslej opozarjale/opozarjali le na to, da poskuša oseba prilagoditi izražanje lastne psihične stiske določenemu socio-kulturnem okolju, naštetih primeri kažejo, da je premalo upoštevati le vlogo kulture, ne da bi upoštevali tudi vlogo spola kot temelja človeškega družbenega življenja. Ne gre le za to, da oseba prilagodi svoj problem kulturnim normam in vzorcem obnašanja, temveč ga prilagodi predpisanem spolnem obnašanju znotraj določene družbene skupine v neki kulturi.

Medtem ko se kulturno vezan sindrom miskitskih žensk pojavlja v obliki grisi

siknis, se med evropskimi in severno ameriškimi ženskami kot depresija, motnje v hranjenju, migrena, odvisnost od psihofarmakov. Kulturno določeni vzroci obnašanja se pripenjajo na določen spol, tvorijo različne spolne ideologije in povzročajo, da se mnoge ženske s spolno sprejemljivim vzrocom vedenja identificirajo in mu prilagodijo izražanje psihičnih stisk.

Znotraj biomedicinskega psihiatričnega modela se duševno trpljenje teh žensk pogosto interpretira kot izraz njihove šibkosti. Šibkost se definira glede na opozicijo "moč", ki pomeni v tem primeru avtoriteto, obvladovanje, oblast in se povezuje s predstavo o "moškosti". Ta obrazec pa se izogne pogledu na to, v kakšni socialni realnosti živijo in delajo različne skupine žensk in kako se ta razlikuje od moške.

Mit o moškem lovcu je danes, kot dokazujejo primeri žensko-centriranih gospodinjev in položaj malezijskih tovarniških delavk, skrit v tem, da še vedno velja utemeljitev "na družino vezane ženske". Skrit pa je tudi v socializaciji za prevzem emocionalnih dolžnosti in skrbi za druge družinske člane, v manjvrednem položaju pri iskanju poklica in v psihofizični obremenjenosti žensk, kar zmanjšuje emancipatorične aspekte njihovih zaposlitev in za mnoge pomeni spopad s psihičnimi stiskami ter nevarnost za njihovo duševno zdravje.

To je spregledala, kot dokazujejo interpretacije arktične histerije in grisi siknis, tudi antropologija, ki je od samega začetka kulturne konstrukcije spolov utemeljevala z biološkimi razlikami med ženskami in moškimi. Takšni so tudi začetki slovenske antropologije. Antropolog Božo Škerlj je leta 1929 zapisal: "Ženska je po svojem bistvu konservativnejša, predstavlja bolj svojo vrsto (species) nego sebe, se ne bavi rada z abstraktnimi stvarmi - zbog tega ji moški očitamo, da ni logična (in tudi res ni!), spoznava intuitivno pravilno dani položaj, je silno emocionalna itd."

Antropološka perspektiva je torej pomembna najmanj iz dveh razlogov. Prvi je v tem, da postavlja vedno znova pod vprašaj tisto, kar v svoji samozadostnosti, samozadovoljnosti in ozkosrčnosti jemljemo kot samoumevno, naravno dejstvo.

Mogoče je začeti že pri najbolj zdravorazumskih pojmih, kot so ženska, moški, mati, oče, bolezen, zdravje in norost. Gre za pojme, ki so vedno kulturni konstrukti in variirajo glede na to, v kateri kulturi se nahajamo, kakšen status imamo v njej in v kolikšni meri se povržemo kulturno moralnim normam. Drugi razlog za njeno pomembnost pa je v produkciji tistih antropoloških študij, ki so dokazale, da je manifestiranje stisk univerzalni človeški fenomen. Ljudje torej povsod po svetu na različne načine izražajo svoja nezadovoljstva in trpljenje, ne da bi s tem tudi pogosto prekršili kulturni kod in spolna vedenja.

Literatura

- ACKERMAN, Susan E. (1991): Dakwah and Minah Karan: Class Formation and Ideological Conflict in Malay Society (Bijdragen, No.4).
- ARDENER, Edwin (1975): Belief and the Problem of Women (V: ARDENER Shirley: Perceiving Women; Dent., London).
- BROWNER, C.H. (1989): Women, Household and Health in Latin America (Social Science and Medicine, Vol. 28, No.5).
- DENNIS, Philip A. (1985): Grisi siknis in Miskito Culture, D. Reidel Publ. Comp., Holland (V: SIMONS, Ronald C./HUGHES, Charles C.)
- FINKLER, Kaja (1985): Symptomatic Differences between the Sexes in Rural Mexico (Culture, Medicine and Psychiatry, No 9).
- FINKLER, Kaja (1989): The Universality of Nerves (V: DAVIS, Dona L/LOW, Setha M.: Gender, Health, and Illness; Hemisphere Publ. Corp., New York).
- FOULKS, Edward F. (1985): The Transformation of Artic Hysteria, D. Reidel Publ. Comp., Holland (V: SIMONS, Ronald C./HUGHES, Charles C.).
- GUSSOW, Zachary (1960): Pibloktoq (Hysteria) among the Polar Eskimo: An Ethno-Psychiatric Study (V: MUENSTERBERGER, I.W./AXELROD S.: Psychoanalysis and the Social Sciences; Int. Univ. Press, New York).
- HELMS, Mary (1971): Adaptions to Culture Contact in a Miskito Community (Gainesville, Univ. of Florida Press).
- KLEINMAN, Arthur /GOOD, Byron (1985): Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder (Univ. of California Press, Berkeley).
- LAMPHERE, Louise (1974): Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups (V: ROSALDO M.Z./LAMPHERE.L.: Women, Culture and Society; Stanford Univ. Calif.).
- MACCORMACK, Carol P. (1988): Health and the Social Power of Women (Social Science and Medicine, Vol. 26, No. 7).
- MOORE, Hentrietta (1988): Feminism and Anthropology (Polity Press, Cambridge).
- PARKER, Seymour (1977): Eskimo Psychopatology in the Context of Eskimo Personality and Culture (V: LANDY, David: Culture, Disease, and Healing. Studies in Medical Anthropology; Collier Macmillan Publ., New York).
- RAIKES, Alanagh (1989): Women's Health in East Africa (Social Science and Medicine, Vol. 28, No.5).
- SIMONS, Ronald C./HUGHES, Charles C. (1985): The Culture-bound Syndromes. Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest (D. Reidel Publ. Comp., Holland).
- ŠKERLJ, Božo (1929): Moški in ženska. Ali je ženska manjvredna? (Življenje in svet, Knjiga 5, Ljubljana).
- WINZELER, Robert L. (1989): The Dancing Spoon: European Interpretations of Malay Mentality, Culture, and Religion in the Nineteenth and Twentieth Centuries (doktorska disertacija v tisku, 310 strani).
- ZAVIRŠEK, Darja (1990): Histerija kot razlagalni model (Problemi-Eseji, Ljubljana, st.4).