

original scientific paper
prejeto: 2002-06-10

UDK 316.7:379.8-055.2

ZAČASNE IN PREGIBNE IDENTITETE POPOTNIC

Irena WEBER

ISH – Institutum Studiorum Humanitatis, SI-1000 Ljubljana, Breg 12

IZVLEČEK

Študija sodobnih popotnic* združuje rezultate terenskih raziskav, analize tekstov (potopisov, etnografije, fikcije) in različnih antropoloških interpretativnih pristopov. Obravnavani so lokalni konteksti definiranih odnosov med spoloma in oblike začasnih družbenih statusov ("častni moški", "začasno fiktivno sorodstvo") ter strategije ženske prostorske mobilnosti, ki se izražajo v obliki rabe oblačenja, zakrivanja in preoblačenja v moške.

Ključne besede: popotnice, spolna identiteta, strategije mobilnosti, lokalni konteksti, začasni družbeni statusi

IDENTITÀ TEMPORANEE ED ADATTABILI DELLE VIAGGIATRICI

SINTESI

Lo studio riguardante le moderne viaggiatrici si avvale dei risultati di ricerche effettuate sul campo, di analisi testuali (storie di viaggi, pubblicazioni etnografiche, fiction) e di approcci antropologici di diversa interpretazione. Sono stati esaminati i contesti locali dei rapporti fra i sessi, le forme degli status sociali temporanei ("uomo d'onore", "parentela temporanea fittizia") e le strategie della mobilità femminile, che si manifestano sotto forma di bisogno di abbigliarsi, di camuffarsi e di travestirsi in panni maschili.

Parole chiave: viaggiatrici, identità sessuale, strategia di mobilità, contesti locali, status sociali temporanei

* Termina popotnica in potovalka sta v besedilu uporabljena izmenično kot zamenljivi sopomenki. Čeprav v slovenskem jeziku popotnica najprej označuje hrano za na pot in šele na drugem mestu potujočo žensko, medtem ko potovalka najprej pomeni torbo za potovanje in šele potem tudi popotnico, terminoma nisem dodajala pridevnika "ženska".

Domnevam, da redke, če sploh kateri, oče antropologinje spremlja svojo hčer na teren, da bi vzpostavila prvi stik. Toda moj oče je vztrajal, da ima opravke v Egiptu in lahko načrtuje svoje potovanje tako, da se bo ujelo z mojim. Le stežka sem sprejela njegovo ponudbo, vesela, da bom imela družbo, a v zadregi. Šele potem, ko sem z beduini živela že dolgo, sem začejala razumeti del tistega, kar je bilo skrito za očetovim tihim, a odločnim vztrajanjem. Kot Arabec, čeprav nikakor ne beduin, je dovolj dobro poznal svojo lastno kulturo in družbo, da je vedel, da je mlada, neporočena ženska, ki potuje sama z nejasnim namenom, anomalija. Sumljiva bo in le težko bo prepričala ljudi o svoji respektabilnosti. Seveda mi je bila znana negativna podoba zahodnjakinj, podoba, ki se hrani z govoricami, filmi, in da smo si na jasnem, s pogosto neobčutljivostjo zahodnjakinj do lokalnih moralnih standardov in vzorcev družbene komunikacije.

Lila Abu-Lughod

Čeprav se terensko raziskovanje in turistična srečanja običajno razlikujejo,¹ je položaj ženske, ki potuje sama in je neporočena, pomembno določen z lokalnim kontekstom. Termin "sama" pomeni, da potuje brez moža, očeta ali spremljevalca iz lastne kulture. Za viktorijanske popotnice je potovati sama skoraj izključno pomenilo potovati s spremstvom domorodcev. May French Sheldon je leta 1892 po Vzhodni Afriki potovala z nič več in nič manj kot stopetintridesetimi nosači. Mary Hall, prva ženska, ki je na začetku 20. stoletja prepotovala Afriko od juga do severa "brez spremstva in neoborožena" (Robinson, 1990, 15), kot zapiše njena sodobna biografinja, je potovala z domorodskimi nosači in vodniki. Oznaka "sama" torej pomeni potovanje brez moškega spremljevalca iz iste kulture, medtem ko druge sopotovalke in domorodci v kontekstu tega ženskega samo-definiranja ne štejejo.

Status neporočene ženske je pogojen z lokalnim kontekstom. Na mojem potovanju po jugovzhodni Aziji ta status ni igral posebne vloge, pomembnejša je bila barva kože. Nasprotna je bila moja izkušnja v Srednji Ameriki in Turčiji. V bežnih srečanjih z lokalnimi prebivalci sem pogosto zamolčala svoj samski status in si

izmislila moža, ki je ostal doma in bo pripotoval za mano, kadar sem presodila, da se bom na ta način izognila napetostim ali pomilovanju. Če so me povprašali, sem ga znala celo natanko opisati. V lokalnih kontekstih, v katerih sem se znašla za daljši čas, sem "priznala" svoj neporočeni status, vendar sem se izogibala podrobnim razlagam. Edina izjema je bila gvatemalska družina, pri kateri sem živela.

Prav ta izkušnja življenja z družino, ki me je simbočno posvojila, me je vzpodbudila k raziskovanju. Zanimalo me je namreč, kako lokalna skupnost "nevtralizira" prisotnost tujke, ženske, ki potuje sama in je v nasprotju z lokalnim kontekstom definiranih odnosov med spoloma. V tem smislu so me posebej zanimala oblike začasnih družbenih statusov, ki jih podeljujejo lokalne skupnosti, po drugi strani pa različne strategije, ki jih uporabljajo popotnice za večjo mobilnost. Znotraj tega konteksta se tudi izoblikujejočasne in pregibne identitete popotnic. Poleg materiala terenskih raziskav, ki se je nakopičil z leti, sem obdelala številne potopise, antologije potopisnih zgodb, etnografske monografije in vodnike.²

LOKALNI KONTEKSTI

a) Začasni družbeni statusi

Kot ženska in tujka si izpostavljena na način, ki je tako neprijeten kakor neizogiben. Če si bela, slišiš, kamor koli greš:

"Oyibo pepe

If you chop pepe

you go yellow more-more!"

(Bela oseba, kot rdeč poper, / če ješ poper, / postaneš bolj rumena).

Nikoli, nikoli ne moreš biti anonimna, na tvojo drugačnost te nenehno opozarjajo. Tudi če si črna, če se oblačiš in govoriš drugače, te bodo klicali "Oyibo".

Jane Bryce

Navzočnost bele tujke seveda ni vedno tako izrazita, kot nam kaže gornji opis, toda prihod tujke ne razkriva le odnosa do tujcev nasploh in do žensk še posebej,

1 O podobnostih med turizmom in antropologijo glej: (Crick, 1992; 1995; Weber, 1997).

2 Konec leta 1988, ko sem se odpravljala na svoje prvo samostojno neevropsko potovanje, ni bilo v vodniku *Lonely Planet* po JV Aziji nobenega posebnega razdelka, namenjenega le ženskam. V razdelku "Videz in vedenje" je bilo zapisano le, naj se vsi potovalci oblečejo spodobno, kadar imajo opravka z uradniki, s pristavkom: "Če ste moški, imejte kratke lase" (Wheeler, 1985, 17). Posebni razdelki za ženske v splošnih vodnikih so se pojavili v devetdesetih letih, skupaj z razdelki za druge "marginalne" kategorije potovalcev, kot so "lezbijke in geji", "hendikepirane osebe", "vegetarijanci" in "potovalci z otroki". Konec osemdesetih, predvsem pa v devetdesetih, so našli pot na knjižne police tudi posebni vodniki za ženske, ki jih je glede na vsebino mogoče razdeliti v dve večji skupini: priročniške vodnike in zgodbarske vodnike. Omembe vreden je tudi poseben vodnik po popotnicah, ki vsebuje biografske in bibliografske podatke. Poleg vodnikov se je v enakem obdobju zgostilo število ženskih potopisov, ponatisnjenih in novih ter antologij ženskih popotnih zgodb. Ponovno oživljanje popotnic iz preteklosti se je pod okriljem feminizma začelo že v sedemdesetih letih in se razmahnilo v devetdesetih. Pri tem prednjačijo ponatisnjeni viktorijanski potopisi in biografije viktorijanskih popotnic. Gre za neke vrste (re)konstrukcije ženske potovalne izkušnje, ki naj služi kot vzor sodobnim popotnicam.

temveč tudi strukturo prostora, v katerem so se skozi čas oblikovala proceduralna pravila vključevanja in izključevanja, ki določajo pripadnost določeni skupini (Leed, 1991, 86). In kot je razvidno iz navedenega zglede, se mehanizem izključevanja ne nanaša le na tuje, temveč tudi na lokalne ženske; tu je drugačnost zaznamovana z barvo. Domačinka, ki se ne pokorava veljavnim kulturnim standardom, postane "bela".

Podobno situacijo opiše popotnica po Pakistanu. Ko prihajajo v Pakistan, se morajo tujci na meji vpisati v posebno knjigo. Med potniki je bila tudi Pakistanka, vendar oblečena v kavbojke, kratko postrizena in odločnega izražanja. Med potniki se je vnel prepir, ali se mora ta ženska vpisati v knjigo tujcev ali ne. Argument za je bil njen "ne-pakistanski" videz, vendar pa je govorila "naš urdujski jezik" in imela pakistanski potni list. Na koncu so vseeno sklenili, da je bolj "naša" kakor ne (Jamie, 1992, 54).

Zanimivo avtorefleksijo ima tudi potovalka iz Zimbabveja, ki je živela v Avstraliji in se ponovno naselila v Zimbabveju, neka avstralska nevladna organizacija pa jo je zaprosila, naj gre v njenem imenu preverit enega od zimbabvejskih razvojnih projektov, ki jih je ta agencija sofinancirala. Lokalni prebivalci so seveda pričakovali belko in so bili začudeni. "Vsa stvar je bila precej ironična," je zapisala. "Bila sem tam, oblečena kot zahodnjakinja: stamnik, sončna očala, rjavo safari krilo in bluza in udobni čevlji za hojo. Šla sem celo tako daleč, da sem si po obrazu in rokah namazala kremo za sončenje" (Nzenza-Shand, 1997, 203). Tako imamo v prvi in tretji pripovedi že kar dinamično lestvico "spreminjanja" barv: bele, ki postaja rumena z uživanjem rdečega popra, črne, ki postane bela, in bele, ki postane črna.

Pri sprejemanju – in po potrebi tudi "nevtaliziranju" – tujca steče postopek inkorporacije novih elementov v lokalno okolje. Ta postopek pogosto spremljajo ceremonije ali rituali. Tudi v izrazito tranzitnih razmerjih je mogoče zaslediti elemente ritualizacije, ki so predpisani za sprejemanje gostov. Marsikje, na primer, obiskovalca definirajo z elaboriranim pozdravljanjem, in odsotnost takega pozdravljanja lahko pomeni, da ima obiskovalec določene privilegije ali da ga obravnavajo kot del družine.³ Drugje je nadzor nad tujcem viden tudi v

razvrstitvi bivalnih prostorov, na primer pri Svahilih v Lamuju, ki tudi pomembnim obiskovalcem pustijo spati le v določenih prostorih zunaj hiše, nikakor pa ne v njej, da ne bi tvegali omadeževanja ženske časti. Potencialna nevarnost, ki jo pomeni tujec, je s tem zadržana onstran uradnega hišnega praga. Podobno funkcijo imajo tudi verande v Iranu. Ne glede na to, kakšna je procedura sprejemanja tujcev, pa je tujec le v redkih okoljih "neviden".⁴ Za tujko to velja še toliko bolj, zlasti v krajih, kjer prakticirajo spolno separacijo oziroma segregacijo. V takih krajih pride dodelitev začasnega družbenega statusa še posebno do izraza.

b) "Častni moški"

Za vstopanje v ekskluzivne ali segregirane prostore, in prav tako za njihovo prečkanje, navadno obstajajo mehanizmi, ki določajo modalitete vstopanja in prečkanja, da ne bi prišlo do zapletov zaradi kršitev. S pomočjo teh mehanizmov je po potrebi mogoče določeni osebi "spremeniti" barvo kože ali pa spol. Kot zgled "spremembe" barve kože lahko navedemo prakso iz južnoafriške republike v času apartheida, ko so pomembnim temnopoltim obiskovalcem izdajaličasne prepustnice (Ardener, 1993a, 12), torej nekakšno potrdilo, da so "začasno beli". Edino tako so lahko nemoteno vstopali v prostore, uradno dodeljene le belcem. Analogna temu je spolna reklasifikacija ženske v "fiktivnega" ali "častnega" moškega, ki ženski omogoči, da vstopa v prostore, namenjene ekskluzivno moškim, in se premika po njih. Skupaj z dodelitvijo statusa moškega ženskam pogosto pripišejo tradicionalno moške attribute, "od bistrosti duha do zmožnosti pitja piva" (Rodgers, 1993, 54).⁵ Prva poslanka v britanskem parlamentu Lady Astor je dobila status "fiktivnega moškega", ker je nasledila mesto svojega umrlega moža in je tako postala neke vrste njegov "podaljšek"; podobno so obravnavali tudi njene naslednice. Tudi prva ženska v britanski vladi se ni razburjala, ko so v uradnih dokumentih o njej pisali kot o "njem" in jo tako nagovarjali tudi še takrat, ko je dosegla položaj ministrice, oziroma "ministra". Spolno reklasifikacijo še vedno podpirajo tudi nekatere britanske poslanke, ki pravijo, da je parlament pač moški klub in da niso vajene delati z ženskami,

3 Ob tem se spomnim prijateljice, ki je med drugim vneto popotnica, doma pa ima posebej izdelan pristop do obiskovalcev. Vse, ki jih šteje za prijatelje, imenuje "ta domači"; ti imajo pravico vstopiti v njeno (nezaklenjeno) stanovanje, ne da bi se najavili z zvonom ali kako drugače. "Zvonijo samo obiski," vedno pravi. "Obiski" so torej "ne-domači", zato morajo upoštevati proceduro vstopanja v stanovanje.

4 Tudi v krajih, kot so velika evropska mesta, kjer bi pričakovali, da se obiskovalec lahko stopi z okoljem, ni nujno tako. Popotnica po Španiji: "Če si svetlolasa, te bodo takoj opazili kot turistko. Ne bo pomembno, koliko obvladaš trge in ulice ali da na tebi, v univerzalnih kavbojkih in puloverju, ni nobene sledi fotoaparata, vodnika, niti drobnega znaka zemljevida" (Kulyk Keefer, 1994, 189). Popotnica zgrešeno opira prepoznavanje tujke na barvo las, kajti to bi pomenilo, da bi lokalni prebivalci tudi vse svetlolase Španke imeli za tuje turistke.

5 Poleg dodelitve začasnega statusa, ki je predmet razprave, je posebej zanimiv tudi primer "biološke reklasifikacije" žensk. Nekatere atletinje, ki so se kvalificirale za olimpijske igre kot ženske, je olimpijski komite na podlagi hormonskih in kromosomskih preiskav reklasificiral v moške, čeprav so bile po pregledu genitalij prepoznane za ženske (cfr. Moore, 1994; Južnič, 1993).

razen če so te njihove tajnice. Poleg tega pa se ženske po njihovem mnenju preveč zapletajo v podrobnosti in ne vidijo stvari na široko, kot to znajo moški in kot parlament pričakuje. Ena od zanimivih podrobnosti, ki jih je o prostorski razporeditvi parlamenta zabeležila antropologinja, je napis "Samo za člane" na vratih ženskega stranišča v prostorih, namenjenih poslankam, zaradi česar se nemalokrat zgodí, da vanj zaide kakšen poslanec. Tudi anekdotični pripetljaj na hodniku parlamenta, ko eden od poslancev ogovori politično novinaro z "Julija, moj dragi fant, kako si kaj?" (Rodgers, 1993, 65), postavlja spolno reklasifikacijo v sedanost.

Status "častnega moškega" pa je mogoče tudi naslediti. Na takšno prakso v Zimbabveju pokaže Nzenza-Shand, ko pove, da ima njena ovdovela mati v rojstni vasi status častnega moškega. Ta izhaja iz spoštovanja do njenega pokojnega moža, z njim pa je povezan tudi vpliv, kakršnega je imel pokojni mož (Nzenza-Shand, 1997, 19). V tem primeru je status častnega moškega trajen.⁶

Ko gre za potovanje, ki je pač tranzitne narave, je dodelitev statusa "častnega moškega" popotnici bolj kratkotrajna in pregibna kakor v britanskem parlamentu ali zimbabvejski vasi. Skupini univerzitetnih predavateljic iz ZDA je bil dodeljen status "častnih moških" ob obisku v Savdski Arabiji, kjer je izjemno težko dobiti turistično vizo, v nobenem primeru pa ni dovoljeno ženski potovati brez moškega spremstva. Vendar je bil ta status vseeno omejen le na določene situacije, kot so bili intervjuji in sprejemi pri moških vladnih uradnikih, medtem ko so na sprejem pri džedskem emirju domačini povabili le moški del delegacije ZDA, ženskemu delu pa svetovali, naj gredo po nakupih. Podobno se je zgodilo ob obisku Univerze kralja Abduła Aziza, ki je tako kot vse druge izobraževalne institucije spolno segregirana. Tako so moški obiskali moški del in ženske ženski. Warnock Fernea zapiše, da je izraz "častni moški" del tradicije, ki jo je vpeljala viktorijanska popotnica Gertrude Bell (Warnock Fernea, 1998, 337), kar bi pomenilo, da pred Gertrude Bell takšen status ni obstajal ali vsaj ne s tem imenom. Avtorica izhaja iz izkušnje v Iraku, kjer se je v drugi polovici petdesetih let pridružila možu antropologu pri terenski raziskavi. Preden je prispela, je gostitelj, šejk Hamid vprašal antropologa:

"Kaj pa vaša žena?"

"Moja žena? [...] Kmalu bo prispela iz Bagdada."

"Dobro, ampak kako bo oblečena?" je vztrajal šejk.

"Ali bo kot gospodična Bell v jahalnih hlačah in bo

sedela v mudhifu z moškimi, ali je prava ženska, ki bo nosila abbayah?" (Warnock Fernea, 1998, 337).

Avtorica pravi, da se je takrat odločila, da bo "prava ženska" (Warnock Fernea, 1998), kar je pomenilo, da se je družila z lokalnimi ženskami v njihovih prostorih.

Dodelitev častnega statusa popotnici lahko razumemo kot začasno suspendiranje kulturno določenih spolnih vlog, ki omogočajo interakcije ob hkratnem vzdrževanju temeljnih določb spolne asimetrije.

Namen dodelitve takšnega statusa je po eni strani ta, da tujko ustrezno umestijo v svoj socialni prostor, po drugi pa ta, da ji omogočijo mobilnost oziroma podelijo privilegij tistega gibanja v prostoru, ki ga v lokalnem kontekstu uporabljajo predvsem ali izključno moški. V popotni dokumentaciji sem poleg že navedenega primera iz Savdske Arabije našla izrecne omembe podelitve statusa "častnega moškega", ki se nanašajo na severno in zahodno Afriko (Alžirija, Čad, Gana) ter Azijo (Indija in Pakistan). Pri tem je šlo za različne vrste okoliščin njegove podelitve oziroma "uporabe". Prvič: okoliščine transporta, ki je spolno segregiran, denimo v tem smislu, da moški lahko sedijo v kabini tovornjaka, medtem ko se ženske peljejo zadaj v odprtem kesonu; ali v tem smislu, da je celotno vozilo namenjeno zgolj moškim. Drugič: okoliščine cestninskih postaj s spolno segregiranimi prostori za obedovanje. Tretjič: okoliščine povabila na čaj v gostiteljskih domovih, ki so spolno segregirani. Četrtič: delitve ženskih in moških opravil, na primer to, da je popotnici dovoljeno opravljati ali upravljati stvari, ki lokalnim ženskam niso dovoljene.

Angleška fotografinja o svojem enoletnem potovanju po Afriki zapiše med drugim tudi to, da so ji v Čadu podelili status častnega moškega. Dejanje pojasni kot skladno s predpisi gostiteljske vljudnosti. Kot obiskovalka je imela pravico jesti z lokalnimi moškimi, medtem ko so jim ženske molče stregle (Johnson, 1993, 90). Ker je bil namen njenega potovanja povezan z raziskovanjem vidikov življenja lokalnih žensk, o čemer je pripravljala fotografsko razstavo, ji je v času premikanja iz kraja v kraj njen častni status hodil tudi narobe, saj ji je oteževal ali kar onemogočal stike z ženskami. O podobni izkušnji govori potovalka po Pakistanu, ki so ji predpisi lokalne gostoljubnosti v vaseh prav tako preprečevali stike z ženskami, še zlasti zato, ker je bilo njeno potovanje zastavljeno tranzitno; Pakistan je namreč zgolj prečkala na poti iz Irana v Indijo. Na enem od cestnih postajališč pa ji natakari ni določil mesta med ženskami za zaveso, niti ne med moškimi v glavnem prostoru, temveč ji je mizo postavil v popolnoma ločen

6 Zanimive primere trajne rekvilifikacije ženske v moškega najdemo med drugim tudi v etnografiji Balkana, kjer so v družinah brez moških potomcev ženskam dodelili trajni status moškega, s soglasjem družine in celotne skupnosti, z namenom, da se vsaj za še eno generacijo ohrani družinska lastnina. Tovrstna reklasifikacija je bila torej prvenstveno ekonomsko motivirana. Še v zgodnjih sedemdesetih letih je Grémaux našel primere tovrstne institucije tako v Albaniji kot v Črni gori (Grémaux, 1994). O preigravanju spolnih vlog v različnih kulturnih kontekstih in različnih vidikih androgynosti glej (Ramet, 1996).

kot, ker je bil zaradi njenega "anomalnega statusa" v stiski (Wetherall, 1993, 374). Drugače pa se ji je godilo na vasi, kjer so jo številni vabili na čaj in so ji gospodarji hiše določili prostor "častnega moškega", medtem ko so ji ženske stregle in se je zato počutila, kot da jih pušča na cedilu. Kot gostja družine je bila zavarovana pred moškimi, ki niso bili del družine, in to je sprejela kot enega od "pakistanskih privilegijev" (Wetherall, 1993, 376). Okoliščine dodelitve statusa "častnega moškega" ali nevtralnega statusa (ne moškega ne ženskega) so torej odvisne tudi od različnih lokalnih kontekstov v isti deželi.

Na trekingu s Tuaregi po Alžiriji, kjer je bila delitev dela po spolu jasno določena, so potovalki dovolili upravljati s kamelami, kar je seveda moško opravilo, zato potovalka meni, da je imela status "častnega moškega" (Hagger, 1993, 9).⁷ Raba izraza "častni moški status" je v tem kontekstu precej ohlapna, malone popularna oznaka, ki je popotnicam verjetno znana iz literature. Na zanimive procese izposoje intelektualnih in akademskih modelov za pisanje fikcije opozarja Henrietta Moore v razpravi o feminističnem pisanju, psihoanalizi in fikciji (Moore, 1994). Proces seveda potekajo v obeh smereh, saj tudi fikcija vpliva na interpretacijo intelektualnih modelov, ki jih antropologi uporabljajo za potrebe svoje analize. Zmožnost predstavljati si tuje svetove, je vedno temeljila tudi na popotnih zgodbah in mitologijah, toda v Britaniji naj bi bila poleg tega "odvisna od antropologije" (Moore, 1994, 135).

Izraz "častni moški status", kot ga izrecno uporabljajo ženski popotni zapisi, pridobiva s svojo ohlapnostjo in raztegljivostjo značilnosti popularne fraze, podobno kot izraz "kultumi šok". Je *catchword*, ki se zapisuje v številnih vodnikih in uvodnikih antologij, urednici popotnih zgodb pa celo pravita, da je razlika med statusom "častnega moškega in dostopnega seksualnega objekta (simbola nemoralnega Zahoda)" težko določljiva, ker ženska nima moškega spremstva (Davies, Jansz, 1995, xiv). Gotovo ni naključje, da so popotnice v večini Britanke, ki izraz verjetno poznajo iz viktorijanske popotne literature.

Sara Wheeler se je v britanski bazi na Antarktiki odločila, da v izključno moški bazi noče biti "častni moški", zato je z zadoščenjem moške spravljalna v zadrego z omenjanjem menstrualnih krčev. Kadar je bila še posebej besna na njihovo izključujoče vedenje, je premišljevala, da bi jim nastavila rabljene tamponne pod blazine (Wheeler, 1997). Britanska tradicija "moške Antarktike" je v nasprotju z bazami ZDA, ki so do žensk precej gostoljubnejše, še vedno trdno zasidrana in tudi mladi britanski raziskovalci strastno nasprotujejo idejam

žensk raziskovalk ali obiskovalk v njihovi bazi (Wheeler, 1997).

c) Začasno fiktivno sorodstvo : "posvojitev"

Simbolična posvojitev popotnice in s tem dodelitev identitete hčere ali sestre popotnici je sklenitev začasnega fiktivnega sorodstva. Takšno sorodstveno razmerje popotnici dodeli prepoznavno identiteto. V tem razmerju je hkrati varovana in nadzorovana.

Sklenitev fiktivnega sorodstvenega razmerja je potrebna, ker po eni strani tujko (potencialno sovražnico oziroma moteč element) simbolno transformira v članico družine, po drugi strani pa regulira socialno priznane odnose med spoloma v določeni lokalni skupnosti.

V Gvatemali jezikovne šole za tujce svojim slušateljem ponudijo nastanitev pri lokalni družini. Takšna praksa seveda intenzivira učenje jezika, hkrati pa študente socialno "umesti", tako da lokalni prebivalci vedo, h kateri šoli sodijo in h kateri družini. Ta umeščenost je lažko prehodna, najkrajši tečaj traja le sedem dni, ali poljubno daljša. Kakšen status si študentje pridobijo v lokalni skupnosti, pa ni odvisno le od časa. Moj prihod v družino v Quetzaltenangu se je poleg sodelovanja v jezikovni šoli ujel tudi z zelo pomembnim dogodkom v družini. Po osmih letih čakanja sta moja gostitelja Marina in Mario končno smela posvojiti malo deklico, ker nista več mogla imeti otrok, edini sin pa je študiral v prestolnici. Posvojenka je prišla v družino le kakšna dva tedna za mano in je bila izjemno prestrašena. Bila je namreč iz skupine otrok, ki so jih preprodajalci poskušali pretihotapiti v ZDA. Kakšnih pet dni ni spregovorila niti besede, je pa vztrajno hodila v mojo sobo in si zvedavo ogledovala razne predmete. Ker je bila Marina zelo zaposlena z gospodinjstvom in pranjem perila za druge ljudi, sem Paolo vodila na sprehode, se z njo veliko pogovarjala, in tako je končno tudi spregovorila. Sosedje, ki so me poznali kot "tisto Marinino punco", ki z Marino hodi na tržnico nakupovat, so me začeli gledati kot tisto, ki ji ni žal časa, da pelje svojo "sestrico" na sprehod. Statusa družinske članice mi torej nista podelila le moja gostitelja, ampak tudi sosedstvo, in tako je moja identiteta izstopila iz skupinske oznake *estudiantes norteamericanos*,⁸ ki se drži jezikovnih študentov v tem mestu.

Kako resno pa sta moj status vzela moja "posvojitelja", sem razumela šele, ko sem se po enomesečni odsotnosti s potovanja po Salvadorju vrnila "domov" v Quetzaltenango. V "moji" sobi Marina ni pustila premakniti niti predmeta, čeprav so medtem prišli kanadski študentje in je bilo število postelj omejeno, prihodek od

7 Podobne "avtorefleksije" najdemo tudi v: Roberts (1993), Hunt (1995), Yohay (1995).

8 Študentov, ki ne prihajajo iz ZDA ali Kanade, je v resnici zelo malo, zato ni čudno, da obstaja le takšna lokalna oznaka, ki je sicer spoštljiva v primerjavi z oznako gringos. Lokalne družine imajo do študentov pozitiven odnos predvsem zato, ker imajo jezikovne šole dokajšen ugled, in seveda zato, ker del šolnine pripade tudi družinam, ki imajo študente nastanjene.

oddajanja sob pa je za družino velikega pomena. Ko sem Marino vprašala, zakaj vendar ni umaknila svojih reči in oddala postelje, me je zgroženo pogledala in rekla: "To je vendar tvoja soba, ti pa si naša." Kanadčanka, s katero sem potem delila sobo, je bila precej hladna in neprijazna, razloge pa mi je zaupala šele, ko sem odhajala. Zamerila mi je moj položaj tako v družini kakor v šoli, kjer so mi posebno pozornost namenjali tudi zato, ker nisem bila iz Severne Amerike, ampak iz "socialističnega dela sveta". Izkušnja simbolične posvojitve oziroma fiktivnega sorodstva je bila v mojem primeru posledica specifične situacije družine, časovnega trajanja, moje socialne in nacionalne pripadnosti ter individualnih značilnosti.

V primeru dolgotrajnejšega, ne le bežnega obiska sta sprejem v družino in umestitev vanjo lahko še posebno pomembna. Družina namreč prevzame določeno odgovornost za popotnico, jo usmerja po prostoru in ji po potrebi priskrbi moško spremstvo. V Gvatemali, kjer je tedaj še vedno potekala gverilska vojna, so bili nasveti, kam lahko grem sama in kam le z moškim spremstvom, še posebej dragoceni. Spremstvo so mi delali moj začasni oče Mario in predavatelj iz jezikovne šole. Družina, ki za popotnico prevzame odgovornost, seveda pričakuje, da se bo le-ta obnašala v skladu z njihovimi družinskimi pravili, vendar ta pravila zanjo niso tako stroga kot za prave družinske člane. Lokalni konteksti pa se med seboj razlikujejo, kar ilustrira naslednji etnografski odlomek iz Egipta:

Omejitev mojega gibanja so imele več motivov [...] bali so se za mojo varnost. Odgovorni bi bili, če bi se mi karkoli zgodilo, poleg tega jim ni bila pri srcu ideja, da bi se zapletli v probleme maščevanja. Pa še to: ko sem živela z njimi, so me vsi avtomatično identificirali kot članico njihove družine. [...] Vloga hčerke mi je bila pripisana in prevzela sem jo. Varovanje/restrikcija je bilo posledica tega odnosa, kot tudi moja udeležba v gospodinjstvu, moja identifikacija s sorodstveno skupino in proces, v katerem sem se učila o kulturi, neke vrste socializacija v vlogo. Čeprav nisem nikdar popolnoma izgubila statusa gostje v njihovem gospodinjstvu, sem ga v vlogi hčere postopoma preseгла (Abu-Lughod, 1986, 15).

O izkušnji "simbolične posvojitve" lahko beremo v popotnih zgodbah z vseh celin. O njej pišejo popotnice, ki so na določenem kraju raziskovale, delale ali pa iz kakšnih drugih razlogov tam ostale daljši čas. Postopek

vključevanja tujke v družino namreč zahteva več časa, kot ga ima na voljo potovalka, ki je samo v tranzitu.⁹

Strukturni položaj popotnice v začasni družini nima nujno oblike običajnih relacij med sorodniki. Angležinja, ki je osem mesecev delala kot prostovoljka v neki vasi v Gani, je "posvojila" poglavarjeva sestra, ki je s tem postala njena začasna mama, vloge začasnega očeta pa ni prevzel njen mož, temveč njen brat, ki se je rad pošalil, da morajo morebitni snubci zdaj njega vprašati za dovoljenje (Roberts, 1993, 176).

Varovalno in usmerjevalno vlogo lahko prevzamejo tudi začasni lokalni sodelavci, kot je bilo to v primeru potovalke, ki je v Kolumbiji eno leto poučevala angleški jezik. Vlogo bratov-zaščitnikov sta prevzela dva njena sodelavca in jo uvajala v "lokalni kodeks vedenja" (Mitchell, 1993, 120). Kadar je sama potovala po deželi, pa si je izmislila kolumbijskega soproga.

Začasni fiktivni status hčerke se je za popotnico v Kostariki spremenil v resnični sorodstveni odnos, ko se je zaročila z družinskim sinom (Solloway, 1995, 163). Od zaroke naprej je bilo njeno poprejšnje prijateljsko druženje z lokalnimi moškimi pod strogim nadzorom bodoče tašče, in ta je ob vsakem obisku sedela poleg svoje bodoče snahe. S transformacijo fiktivnega sorodstvenega razmerja v pravo se je zanjo nehala ohlapnost spoštovanja lokalno določenih pravil vedenja. Ohlapnost in fleksibilnost lahko veljata za simbolno posvojeno hčer, nikakor pa ne za resnično bodočo snaho.

Šestmesečno zbiranje podatkov za doktorat in bivanje pri družini na obrobju Dakarja v Senegalu popotnice iz ZDA ni prepričalo, da je zares članica družine, v kateri je gostovala, čeprav so po njenih lastnih besedah z njo ravnali kot "s članom družine" (Topouzis, 1993, 416). Njeno nelagodje v tujem kulturnem kontekstu ji je vzbujalo stalno negotovost o lastnem položaju znotraj družine, zato se je odločila ostati na distanci.

Povsem drugačna je bila izkušnja študentke antropologije, ki je leto in pol opravljala terensko delo v vasi na severu Bangladeša. Njena integracija v družino, v kateri so ji izrecno povedali, da je njihova hči in sestra je bila tako popolna, da ni le sprejela lokalnih pravil vedenja, spoštovanja sekluzije in zapovedi primerne oblačenja, ampak je bila prisiljena ponovno razmisliti o vseh svojih feminističnih stališčih, ki jih je prinesla s seboj v Bangladeš (Gardner, 1993, 37). Podobno izkušnjo je imela tudi Angležinja, ki je najprej pet mesecev potovala po Indiji in se kasneje tja vmila kot učiteljica angleškega jezika. Živela je z družino, katera jo je učila pravil lokalnega vedenja in jo sprejela za

9 V takih primerih je ponekod na voljo drugačen sistem varovanja, na primer v Pakistanu, kjer imajo nekateri turistični uradi zaposlene uradne spremljevalce. Ti žensko, ki potuje sama, spremljajo in jo tako varujejo. "Simbolična posvojitve" pa največkrat pomeni vključitev v družino. Vsaka gesta gostoljubnosti, denimo povabilo na čaj, seveda še ne pomeni simboličnega akta posvojitve, čeprav takšno interpretacijo zasledimo v nekaterih popotnih zapisih, kar kaže na to, da je tudi termin "posvojitve" popularen in uporabljan zelo na široko, tudi za stike, ki trajajo le skodelico čaja dolgo (cfr. Ayliffe, 1993; Schwartz, 1993). V tem smislu opisuje potovalka po Maliju zgodbe zaporednih "posvojitve", ko so jo "posvajale" samske ženske za dan ali dva (Hanson, 1993).

svojo tudi v tem smislu, da ji je vedno dodelila moško spremstvo ob večerih. Pri družini se je tudi naučila biti "manj neodvisna" in potem to "znanje" odnesla domov (Hunt, 1995, 321).

Kako vitalno pomembna je lahko varovalna funkcija lokalne družine, nam pove zgodba britanske potovalke indijskega porekla. Ta je po Indiji potovala s svojim belopoltnim spremljevalcem, ki pa je ni bil sposoben varovati pred nenehnim besednim nadlegovanjem in poniževanjem. Čeprav je prevzela pasivno vlogo in vedno pustila partnerju, da vodi pogovor, se njen položaj ni izboljšal. Šele ko ju je vzela pod okrilje lokalna družina, se je spremenil tudi njen status v očeh lokalnih prebivalcev (Patel, 1993, 225).¹⁰

Posebne primere vpetosti v lokalne družine predstavljajo tiste popotnice, ki se pogosto vračajo v iste družine in so podrobno seznanjene z lokalnimi pravili vedenja in s položajem, strukturo in funkcioniranjem družine, katere gostje so. Še posebej izstopajo lokalni konteksti, v katerih popotnice spoštujejo hišna pravila sekluzije in vsaj delno tudi pravila zakrivanja, čeprav sekluzije in zakrivanja družina in lokalna skupnost ne zahtevata (crf. Joris, 1996; Jamie, 1992). Stopnja spoštovanja zapovedi se dinamično oblikuje in prilagaja s pogostostjo obiskov, med katerimi družina in popotnica oblikujeta takšen odnos, ki omogoča dovolj veliko mobilnost ob hkratnem spoštovanju pravil gibanja po prostoru. Meje v prostoru so sicer začrtane, možnosti njihovega prečkanja pa so mnogo večje, kot se zdi na prvi pogled.

STRATEGIJE MOBILNOSTI

"Vaščanom se zdi", je potihlo rekel Abdul, "da ženska, ki potuje sama, lahko pomeni same težave. Taka ženska mora biti ali norica ali čarovnica." Nobenega opravka niso hoteli imeti z mano in z mojo smolo.

Marybeth Bond

Ženske, ki potujejo same, poskušajo izrabit možnosti, ki jim jih nudijo lokalna okolja, poleg tega pa poskušajo povečati svojo mobilnost in se hkrati varovati tudi z lastnimi strategijami. Strategije, ki jih bom podrobneje obravnavala, zadevajo rabe oblačenja, zakrivanja in preoblačenja v moške.

a) Rabe obleke

"Oblačilo, ki stisne testise, pripravi moškega do tega, da razmišlja drugače," je ugotovil Umberto Eco, ko si je po dolgem času spet kupil kavbojke. Te so ga napeljale k razmišljanju o pogojenosti vedenja in mišljenja z obleko. Najprej je ugotovil, da se je po dolgih letih nošnje širokih, udobnih oblačil navadil sedeti neprisljano in nezravnano, tako rekoč zavaljeno. Ni mu bilo več treba misliti na telo, kaj šele na obleko. Kavbojke so povzročile, da se je začel med sedenjem zavedati spodnjega dela telesa in svojega vedenja ob tem. Sámó dejstvo, da je bil tako pozoren na svoje vedenje, je usmerjalo tudi njegovo mišljenje. Dognal je, da je za kreativno razmišljanje treba nositi obleko, na katero ni treba misliti, obleko, kot je udobna meniška kuta, ki je pravo nasprotje vsakovrstnih "oklepov". Ženske, skozi zgodovino navajene na razne vrste oblačilnega utesnjevanja, so morale biti po njegovem mnenju še bolj nadarjene, če so hotele v takih oblačilih doseči pomembne intelektualne ali kakšne druge rezultate (Eco, 1990, 192). Če bi sledili logiki Ecovega sklepanja, da za ustvarjalno mišljenje rabimo široke obleke, bi morali nemara ugotoviti, da so najbolj kreativne ženske muslimanke, ki so jim široka oblačila tako ali tako predpisana.

V kontekstu pričujočega zapisa obleko razumem kot "zunanjo podobo" osebe, torej ne le kot njeno obleko v ožjem smislu, temveč tudi njeno okrasje in njene telesne modifikacije.¹¹ Med temi zadnjimi je za popotnice še najbolj določujoča frizura (kratki lasje). Obleka je zunanji izraz zgodovinsko in geografsko določene identitete in povezave posameznika z določeno skupnostjo. Obleka izraža posameznikovo pripadnost skupini, hkrati pa ga ločuje od drugih. Obleka podobno kot prostor "vključuje" in "izključuje". Je sredstvo vizualne komunikacije in je tisto, kar sporoča. Je tudi znamenje spolne identitete osebe, ki jo nosi. Takšna sporočilnost obleke naj bi bila že na prvi pogled nedvoumna tako za tistega, ki jo nosi, kakor za druge. Pri dojenčkih, ki so največkrat na videz spolno "nerazločljivi", si pomagamo z barvami, kopicami, lasnimi okrasi in podobnim, da okolici sporočimo spol potomca. In čeprav so zadrege pri določanju spola pri dojenčkih in majhnih otrocih simpatične, lahko po-

10 Edini primer negativne izkušnje družinske gostoljubnosti, ki sem ga zasledila v potopisnih pričevanjih, je bil primer potovalke v Indiji, ki je v Maharaštro prišla na prostovoljno delo v lokalno bolnišnico. Gostila jo je družina bogatega donatorja, v kateri so jo ženske silile jesti en obrok za drugim z "neizmernimi količinami hrane" (Armstrong, 1995, 314), same pa so le sedele in jo gledale. Po nekaj dneh je bila prisiljena zaprositi lokalnega zdravnika, da ji poišče kakšno drugo nastanitev, in je od družine dobesedno pobegnila.

11 Barnes in Eicher prištevata k obleki vse "dodatke" k telesu, vse telesne modifikacije, tudi brazgotine, tetoviranje itn., in celo barvo kože in njen vonj. Oseba je zanj "Gestalt, ki vključuje telo, vse modifikacije telesa in vse tridimenzionalne stvari na telesu" (Barnes, Eicher, 1993, 15).

stanejo pri prepoznavanju spola odraslih vir izjemnega nelagodja, še posebej, če je telesni videz osebe skupaj z njeno obleko tak, da ne znamo z gotovostjo določiti njenega spola. Navajeni smo namreč, da so spolne kategorije nedvoumne in da je obleka njihov vizualni sporočilni kod.

Mnoge oblačilne prakse v zgodovini (od povezo- vanja nog, korzetov – kovinskim delom korzeta se je v angleščini reklo *stays* – do visokih pet) so prispevale k temu, da je bila ženska mobilnost manjša. Zato se transformacija ženske mobilnosti izraža tudi v obleki. V ženski potovalni izkušnji strateška raba obleke povečuje mobilnost s svojo udobnostjo, pa tudi s tem, da zakriva ženske obline, saj s tem povečuje varnost in, posredno, mobilnost.

Večina potovalk si izbira široka oblačila iz več razlogov: zaradi udobnosti, lokalnih običajev, ki zahtevajo pokrita kolena, ramena itn., in zaradi večje varnosti. Z zakrivanjem ženskih delov telesa pa se potovalke lahko znajdejo v situacijah, ko domačini ne vedo, katerega spola so, saj je sporočilnost tako izbrane obleke (široke hlače, široke majice, srajce in predvsem kratki lasje) dvoumna, tako rekoč "androgina".¹² V Indiji, kjer imajo, kot je bilo že omenjeno, vlaki posebne vagone za ženske, se je ena od potovalk znašla v neprijetni situaciji, ko so tako ženske v vagonu kot stražar, ki jih je varoval, podvomili o njenem spolu, zato ga je morala "nedvoumno" razkriti:

Kratke lase, vrečaste hlače in belo indijsko moško srajco brez ovratnika sem izbrala zaradi udobja, lažjega potovanja in zato, da bi se izognila nadlegovanju. [...] ...napela sem vrečasto srajco pod rokama in pokazala ženskam obris svojih prsi. Odobravaljoče so se naglas zasmejale in potisnile starca in njegovo puško stran (Zepatos, 1996, 49).

V ženskih popotnih zgodbah najdemo številne podobne majhne incidente. Pogosti so zapleti ob vstopu na stranišče. Razkritje dojke je po pričevanju popotnic najbolj univerzalen način dokazovanja spola in domačinke marsikje dojke z veseljem otipajo in preverijo. Dvomi o spolu lahko povzročijo, da domačini potovalki prilepijo neprijetno oznako. Prostovoljka, ki je delala v Bangladešu, piše, da so zaradi njenih kratkih las in širokih moških oblačil včasih moški na cesti vpili za njo v bengalščini: "Evnuh!" (Morton, 1993, 34).

O drugačnem kontekstu zakrivanja oblik ženskega telesa razpravlja Judith Okely v svoji analizi angleških dekliških internatov. Šolske uniforme v angleških dek-

liških internatih so "elaborirale nevidnost telesa" (Okely, 1996, 144), vse ženske obline je skrivala tunika, strogo določeno pa je bilo tudi očem nevidno spodnje perilo. Dekleta so namreč morala nositi po dvoje spodnjih hlač, ki naj bi simbolno varovale deviškost. Poleg tega so uniformo sestavljali "moški" kosi obleke, kravata, črtasta srajca in "moški" čevlji na vezalke. Poleg uniforme so pomembno vlogo igrale tudi telesna konstitucija (mnogo ukvarjanja s športom) in govorica telesa, zadržana gestikulacija in "nespotakljiva" telesna drža. Uniforma, ki je bila po eni strani "brezspolna", po drugi pa je kazala na "napačni spol", je dekleta pripravljala na prevzem družbeno predpisane spolne vloge.¹³

Obleka pa ne sporoča in signalizira le spolne identitete, temveč tudi pripadnost skupini, socialni ali ekonomski položaj, politično prepričanje itn., in s tem tudi položaj v hierarhiji. Antropologinja Laura Bohannan je opisala svojo prvo večerjo "v divjini", v štiridesetih letih 20. stoletja nekje v Nigeriji. Angleški služabniki so ji pripravili svečano večerno obleko, in šele sredi večerje se je zavedela, da jo domorodci že ves čas na skrivaj opazujejo. Zaradi tega se je počutila precej trapasto. Obljubila si je, da se ne bo vedla kot imperialni Angleži in se ne bo svečano oblačila za večerjo. A je prišel zahvalni dan, in antropologinja je ugotovila, "da so imeli Angleži prav" in da se je treba za večerjo preobleči, ker potrebuješ "simbol, neki zunanji znak, da ti pomaga k vsakodnevemu zavedanju, kdo si" (po: Callaway, 1993, 232). Obleka za posebne priložnosti je torej "povedala", kdo je antropologinja v odnosu do domorodcev: z njo se je antropologinja ritualno definirala.

Podoba toge formalnosti v oblačenju ob prelomu 19. v 20. stoletje je bila za uslužbenca britanskega imperija "vizualni marker" (Callaway, 1993, 232), ki je razločeval raso, spol in socialni status. Mnogi kolonialni uradniki niso bili pripadniki višjih slojev, katerim je tradicionalno pripadala posest etikete oblačenja. Ti so z obsesivnim spoštovanjem kodeksa oblačenja izražali tudi aspiracijo k višjemu statusu. Takšno oblačenje je bilo vidno znamenje "superiornosti", ki jo sicer prenašajo šole, akademije in stare univerze. Tudi žene kolonialnih uradnikov so se zvečine strogo pokoravale predpisom oblačenja, medtem ko so potovalke, kot je bila Mary Kingsley, sicer upoštevale zapovedi damskega oblačenja, a so v konvencionalnih oblekah počele nekonvencionalne stvari. Prav obleka kot zunanji znak statusa in družbene ekskluzivnosti jim je omogočala večjo mobilnost (v socialnem smislu, saj so jih sicer dolge in ozke obleke

12 Androginitet je tu mišljena bolj kot oblačilna določnica, ki jo pozna zahodna trendovska moda oblačenja. Za raznoličnost antropoloških rab pojma androginitet glej: (Strathern, 1993; Bleie, 1993).

13 Okely pravi z Bourdieujem, da je telo spomin, ki ga je zavestno težko izbrisati, in da njena telesna govorica še vedno odseva internatska učna leta (Okely, 1996, 137).

gotovo ovirale¹⁴) in delno osvoboditev od restrikcij predpisanih spolnih vlog. S tem seveda mislim na tiste spolne vloge, ki jih je predpisovala britanska – in obsesivno kontrolirala kolonialna – družba. Domačini so viktorijanke namreč sprejemali bolj kot predstavnice "bele oblasti" in manj kot ženske; barva njihove kože je bila zanje pomembnejša določnica od spola (Birkett, 1991).

b) "Fiktivna nevidnost" – zakrivanje

Leta 1987 sem bila v Istanbulu priča demonstracijam študentk istanbulske univerze, ki so zahtevale pravico do zakrivanja. Njihove demonstracije so se mi zdele, miho rečeno, nerazumne in neznanosko bizarne. Tri leta pozneje sem na School of Oriental and African Studies poslušala predavanje neke turške antropologinje, ki nam je takratne dogodke predstavila v precej drugačni luči. Zakrivanje, je trdila, dejansko lahko pomeni ne le večjo varnost za žensko, temveč tudi njeno večjo mobilnost. Poleg tega je, v nasprotju s prevladujočim stereotipom o enakem videzu zakritih žensk, z zakrivalom mogoče izražati vse od osebnega okusa in socialnega statusa do političnega protesta, le oko mora vedeti, kaj gleda.

Podobno orientalistka Elizabeth Warnock Fernea opiše, kako se je v Iraku čez nekaj časa naučila med sabo razlikovati zakrite ženske, ki so se ji ob prihodu zdele vse enake (Warnock Fernea, 1969).

Gibanje za pravico do zakrivanja, ki so ga v Egiptu v sedemdesetih letih začele izobražene mlade ženske, je kompleksen proces, katerega osrednji temelj je afirmacija islamske identitete.¹⁵

Zakrivanje kot oblika "fiktivne nevidnosti" (Ardenner, 1993a, 13) lahko ženskam omogoči večjo svobodo. Lady Mary Wortley-Montagu je v zgodnjem osemnajstem stoletju za turške gospe z veseljem ugotavljala,¹⁶ da jim zakrivanje omogoča, da se srečujejo z ljubimci, ne da bi jih ljubosumni možje odkrili:

Zdaj, ko sem malo seznanjena z njihovimi običaji, si ne morem kaj, da ne bi občudovala zgledne diskretnosti ali pa skrajne neumnosti vseh piscev, ki so pisali o njih. Prav lahko je videti, da imajo več svobode, kot je imamo mi; nobena ženska, ne glede na status, ne sme na cesto brez dveh muslimov, enega, ki pokriva ves njen obraz razen oči, in drugega, ki pokriva celotno lasišče

in visi do polovice hrbta. Njihove postave so popolnoma skrite pod stvarjo, ki ji pravijo ferace, brez katere se ne prikaže nobene vrste ženska. [...] To nenehno maskiranje jim daje popolno svobodo, da sledijo svojim nagnjenjem brez nevarnosti, da bi jih odkrili [...] V celoti vzeto se mi zdijo turške ženske edini svobodni ljudje v imperiju (Wortley-Montagu, 1994, 71-72).

Podobno je zakrivanje kot izraz ženske družbene in seksualne svobode interpretirala Flora Tristan v prvi polovici devetnajstega stoletja, ko je opisovala oblačila *saya y manto* Peruank iz Lime. Čez oprijeta oblačila, ki so poudarjala postavo, so si Limčanke ognile široka, cunjasta in na videz zanemarjena zakrivala, ki so jih imenovali *disfrizada* (preobleka, maska). M.L. Pratt označi interpretacijo zakrivanja pri Lady Wortley-Montagu in Flori Tristan kot portret idealiziranega sveta ženske avtonomije, moči in užitka ter ga poimenuje "feminotopija" (Pratt, 1992, 164).

Kritični zapisi o zakrivanju in sekluziji so posebno pogosti v feminističnih tekstih iz sedemdesetih let 20. stoletja, medtem ko ju novejši etnografski teksti poskušajo interpretirati tudi v luči pozitivnih vidikov ženske ekonomske neodvisnosti ter pravic in celo privilegijev, ki jih sekluzija daje ženskam. Pri ljudstvu Hausa v Nigeriji se lahko zgodi, da žene na podlagi verskega prava tožijo svoje može, če jim ti ne zagotovijo ali omogočijo sekluzije (Pittin, 1996, 181). Organizacijo ženske ekonomske aktivnosti v okoliščinah sekluzije opisuje tudi popotnica po Pakistanu, ki se večkrat vrača v isto družino in ima zato boljši uvid v njeno dinamiko. Ženske iz te družine imajo prodajalno oblačil, tekstilnih izdelkov in dodatkov, tako da tudi popotnico lahko primerno oblečejo "spodaj" in "povrh", v vsakdanja pisana oblačila in v burko. Ženska mobilnost je sicer lokalno omejena, in ko se pogovarjajo o potovanjih, ji ženske povedo:

"Za potovanje v drugo deželo potrebujemo dovoljenje očeta ali moža."

"No, kam pa lahko greste?"

"V kraj, kjer se izobražujemo ali delamo. V burki. Glej ..." Iztegnila je roki. "Dlani se lahko vidijo. Stopala se lahko vidijo." Odstrla si je lase s čela. "Lasje se ne smejo videti." Šla je po burko, da mi jo pokaže.

"Kot premikajoč se šotor!"¹⁷ je z vrta zavpil oče.

14 Čeprav je Mary Kingsley prav rada poudarjala koristnost dolge in debele obleke, ko padeš v nepredvideno trnje ali luknjo.

15 O zgodovini in kompleksnosti prakse zakrivanja glej: (El Guindi, 2000; Lindisfarne-Tapper, 1997). O zakrivanju v kontekstu institucije začasne poroke v Iranu glej: (Weber, 2002). Ne gre tudi pozabiti, da praksa zakrivanja ni omejena na ženske. Etnografsko najbolj natančno opisano je gotovo zakrivanje Tuaregov.

16 Za pregled percepcij zakrivanja žensk in harema v potopisni literaturi devetnajstega in zgodnjega dvajsetega stoletja, glej: (Mabro, 1991).

17 V farsijskem oziroma sodobnem perzijskem jeziku beseda *čador*, ki označuje iransko zakrivalo, pomeni tudi šotor (Wright, 1993, 135).

"Mislite, da je dobro, da so vaše hčere videti kot šotori?"

"Mir imajo in nobenih skrbi."

Rašida je prikimala. "Zadovoljne smo," je rekla (Jamie, 1992, 22).

Tudi mlade ženske v Maleziji so antropologinji zagotavljale, da se s pomočjo zakrivala počutijo udobno in varne, ker moški ne strmijo v njihova telesa (Sandborg, 1993), vendar je ob tem treba omeniti, da matere teh mladih deklet niso zakrite, ker je obleka kot simbol "malajskosti", ki je sinonimna "muslimanskosti", začela dobivati ta pomen šele po kitajsko-malajski krizi leta 1969. Tako so zahteve po "muslimanskem" oblačenju doletele šele mlajšo generacijo žensk, medtem ko starejša nosi tradicionalno obleko kebaia, ki poudarja telesne oblike, kar je v nasprotju z islamskimi normami (Sandborg, 1993, 195).

Praksa zakrivanja, ki jo na Zahodu predvsem v medijih prikazujejo kot dokaz islamskega zatiranja žensk, se precej razlikuje med različnimi deželami, kot tudi znotraj njih, se pravi med ženskami iz različnih socialnih slojev, iz urbanih ali vaških središč. O tem, zakaj praksa zakrivanja fascinira ne le medije, ampak tudi zahodne feministike, ima maroška pisateljica Leila Abouzeid malce hudomušno mnenje, ki ga je posredovala raziskovalki iz ZDA: "Islam daje ženski več pravic kot krščanstvo ali judaizem. Morda zato v vaši družbi kar naprej in naprej razpravljate o zakrivalih [...] To je dober način, kako zakriti slabosti v vaših lastnih prepričanjih – zakrijete jih tako rekoč prav natančno" (Warnock-Fernea, 1998, 78).

"Ženske vedno najdejo način, kako obiti sistem," pravi Hala Shakkallah, ustanoviteljica Novega ženskega raziskovalnega centra v Kairu. In meni, da je tudi praksa ponovnega zakrivanja žensk le najnovejši in najučinkovitejši način, kako obiti sistem (Warnock-Fernea, 1998, 256). Njena izjava je le ena od mnogih ki nasprotujejo popularnim zahodnim stereotipom. Najpogostejši in najdominantnejši portret islamskih žensk v "zahodnih" medijih je nekakšen trikratni Z: zaprte, zastrte, zatirane. Zakrivalo in harem¹⁸ sta še vedno predmet mešanice fascinacije in odpora, ki je tako nazorno predstavljena v številnih potopisih iz devetnajstega stoletja. Razširjeni stereotipi o islamu si pogosto izbirajo žensko zakrivalo za vnebovpijoči simbol zatiranja in zaostalosti. Sadobna medijska podoba se s starimi zapisi mnogokrat (nepresenetljivo) pokriva. Kontroverze politične narave nastopajo v vlogi poročil o "zatiranju" in "demokraciji". Na tak način je bila med drugim v devetdesetih predstavljena debata ob izključitvi dveh osnovnošolk v Franciji, ker sta v razred prihajali zakriti.

c) Preoblačenje v moške

Stala je pred ogledalom in se dolgo gledala. Kako prepričljiva je bila kot moški! Naučila se je držati roke rahlo stran od ramen, da bi objela več prostora. Njena stopinja se je podaljšala v korak, in kadar je stala, so bile njene noge postavljene bolj narazen kot kadarkoli, ko je bila oblečena kot ženska. Segla je z roko navzgor, da bi snela turban, postala in se še zadnjič pogledala kot moški. In začutila je zbudljaj hrepenenja. Ta preobleka ji je dobro služila. Moškost ji je dobro služila.

Pripovedka iz Pandžaba

Junakinje v pripovedkah iz vsega sveta, ki jih je zbrala in priredila Shahruckh Husain, se preoblačijo v moške, da bi rešile svojo deželo, kralja, sorodnika ali lastno življenje, zaradi ljubezni, maščevanja, moči ali čisto preprosto zaradi zabave. Moška oblačila kot simbol moči so zunanji znak spremembe vrednot in percepcij junakinj. Ker imajo junakinje "izkušnjo" obeh spolov, se jim odprejo perspektive, ki jih prej niso imele. Zgradbe pripovedi so si večinoma podobne; junakinja, od čevljarjeve žene do princese, najprej odgovori na klic v sili, na neko stisko, nato se hitro in učinkovito preobleče (če hoče uspeti, ne sme nihče podvomiti o njenem spolu), in ko je misija uspešno končana, razkrije svoj spol in prevzame staro vlogo, le da je ta zavoljo izkušnje "dveh spolov" seveda spremenjena. Za uspešno izpeljano nalogo (za katero je nagrajena s statusom, ki ji omogoča večjo izbiro) se je morala junakinja poleg uspešne preobleke naučiti tudi ustrezne govornice telesa, zajeti prostor na široko, z razprtimi gestami, ki so značilne za moške, v nasprotju z "iztiskanjem" prostora s prekrizanimi rokami in nogami, značilnimi za ženske. Morda najpomembnejši pa je notranji premik v junakinja, ki ji zares omogoča "novo dinamiko v stari situaciji" (Husain, 1995, xvii).

Preoblačenje ženske v moškega je v pripovedkah funkcionalne inčasne narave. Ko je cilj dosežen, je spol razkrit; privzeta identiteta je torej jasno časovno omejena.

Zgodbe preoblačenja, kjer je identiteta prevzeta za daljše obdobje, v fikciji in v filmu niso redkost. Po drugi strani pa ima žensko preoblačenje v moškega v Evropi dolgo tradicijo. Nizozemska zgodovinarja Rudolf M. Dekker in Lotte van de Pol sta analizirala stodevetnajst primerov ženskega preoblačenja v zgodnji moderni Evropi in ugotovila, da je bilo preoblačenje realna ali celo življensko nujna opcija za tiste ženske, ki so se znašle v težkih življenjskih razmerah. Preoblačenje je bilo vseevropski pojav. Najbolj razširjeno je bilo v Angliji, na

18 Harem (iz *haram* – prepovedan) preprosto pomeni ločeni del hiše, v katerega tuji moški nimajo vstopa. Konotacije, ki jih ima beseda na "Zahodu", so seveda precej drugačne, a to ni predmet moje razprave.

Nizozemskem in v Nemičiji. Obstajala je prava "zakoreninjena podtalna tradicija preoblačenja žensk nižjih slojev" (Creighton, 1996, 233). Najpogosteje so se v moške preoblečile mlade ženske, samske, skromnega porekla in navadno nezakonske. V vojsko so se, na primer, v glavnem javljale ženske, ki so bile vajene trdega fizičnega dela.

Znamenit je primer mornark in piratk, ki ga je leta 1724 opisal kapitan Charles Johnson, potrjujejo pa ga tudi drugi zgodovinski viri. Johnsonova knjiga *Splošna zgodovina piratstva*, ki je našla svoje mesto tudi v knjižnici slavne viktorijanske popotnice Mary Kingsley, pripoveduje med drugim o sojenju piratom na Jamajki v letih 1720-1721, ko so obsodili na smrt osemnajst piratov. Ko so jih sodniki vprašali po olajševalnih okoliščinah, ki bi lahko vplivale na kazen, sta dva pirata izjavila, da sta noseča. Sodniki so bili seveda šokirani, a so po pregledu ugotovili, da gre res za noseči ženski. Težko je verjeti, da je bila preobleka na tako majhnem prostoru, kot je ladja, zares prepričljiva v vseh okoliščinah, vendar drži, da je piratkama preobleka v dobi "etosa ženske krhkosti" (Dugow, 1996, 35) omogočala mobilnost in dejavnost, ki ženskam na splošno ni bila omogočena.¹⁹

V osemnajstem stoletju je nasproti idealni podobi krhke, delikatne, pasivne, mehke, drobne, občutljive, prefinjene, skromne in v dejanjih zadržane ženske (Dugow, 1996, 35) stala podoba junakinje iz balad o pogumnih mornarkah, model lepote in poguma. Preoblečena junakinja je bila idealna oseba, ki jo iz rok ljubljenih iztrgajo zvonovi vojne ali okrutni oče. Preobleče se in gre na morje ali v vojno. Balade, ki so bile od sedemnajstega stoletja do viktorijanske dobe izjemno popularne predvsem med nižjimi sloji, slavijo junakinje kot zglede "prave ženskosti", polne vrlin in neustrašne, podobno kot v že omenjenih pripovedkah. Junakinje so predstavljale romantični in herojski ideal, preden je etos ženske krhkosti prevladal.

Resnične zgodbe žensk iz tega obdobja, ki so smele s posebno pisno odločbo nositi moška oblačila (povečini so bile to ženske, ki so preoblečene služile vojsko, a je bil njihov spol tako ali drugače razkrit), seveda niso bile tako romantične kot v baladah. Ker se niso ujemale s splošnimi družbenimi predstavami o ženskah, so jih uvrščali v posebno kategorijo, imele so status, podoben "cirkuškim kuriozitetam" (Dugow, 1996, 48). Njihova podoba je zbujala nelagodje, po drugi strani pa njihove življenjske zgodbe za ženske višjih slojev, ki so se zanimale zanje, niso bile dovolj romaneskne in romantične.

Življenjski zgodbi popotnice in eonistke Isabelle Eberhardt gotovo ne manjka "romanesknosti", če sklepamo po številu pisateljev, katerih dela je navdihovala.²⁰ Rodila se je v Ženevi leta 1877 materi potomki ruske aristokracije in očetu, čigar identiteta ostaja predmet kontroverz in tudi romantičnih ugibanj, saj so njeni življenjski zgodbi dodani številni elementi legende. Isabelle je odraščala v razburljivem in dinamičnem družinskem okolju, kjer so ruski anarhisti stalno spreminjali imena in obleko. Vzgajali so jo v precej fantovski maniri in jo tudi oblačili kot fanta, vrh tega pa je tudi njeno telo ostalo "fantovsko". Ničče je ni sili, naj se vede dami primerno, niti naj nosi ženske obleke tistega časa, ki bi ovirale njeno gibanje. S pisanjem se je začela ukvarjati že v zgodnjih najstniških letih, bila pa je tudi zelo nadarjena lingvistka in je pri devetnajstih med drugim tekoče pisala in govorila arabsko. Svoje prve zgodbe je objavila pod psevdonimom Nicolas Podolinsky, kar ni bilo za tisti čas nič neobičajnega. Eden od urednikov, s katerim si je dopisovala, ji je v enem od pisem svetoval:

Draga gospodična in confrère, ob vašem pismu zlahka pozabim, ali ste dekle ali fant. Če ne bi bilo vaše ženskevne pisave, bi lažje verjel v slednje. Kakorkoli že, to dokazuje, da posedujete nenavadno virilnost, čeprav ublaženo z vašimi čustvi in aspiracijami. Nikoli ne postanite popolnoma maskulinizirani, kajti superiorna ženska je superiorna moškim kolegom (Kobak, 1988, 43).

Nekega drugega urednika pa je njena identiteta tako zmedla, da ji je pisma naslavljal na štiri različne načine v ženskem in moškem spolu. Leta 1896 si je začela dopisovati z znanim arabskim učenjakom, egiptovskim pisateljem Aboujem Naddaro, ki je takrat živel v Parizu. Pisala mu je v arabščini in se predstavila kot mlad slovenski pisatelj, ki se je islamiziral in privzel ime Mahmoud Saadi. Želi si potovati v Alžirijo, da bi izpopolnil svojo arabščino. Naddara je bil tako navdušen nad njenimi pismi, da se je Isabelle odločila, da mu razkrije svoj spol. V odgovoru ji je izrazil obžalovanje, da je prestar, da bi lahko pred noge položil srce tej mladi genialni dami, "bлагословljeni z velikimi krepostmi in superiornimi kvaletetami" (Kobak, 1988, 46). Naddara jo je pisno predstavil še nekaterim drugim arabskim učenjakom, ki so jo poznali le kot Mahmouda Saadija. S tem imenom je potovala po Tuniziji (kjer se je sicer izdajala za mladega Turka) in po Alžiriji, kamor se je tudi preselila skupaj z materjo, ko ji je bilo dvajset

19 Mornarski ali vojaški poklic seveda še zdaleč nista bila edina ženskam nedostopna poklica. Tiste, ki so želele, na primer, postati zdravnice ali pravnice, so prav tako morale prevzeti moško identiteto. Ena izmed njih je bila James (Miranda) Berry, ki je delala kot zdravnik v britanskih kolonijah. Poklic, ki je bil neporočenim angleškim ženskam dostopen, pa je bil poklic misijonarke. Te so imele, v primerjavi z ženskami doma, "boljše možnosti za neodvisno delovanje in večjo svobodo" (Baskar, 1997, 274).

20 Med njimi je bil tudi Paul Bowles s knjigo *Iskalci pozabe*.

let. Isabelle je bila navdušena nad islamom in je trdila, da se je že rodila muslimanka. Tudi njena mati se je pod njenim vplivom spreobrnila v islam. Mati je kmalu po nastanitvi v Alžiru umrla in Isabelle se je iz depresije izvlekla s potovanji. Moška obleka ji je dajala določeno svobodo in ji omogočala dostop do prostorov, ki bi ji bili sicer nedostopni, poleg tega pa je uživala v občutku, da se lahko sama odloča, komu naj razkrije svoj spol in komu ne. Zelo verjetno je, da je bila njena preobleka mnogo bolj prepričljiva za njo samo kakor za druge. Površni znanci ali tisti, ki jih je srečala mimogrede, so nemara res brez vprašanj sprejemali njeno moško podobo, tisti pa, s katerimi je bila dlje v stiku, so dobro vedeli, da je ženska in Evropejka, a so taktno sprejemali njeno izbiro in s tem izražali toleranco in spoštovanje. V dobrih odnosih je bila z mnogimi šejki. Lokalne skupnosti od tujk niso pričakovale ne zahtevale, da se zakrivajo ali preoblačijo, kar je jasno razvidno iz izkušenj viktorijanskih popotnic. Toda Isabelle je v popotnih zapiskih rada poudarjala uspešnost svoje preobleke, kljub temu, da preobleka ni bila pogoj njene mobilnosti:

Mladi mož ni nikdar posumil, da sem ženska, klical me je "moj brat Mahmoud" in dva meseca sva si delila njegovo nomadsko življenje in delo (Eberhardt, 1988, 51).

Tudi za francoske kolonialne uradnike seveda ni bilo dvoma o njenem spolu, saj je bil zapisan v njenem potnem listu. Prav tako ni ženske identitete skrivala pred tistimi, ki si jih je izbrala za ljubimce, in ti so bili povsili Arabci, kar je francoske oblasti – poleg njene odkrite naklonjenosti islamu in proarabske države nasploh – še dodatno dražilo. Policijske postaje po Alžiriji so imele njen dosje popisane s kopico neprijetnih opazk. Na svojih potovanjih – na katerih je bila, kot je sama rada rekla, musliman med muslimani – je bila pogosto ogorčena nad ravnanjem Francozov z domačini (Eberhardt, 1988), in verjetno je to eden od razlogov, da so domačini z njo ravnali s tolikšno mero tolerance.

Spreminjanje spolne identitete oziroma podvojitve identitete, kot sta zapisala uvodničarja v njena zbrana potopisna dela,²¹ je bilo zanjo normalno stanje, ki ga je bila navajena že iz otroških let. Tudi ko se je leta 1901 poročila, je v pismu možu zapisala:

Seveda sem tvoja žena pred Bogom in Islamom. Vendar nisem samo navadna Fatima. Sem tudi tvoj brat Mahmoud, božji služabnik... (Kobak, 1988, 183).

Njena potovanja, preoblačenje in menjave identitet so del ene najbolj razvpih popotnih zgodb. Pripisujejo ji ekscentričnost, divjost in "mračne skrivnosti" (Russel, 1988, 127). Prav tako je postala predmet etničnih stereotipov: "akademsko zanimanje Angležinj za Arabsko puščavo je bilo v popolnem nasprotju s privlačnostjo, ki jo je za nedisciplinirano Slovanke imela puščava" (Russel, 1988, 127). Tako njena biografija (Kobak, 1988) kakor urednica antologije popotnic (Morris, 1994) ne omenjata zanimanja za islam ali spoštovanja lokalnih prebivalcev, poudarjata le njene "razburkane notranje krajine". Kot bi jima želela ustreči, je Eberhardtova tudi umrla dramatično, stara sedemindvajset let, v poplavi sredi puščave. Po smrti so v Evropi pisali o njej kot o "puščavskem androginu", za vsa njena neobjavljena dela je zavladalo veliko zanimanje. Tudi danes se še vedno pojavljajo zapisi o njej, tako v Evropi kot v Alžiriji. V Evropi še vedno ponatiskujejo njene knjige ali zbrana dela. V Alžiru obstaja tudi ulica z njenim imenom in ugledni časniki so v osemdesetih letih pogosto pisali o njej z veliko naklonjenostjo. V Alžiriji ni označena za ekscentrično čudakinjo kot na Zahodu, temveč za prijateljico Alžirije, ki je nasprotovala francoski kolonialni prevladi.²²

Morda bi lahko rekli kot junakinja v pripovedki, da ji je preobleka v življenju sicer dobro služila,²³ gotovo pa ni bila najpomembnejši element njenega življenja.

Sodobnih popotnih zgodb preoblačenja ni veliko. Dve najbolj znani sta poudarjeno utilitarni. Sarah Hobson, ki se je v Iran odpravila v sedemdesetih letih minulega stoletja, se je za preobleko odločila zaradi večje varnosti, predvsem pa zato, da bi lahko obiskala ženskam prepovedan tempelj Kom.²⁴

Čeprav ni bila prepričana, da bo preobleka delovala, se je odločila, da si povije dojke z elastičnim trakom, postriže lase, potemni obrvi, si z notranjimi žepi poveča obseg trebuha, kupi dve številki prevelike čevlje ter si nadene ime John. Sestra pa ji je svetovala, naj drži rame čim bolj naprej, da bo videti bolj konkavna. Najprej je preizkusila preobleko na ulicah Londona, kjer ji nihče ni posvečal pozornosti; zato se je opogurnjena v javnem stranišču napotila proti vratom z napisom 'Moški', a je snažilka takoj zavpila:

21 Pri Isabelle ni šlo za "substitucijo identitete, temveč za podvojitve sprejete in izražene identitete" (Eberhardt, 1988, 13).

22 Za to informacijo se prijazno zahvaljujem Gianni Djaba.

23 Imeniten zgled kompleksne zgodbe o spolni identiteti in preoblačenju je tudi sodobni roman Tahar Ben Jallouna *Otrok peska*, v katerem zadnje rojeno deklico v družini brez moških potomcev starši ob rojstvu razglasijo za fantka, jo tako tudi oblačijo in vzgajajo.

24 Odlomki iz njenega potopisa so uvrščeni v dve antologiji in sicer (Robinson, 1995; Morris, 1994), v katerih je potopis označen skoraj za kulturnega, kot dokaz ženskega poguma in iznajdljivosti.

"Ej, n' morš ke, zakva hoč's ke?"

"Oprostite, sem mislila, da sem moški,"

"S' mis'nila da s' moški? Pa kva še. Pol s'im pa jest vila" (Robinson, 1995, 165).

Ta pripetljaj ji je odvezel precej vere v prepričljivost preobleke, zato po prihodu v Iran ni bila pripravljena na to, da bi njena preobleka v resnici lahko delovala kot prepričljivo vizualno sporočilo. Tako jo je temeljito presenetil mlad fant, ki jo je ogovoril na ulici, misleč, da je ona tudi fant in jo povabil k sebi domov. V večini primerov so bili moški sicer skeptični do nje in le redki so "verjeli" njeni preobleki ali njenim zgodbam o ženi in otroku. Poleg tega se je njen spol razkril pri vsakem pregledu potnega lista. Začasno prevzeta spolna identiteta, ki je ni bila vajena, ji je povzročala težave tudi v odnosu do žensk.

V Kom ji je preoblečeni uspelo priti in se pogovarjati z učiteljem in študenti o iskanju vere. Ob ponovnem obisku se je po dolgem pogovoru in sedenju zavnala, pozabila na to, zakaj se drži sključeno, in učitelj je pomenljivo pogledal njen zgornji del telesa. Preden se je poslovila, ji je rekel, naj prijateljem doma ne pove, da jih je prevarala, in jo naravnost vprašal, ali je dekle. Odgovorila mu je pritrdilno, in povedal ji je, da so o njej že prej dvornili, predvsem zato, ker se je smejala potihom in ne naglas kot moški, ker je ob začudenju razpirala oči ali jih povešala in po žensko gestikulirala z rokami. Sama v knjigi trdi, da še nobena ženska ni stopila v svetišče, vendar ravnanje učitelja Hasan-Alija kaže na to, da ni nujno tako. Po "razkritju" ga namreč vpraša, če mora zdaj oditi, on pa ji odgovori: "Ne, ne, prosim, ostani. Iskanje resnice je pomembnejše, kot sem že omenil, in ni na meni, da kogarkoli zavrnem" (Robinson, 1995, 169).

Iz zapisane zgodbe lahko razberemo, da je popotnica zlorabila tako gostoljubje kot zaupanje učitelja, ki jo je prosil, naj o prevari ne govori. Medtem ko je Isabelle Eberhardt gojila spoštovanje do lokalne kulture, je sodobni popotnici preoblačenje le instrumentalna rešitev za lokalno prepoved in sredstvo za lastno promocijo v obliki knjige, zato je povečevanje njenih "dosežkov" v sodobnih popotnih antologijah še toliko bolj pomenljivo.

Drugi zgled instrumentalnega preoblačenja v sodobnem ženskem potopisju je nemška arheologinja Christa Paula, ki se je leta 1989 odpravila na potovanje, o katerem je vedno sanjal njen profesor, do starih budističnih arheoloških ostankov v zaprtem in za gibanje prepovedanem delu Kitajske. Za preobleko se je odločila zaradi varnosti in zato, da bi bila manj opazna. Nosila je kapo, ki je pokrivala njene svetle lase, široke hlače in široka gornja oblačila, in njena podoba (visoka je 174 cm) je zelo prepričljivo delovala predvsem na lokalne ženske.

Paulino potovanje je bilo lovljenje ravnotežja med

uradnimi dovoljenji za arheološka najdišča in organizacijo ilegalnega prevoza do Mirana. S pomočjo domačina, ki je postal njen vodnik in ljubimec, ji je po treh mesecih uspelo priti do Mirana, kjer je odkrila ostanke štirih še ne vrisanih zgradb. Svoj cilj je dosegla tudi s pomočjo preobleke, uporabljala pa jo je izrazito instrumentalno, le v določenem času in na določenih krajih.

Preobleka je obema omenjenima popotnicama služila, kot sredstvo za doseg točno določenega cilja, dostopa do prepovedanega prostora. V prvem primeru je bilo to svetišče, definirano kot moški prostor, v drugem primeru pa prepoved ni temeljila na spolu, temveč na etničnosti, saj je bil prostor prepovedan za tujce obeh spolov.

Poleg opisanih strategij ženske popotne mobilnosti, povezanih z rabami obleke, je v sodobni popotni literaturi moč najti mnoge primere individualnih strategij. Te so običajno izrazito situacijske, začasne, uporabljene za lažje prečkanje mejnih prehodov, za izhod iz zaganne situacije, za nevtraliziranje nadlegovanja ali pridobitev ugleda in spoštovanja. Nekateri sodobni popotnice uporabljajo vlogo delikatne, nemočne ženske tako, da jo zasakajo sebi v prid, druge si izberejo uprizarjanje lokalno spoštovanega poklica ali dejavnosti, spet tretje si izmislijo docela izvirne situacijske strategije, kot je na primer fiktivna nosečnost.

Uporaba "etosa ženske delikatnosti", poudarjanje krhkosti, ranljivosti, nemoči in naivnosti kot strategije ženske mobilnosti je v potopisnih pričevanjih precej razširjena. Socialne prakse, ki so v preteklosti omejevale žensko mobilnost tudi s predpisovanjem ideala delikatnosti in krhkosti, je torej, podobno kot zakrivanje, mogoče s pridom uporabiti za večjo mobilnost. Če gre pri zakrivanju za "fiktivno nevidnost", gre tu za "fiktivno nemoč".

Individualne strategije popotnic so način reševanja hipnih ali daljših zagat v določenih lokalnih kontekstih. Način izbire določene strategije je lahko pogojen z izkušnjami od doma ali pa z uspešnim kulturnim branjem lokalno sprejemljivih vzorcev vedenja in predstavljanja. (Pre)poznovanje lokalnega konteksta je lahko rezultat daljšega bivanja v določenem okolju, lahko pa je tudi plod naključja.

Nekega deževnega popoldneva sem v prodajalni rabljenih knjig v mestecu San Cristobal de las Casas v Chiapasu naletela na pet let star potopis po Mehiki, delo neke potovalke iz ZDA. Podnaslov knjige *Spomini ženske, ki je potovala sama* me je pritegnil, zato sem jo kupila. Toda v knjigi nisem prepoznala ne mesteca San Cristobal de las Casas, čeprav se v petih letih ni tako zelo spremenilo, ne okoliških vasi. Njen opis prostora je bila pogojen z njeno izkušnjo, katere referenčni okvir je bil New York, mesto, iz katerega je prišla. Poleg tega je okoliške vasi obiskovala na konju, ki ji je omogočil drugačen dostop do njih. Kasneje sem odkrila, da se

njeno ime pojavlja v antologijah tako v vlogi pisateljice kot v vlogi urednice. V uredniškem predgovoru k antologiji je med drugim zapisala, da je ob prebiranju moških potopisov iz osemdesetih let odkrila, da njihove izkušnje "ne ustrezajo njeni" oziroma je "ne potrjujejo" (Morris, 1994, xvii). Opisujejo namreč le zunanji svet, medtem ko ženske opisujejo tudi "notranje krajine". Ob tem sem se ponovno spomnila potopisa po Mehiki in tega, da njena izkušnja moje ni potrjevala ne v "zunanjem" in ne v "notranjem" pogledu.

Individualne strategije so torej pomembno odvisne tudi od tega, od kod potovalka prihaja. Poleg tega so pomembne idiosinkratične poteze, ki jih ni mogoče reducirati na socialni ali kulturni kontekst.

Nasprotno pa so sodobni vodniki in antologije zastavljeni, kot da je ženska potovalna izkušnja generična, čeprav jim za merilo, skoraj izključno, služijo anglosaške potovalke srednjega razreda.

TEMPORARY AND FLEXIBLE IDENTITIES OF WOMEN TRAVELERS

Irena WEBER

ISH – Institutum Studiorum Humanitatis, SI-1000 Ljubljana, Breg 12

SUMMARY

The study of contemporary women travellers focuses on particular local context that determine the status and position of women who travel alone and represent the aberration from culturally defined gender roles. The incorporation of a foreigner is usually marked by ritual behavior in order to "neutralise" the possible danger or pollution. The local communities cope with foreign women travellers by conferring a temporary social status on them, by shaping their temporary identities and thus stating "their proper place". That enables the local community to control yet protect them at the same time. Temporary status and identity include the status of "honorary man" and symbolic adoption – an identity of a sister or a daughter – through establishing the fictive kinship relations. Women travellers for their part use several strategies to allow for spatial mobility among them the particular uses of dress, veiling, cross-dressing and individual strategies and situation role playing.

The study combines participant observation methods with text analysis, drawing on different anthropological approaches.

Key words: women travellers, gender identity, strategies of mobility, local context, temporary social status

LITERATURA

- Abu-Lughod, I. (1986):** Veiled Sentiments. Honor and poetry in Bedouin society. Berkeley, University of California Press.
- Ardener, S. (1993a):** Women and Space. Ground Rules and Social Maps. Oxford, Berg.
- Ardener, S. (1993b):** Defining Females. The nature of Women in Society. Oxford, Berg.
- Armstrong, R. (1995):** A Troubled Guest. V: Davies, M., Jansz, N.: More Women Travel. London, The Rough Guides.
- Ayliffe, R. (1993):** In at the Deep End. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Barnes, R., Eicher, J. B. (1992):** Dress and gender. Making and Meaning. Oxford, Berg.
- Baskar, B. (1997):** Krščanski misijoni – ne zgolj moško

veselje. Časopis za kritiko znanosti, XXV, 182. Ljubljana, 274-276.

Ben Jelloun, T. (1995): Otrok peska. Ljubljana, Mladinska knjiga.

Birkett, D. (1991): Spinsters abroad. Victorian Lady Explorers. London, Victor Gollancz.

Bleie, T. (1993): Aspects of Androgyny. V: Broch-Due, V., Rudie, I. & T. Bleie: Carved Flesh Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices. Oxford, Berg.

Callaway, H. (1992): Dressing for Dinner in the Bush: Rituals of Self-Definition and British Imperial Authority. V: Barnes, R., Eicher, J. B.: Dress and gender. Making and Meaning. Oxford, Berg.

Callaway, H. (1993): Spatial Domains and Women's Mobility in Yorubaland, Nigeria. V: Ardener, S.: Women and Space. Ground Rules and Social Maps. Oxford, Berg.

- Chatty, D. (1997):** The burqa face cover: An aspect of dress in Southeastern Arabia. V: Lindisfarne-Tapper, N., Ingham, B.: Languages of Dress in the Middle East. London, Curzon.
- Creighton, M. S., Norling, L. (1996):** Iron Men, Wooden Women. Gender and Seafaring in the Atlantic World, 1700-1920. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Crick, M. (1992):** Ali and me. An essay in street corner anthropology. V: Okely, J., Callaway, H.: Anthropology and Autobiography. London, Routledge.
- Crick, M. (1995):** The Anthropologist as Tourist: Identity in Question. V: Lanfant, M-F., Allcock, J.B., Bruner, E.M. (ed.): 1995. International tourism. Identity and change. London, Sage.
- Davies, M., Jansz, N. (1995):** More Women Travel. London, The Rough Guides.
- Dugaw, D. (1996):** Female Sailors Bold. Transvestite Heroines and the Markers of Gender and Class. V: Creighton, M. S., Norling, L.: Iron Men, Wooden Women. Gender and Seafaring in the Atlantic World, 1700-1920. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Eberhardt, J. (1988):** Ecrits sur le sable. (récits, notes et journaliers). Pariz, Grasset.
- Eco, U. (1990):** Travels in hyperreality. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich.
- Eicher, J. B., Roach-Higgins, M. E. (1992):** Definition and Classification of Dress: Implication for Analysis of Gender Roles. V: Barnes, R., Eicher, J. B.: Dress and gender. Making and Meaning. Oxford, Berg.
- El Guindi, F. (2000):** Veil. Modesty, privacy and resistance. Oxford, Berg.
- Gardner, K. (1993):** Learning Village Life. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Grémaux, R. (1994):** Woman Becomes Man in the Balkans. V: Herdt, G.: Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York, Zone Books.
- Grimbly, C. (1993):** Striking out alone. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Hagger, J. (1993):** Camel Trek to Tassili. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Hanson, J. (1993):** A Walk along the Niger River. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Hunt, F. (1995):** Back to Bengal. V: Davies, M., Jansz, N.: More Women Travel. London, The Rough Guides.
- Husain, J. (1996):** Handsome Heroines. Women as Men in Folklore. New York, Anchor.
- Jamie, K. (1992):** The Golden Peak. Travels in Northern Pakistan. London, Virago.
- Johnson, C. (1993):** Days on the Road. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Joris, L. (1996):** The gates of Damascus. London, Lonely Planet Journeys.
- Južnič, S. (1993):** Identiteta. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Kobak, A. (1988):** Isabelle. The life of Isabelle Eberhardt. London, Chatto & Windus.
- Kulyk Keefer, J. (1994):** Spain: ghosts. V: Govier, K.: Without a Guide. Contemporary Women's Travel Adventures. Saint Paul, Hungry Mind Press.
- Leed, E. J. (1991):** The Mind of the Traveler. From Gilgamesh to Global Tourism. New York, BasicBooks.
- Lindisfarne-Tapper, N., Ingham, B. (1997):** Languages of Dress in the Middle East. London, Curzon.
- Mabro, J. (1996):** Veiled half-truths. Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women. New York, I.B. Tauris.
- Moore, H. L. (1994):** A passion for difference. Cambridge, Polity Press.
- Morris, M. (1988):** Nothing to declare. Memoirs of a woman travelling alone. New York, Penguin Books.
- Morris, M., O'Connor, L. (1994):** The Virago Book of Women Travellers. London, Virago Press.
- Morton, C. (1993):** Working in Development. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Norton, J. (1997):** Faith and fashion in Turkey. V: Lindisfarne-Tapper, N., Ingham, B.: Languages of Dress in the Middle East. London, Curzon.
- Nzenza-Shand, S. (1997):** Songs to an African sunset. A Zimbabwean Story. London, Lonely Planet Publications.
- Okely, J. (1993):** Privileged Schooled and Finished: Boarding Education for Girls. V: Ardener, S.: Defining Females. The nature of Women in Society. Oxford, Berg.
- Patel, S. (1993):** Between Two Cultures. V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.
- Paula, C. (1995):** The Road to Miran. Travels in the Forbidden Zone of Xinjiang. London, Flamingo.
- Pellow, D. (1996):** Setting boundaries. The anthropology of Spatial and Social Organisation. Westport, London, Bergin & Garvin.
- Pittin, R. (1996):** Negotiating Boundaries: A Perspective from Nigeria. V: Pellow, D.: Setting boundaries. The anthropology of Spatial and Social Organisation. Westport, London, Bergin & Garvin.
- Pratt, M. L. (1992):** Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation. London, Routledge.
- Ramet, S. P. (1996):** Gender Reversals & Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives. London, Routledge.
- Rediker, M. (1996):** Liberty beneath the Jolly Roger. The Lives of Anne Bonny and Mary Read, Pirates. V: Creighton, M. S., Norling, L.: Iron Men, Wooden Women. Gender and Seafaring in the Atlantic World, 1700-1920. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Roberts, N. (1993):** A "Foreign Expert". V: Davies, M., Jansz, N.: Women Travel. London, The Rough Guides.

- Robinson, J. (1995):** *Unsuitable for Ladies. An anthology of women travellers.* Oxford, Oxford University Press.
- Rodgers, S. (1993):** *Women's Space in a Men's House: The British House of Commons.* V: Ardener, S.: *Women and Space. Ground Rules and Social Maps.* Oxford, Berg.
- Russel, M. (1988):** *The blessing of a good thick skirt. Women Travellers and Their World.* London, Collins.
- Sandborg, K. (1993):** *Malay Dress Symbolism.* V: Broch-Due, V., Rudie, I. & T. Bleie: *Carved Flesh Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices.* Oxford, Berg.
- Schwartz, J. (1993):** *Keeping a Political Perspective.* V: Davies, M., Jansz, N.: *Women Travel.* London, The Rough Guides.
- Solloway, N. (1995):** *McDonalds and Coffee to Go.* V: Davies, M., Jansz, N.: *More Women Travel.* London, The Rough Guides.
- Strathern, M. (1993):** *Making Incomplete.* V: Broch-Due, V., Rudie, I. & T. Bleie: *Carved Flesh Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices.* Oxford, Berg.
- Topouzis, D. (1993):** *Life with the Diops.* V: Davies, M., Jansz, N.: *Women Travel.* London, The Rough Guides.
- Visser, M. (1997):** *The way we are.* London, Penguin Books.
- Warnock Fernea, E. (1969):** *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village.* New York, Anchor Books.
- Warnock Fernea, E. (1998):** *In Search of Islamic Feminism. One Woman's Global Journey.* New York, Doubleday.
- Weber, I. (1997):** *Kultura potepanja.* Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Weber, I. (2001):** "Kot sviča preden se dotakne meča" (Intervju z Nancy Lindsfarne). *Emzin*, 3/4, 11/2001. Ljubljana, 28-33.
- Weber, I. (2002):** *Zidovi in zakrivala: transformacije ženske prostorske mobilnosti v pogojih sekluzije. Teorija in praksa XXXIX, 2, 2002.* Ljubljana, 195-203.
- Wheeler, S. (1997):** *Terra Incognita. Travels in Antarctica.* London, Vintage.
- Wheeler, T. (1985):** *Sout-East Asia on a shoestring.* Berkeley, Lonely Planet Publications.
- Wortley Montagu, Lady M. (1994):** *The Turkish Embassy Letters.* London, Virago.
- Wright, S. (1993):** *Place and face: Of Women in Doshman Ziāri, Iran.* V: Ardener, S.: *Women and Space. Ground Rules and Social Maps.* Oxford, Berg.
- Yohay, B. J. (1995):** *Five Pounds of Almonds.* V: Bond, M.: *Travelers' Tales: A Woman's World.* Sebastopol, O'Reily & Assoc.
- Zepatos, T. (1996):** *A Journey of One's Own. Uncommon Advice for the Independent Woman Traveler.* Portland, The Eighth Mountain Press.