

*“Runāšana par dzimumu vairumam cilvēku ir tas pats, kas zivij – runāšana par ūdeni.”*

(Judith Lorber, *The Social Construction of Gender*, 1994)

## levads

“[...] pietiek pamest skatu visapkārt, lai pārliecinātos, ka cilvēce dalās divās kategorijās, kuras skaidri atšķiras viena no otras ar apģērbu, seju, augumu, smaīdu, gaitu, interesēm un nodarbošanos. Varbūt šīs atšķirības ir mākslīgas, varbūt tām jāpazūd. Taču fakts paliek fakts: pašreiz tās pastāv pilnīgi noteikti.” (Simona de Bovuāra, “Otrais dzimums”, 1994)

“Vīrieši un sievietes atšķiras.” Tādā vai citādā formulējumā ar šo apgalvojumu saskāries ir katrs, un tā patiesums daudzās situācijās netiek apšaubīts. Vienā kontekstā tas funkcionē kā fakta konstatējums, realitātes apraksts, kam nav nepieciešams īpašs pamatojums (piemēram, viņas mēdz iznēsāt bērnus, viņi – ne). Citā – norāde uz dzimumu atšķirībām kalpo par pamatojumu (piemēram, nosakot specifiskas tiesības un atbildību). Bieži šāda norāde ir apzināti priekšrakstoša – vīriešiem un sievietēm **ir jāatšķiras** (piemēram, katram dzimumam jāizkopj tā īpašās, dabas (Dieva) dotās spējas un talanti, jādarbojas tiem atbilstošā jomā un nav jātiecas līdzināties otram dzimumam).

Taču kāpēc tam tā būtu jābūt? Piemēram, mēs varētu jautāt: kāds ir pamats pieņemt par aksiomu to, ka sievišķība un vīrišķība definējami kā savstarpēji papildinoši pretstati? Kur meklējams sieviešu un vīriešu atšķirību avots – ķermeņa uzbūvē, domāšanas veidā, sabiedrības organizācijā, varas attiecībās, kultūras attieksmēs, pasaules metafiziskajā kārtībā vai citur? Kāpēc cilvēku dalījums pēc dzimuma (rases, tautības, vecuma, veselīguma u. tml.) pazīmēm būtu nozīmīgāks par citiem kategorizācijas veidiem, piemēram, pēc individuālajām

prasmēm, motivācijas? Kāda nozīme ir faktam, ka sākotnējais ieraksts dzimšanas apliecībā ne vienmēr atbilst tam, kā cilvēks sevi identificē (un / vai tiek identificēts) turpmākajā dzīvē?

Pieņemot, ka dalījums dzimumos ir jēdzīgs un atšķirības starp tiem ir skaidri nosakāmas, būtu jāprecizē to raksturs (piemēram, vai dzimumdiferencei ir jāparādās vienmēr un visur vai arī tās izpausmēm jābūt kontekstuālām; kam tieši ir jāatšķiras – ārēji novērojamai uzvedībai, psiholoģiskiem procesiem, sociālajam statusam vai kam citam?) un kādas konsekvences izriet no šādas nostādnes.<sup>1</sup> Tas, ka pastāv ievērojamas domstarpības šajos un citos jautājumos, parāda, ka rēķināties ar vienprātību “runāšanā par dzimumu” ir krietni pārsteidzīgi.

Vienprātības iespaidu nereti palīdz radīt pārliecību kopums, ko nosacīti varētu dēvēt par “vidusmēra naturālismu” (angļu val. *common-sense naturalism*). Izplātīta argumentācijas stratēģija ir atsaukšanās uz kādu no turpmāk minētajiem pieņēmumiem kā “ikdienas pieredzes” un “veselā saprāta” diktētu evidenci:

- 1) atšķirības starp vīriešiem un sievietēm ir bioloģiski – vai ģenētiski – dotumi;
- 2) dzimums ir nemainīgs (invariants);
- 3) pastāv divi un tikai divi dzimumi, kuri turklāt ir viens otram pretstatīti;
- 4) dzimumorgāni un reproduktīvās spējas veido dzimumu definējošās iezīmes;
- 5) vīrišķā / sievišķā nošķirums ir fiksēta struktūra, ko nevar mainīt un kas nosaka to, kāda veida dzīves cilvēki var dzīvot;
- 6) visi indivīdi var tikt klasificēti kā vīrišķi vai sievišķi (un tos *vajag* klasificēt šādi), vai arī tie nokļūst patoloģijas laukā (*Hoogland, 2007, 629*).

Kaut gan “vidusmēra naturālisma” nostādne var būt pragmatiski ērta daudzās un dažādās dzīves situācijās, tās premisu patiesums (kā arī plašāks sociālais lietderīgums) nav neapšaubāms. Piemēram, jau 20. gadsimta sākumā amerikāņu antropoloģe Margarēta Mīda (*Margaret Mead*) konstatēja, ka tas, ko definē kā sievišķīgu un vīrišķīgu, atkarīgs no ģeogrāfiskā un kultūras konteksta. Viņas pētījumi 1935. gadā liecināja, ka dzimumu psiholoģiskās un uzvedības iezīmes, kuras pieņemtas par normu vienuviet (ASV sabiedrībā), neatbilst citur (Klusā okeāna dienvidu sabiedrībās) sastopamajai dažādībai: arapešu (*Arapesh*) personību tipam nebija dzimumu divveidīguma (**dimorfisma**) iezīmju – kā sievietes, tā arī vīrieši vecāku uzvedībā līdzinājās rietumnieku mātēm, bet seksuālajā uzvedībā – Rietumu sievietēm; arī mundugumoriem (*Mundugumor*) dzimumu pretstats nebija izteikts

<sup>1</sup> Piemēram, vai tāpēc, ka, smēķējot grūtniecības laikā, topošā māte riskē nodarīt būtisku veselības kaitējumu auglim, likumā būtu jāparedz īpašs sods par smēķēšanu grūtniecēm? Vai, raugoties no dzimumu līdztiesības viedokļa, būtu nepieciešams izvirzīt ekvivalentu prasību arī topošajiem tēviem? (Sk.: *LETA* [ziņu aģentūra]. Rosina ar likumu grūtniecēm aizliegt smēķēt. 28.03.2016. Iegūts no: <http://www.leta.lv/home/important/F64B323E-BoC1-4B99-B76C-FDA1A41D72D2/>)

un gan sievietēm, gan vīriešiem piemita iezīmes, ko amerikāņi saistītu ar vīrišķību tās agresīvākajās formās; savukārt pie čambuliem (*Tchambuli*) bija sastopams Rietumu standarta apvērsums – sievietes ieņēma valdonīgas, bezkaislīgas vadības pozīciju, bet vīrieši pildīja mazāk atbildīga un emocionāli atkarīgāka partnera lomu. Novērotais ļāva Mīdai secināt:

“Ja šīs temperamentu attieksmes, kuras mēs tradicionāli esam uzskatījuši par sievišķīgām (angļu val. *feminine*) – tādas kā pasivitāte, atsaucīgums un vēlēšanās lolot bērnus –, var tik viegli būt iedibinātas par vīrišķīgā (angļu val. *masculine*) paraugu vienā cilti un citā pasludinātas ārpus likuma kā vairumam sieviešu, tā vairumam vīriešu, vairs nav nekāda pamata noslieci (angļu val. *bias*) uzskatīt šādas uzvedības iezīmes par saistītām ar dzimumu.” (Mead, 2000, 39)<sup>2</sup>

Mīdas skaidrojums, kāpēc pastāv kultūras kontrasti, bija sociālā mācīšanās – “sievišķība” un “vīrišķība” veidojas nosacīšanas (angļu val. *conditioning*) ceļā, īpaši agrā bērnībā, un šīs nosacīšanas forma ir kultūrspecifiska. Šāda versija atbilst arī dzimuma (*sex*) un dzimtes (*gender*) teorētiskajam nošķīrumam, ko, iebilstot pret vārda “sieviete” nozīmes reducēšanu uz reproduktīvās sistēmas raksturojumiem, 20. gadsimta otrajā pusē ieviesa feministiskā kritika.

“Dzimtes” jēdziens dzimuma socialitātes apzīmējumam ienācis latviešu valodā analogiski angļu valodas *gender* – kā gramatiskā termina adaptācija. Tā saucamā “gramatiskā dzimte” daudzās indoeiropiešu valodās ļauj iedalīt lietvārdus klasēs nevis pēc to nozīmes, bet formālajām īpašībām (piemēram, fleksīvo galotņu sistēmas) un veida, kā tās funkcionē saskaņojumā. Tādējādi gramatiskā dzimte var nesakrist ar faktisko: latīņu valodā *mensa* – “galds” – ir sieviešu dzimtē, tāpat kā latviešu “skuķis” – vīriešu dzimtē un “puika” – sieviešu dzimtē. Dzimšu skaits variē dažādās valodās – ja vācu valodā līdztekus sieviešu un vīriešu dzimtei ir arī nekatrā dzimte, tad Āfrikas bantu valodās dzimšu kopa ir daudz plašāka (Kameron, 2001, 242). Atšķirīgs dzimtes veids ir angļu valodā, kur vārda “galds” dzimti nosaka nozīme (t. s. “dabiskā dzimte”) – uz to tiek attiecināts nekatrās dzimtes vietniekvārds, jo vārds apzīmē nedzīvu objektu. Savukārt būtne ar bioloģisku dzimumu tiek apzīmēta ar vārdu vai nu sieviešu, vai vīriešu dzimtē.<sup>3</sup>

Attiecības starp semantiskajām un formālajām vārdu īpašībām, “dabisko” un “gramatisko” dzimti ir bijis valodnieku strīdus ābols. Lingviste Debora Kameron (*Deborah Cameron*) norāda, ka gadsimtiem ilgi dzimtes “dabiskums” ticis

<sup>2</sup> Ja vien nav norādīts uz izdevumiem latviešu valodā, visi citāti darbā ir šī raksta autores tulkoti.

<sup>3</sup> Latviešu valodā gramatisko dzimti nosaka morfoloģiskas pazīmes, bet vairākumā gadījumu tā atbilst arī bioloģiskajam dzimumam (Veisbergs, 2001, 445).

saprasts kā atbilstība nemainīgai dzimumatšķirības realitātei – bioloģiskai vai loģiskai<sup>4</sup> (Kamerona, 2001, 246). Mūsdienās šāds uzskats ir plaši apšaubīts, un šī skepse atspoguļo vispārīgāku “vidusmēra naturālisma” krīzi akadēmiskajās diskusijās. Viena no tās izpausmēm ir t. s. **esenciālisma** un **konstrukcionisma** pozīciju sadursme dzimtes teorijās,<sup>5</sup> kuru aplūkosim arī šajā rakstā. Bet pirms tam – dažas terminoloģiskas piezīmes.

Jēdzieni “dzimums” un “dzimte” joprojām nav ieguvuši vienotu lietojumu, un to nozīmes tiek pastāvīgi pārspriestas (īpaši tas attiecas uz dzimtes jēdzienu). Ja angļu valodā *sex* (dzimums) funkcionē pārsvarā kā bioloģiska kategorija, kas izsaka sievišķu (angļu val. *female*) un vīrišķu (angļu val. *male*) organismu atšķirības,<sup>6</sup> *gender* (dzimte jeb dzimumu socialitāte, dažkārt latviskoti arī kā sociālais dzimums) pieņemts traktēt kā dzimumu atšķirību “sociālu interpretāciju”. Tomēr, kā atzīmē amerikāņu filosofe un dzimtes pētniece Sallija Haslangere (*Sally Haslanger*), formulu “dzimte ir dzimuma sociālā nozīme” tulko dažādi: piemēram, vieni atsauces uz tradicionālajām sociālajām sievietes un vīriešu lomām, citi – uz dzimumiskotas iemiesotības (angļu val. *sexed embodiment*) subjektīvo pieredzi vai plašu psiholoģisko orientāciju pasaulē (“dzimtes identitāti”<sup>7</sup>), vēl citi attiecina “dzimti” uz piedēvējumu vai ideālu kopumu, kuri funkcionē kā normas sievietēm un vīriešiem jeb “sievišķība” (*femininity*) un “vīrišķība” (*masculinity*), vai arī – uz dzimumu simbolisma sistēmu (*Haslanger*, 2000, 37).

<sup>4</sup> Deviņpadsmitā gadsimta ģermāņu filologs Jākobs Grimms (*Jacob Grimm*) uzskatīja, ka gramatiskā dzimte ir dabiskās dzimtes attīstītāka forma, kas balstīta uz abstraktākajām semantiskajām īpašībām: “vīrišķais” nozīmē “senāku, lielāku, stingrāku, neelastīgāku, ātrāku, aktīvāku, kustīgāku, produktīvāku”, bet “sievišķais” – “vēlāku, mazāku, vienveidīgāku, mierīgāku, pacietīgāku, uztverīgāku” (Kamerona, 2001, 244).

<sup>5</sup> Sk. arī V. Sīļa raksta “Seksualitāte” nodaļu “Divas teorētiskās pieejas”, A. Žabickas raksta “Ārprāts” nodaļu “Sociālais konstrukcionisms, sociālā marķēšana un antipsihiatrijas kustība” un M. Grīnfeldes raksta “Ķermenis un miesa” nodaļu “Fenomenoloģiskās pieejas ķermenim kritika: ķermenis kā sociāli valodisks konstrukts”.

<sup>6</sup> Tradicionāli cilvēka dzimumpiederību pēc piedzimšanas mēdz noteikt saskaņā ar dzimumorgānu ārējo izskatu, taču iespējamība, ka fenotipiskais dzimums nesakrīt ar ģenētiskajiem raksturojumiem, parāda šīs metodes ierobežotību. Tādi gadījumi kā, piemēram, atlētes Marijas Patinjo (*Maria Patiño*) diskvalifikācijas lieta 1985. gadā, tiek minēti arī kā pierādījums tam, ka dzimuma definēšana ietver izšķiršanos starp kritērijiem, kas nav tīri bioloģiski (zinātniski) (*Mikkola*, 2012). Citas fiziskās iezīmes, kuras tiek izmantotas dzimuma definēšanā, ir gēni, hromosomas, gonādas, hormoni utt.

<sup>7</sup> Par dzimtes identitāti (angļu val. *gender identity*) var runāt vismaz divās nozīmēs: kā piedēvētu (angļu val. *ascribed*) un subjektīvu (angļu val. *subjective*). Tas, kā citi identificē personu, un tas, kā persona pati identificē sevi, var atšķirties.

Lai precizētu dažādo nozīmju attiecības, nepieciešams detalizētāks jēdzienu dalījums – tādu piedāvā filosofe Elizabete Andersone (*Elisabeth Anderson*). Viņa definē **dzimti** vispārīgi kā “atšķirīgās lomas, normas un nozīmes, ko sabiedrības piešķir vīriešiem un sievietēm, kā arī lietām, kuras ar tiem asociētas reālu vai iztēlotu dzimumu raksturojumu dēļ” (*Anderson, 2015*). **Dzimtes lomu** sadalījums var izpausties tādējādi, ka politiskie un militārie posteņi tiek rezervēti vīriešiem, bet sievietes tiek nozīmētas bērnu (slimo, nespējīgo u. c.) kopšanas uzdevumiem. Savukārt **dzimtes normas** kalpo par sava veida scenāriju šo lomu apguvei: vīriešiem un sievietēm tiek izvirzītas atšķirīgas uzvedības un ķermeniskās izturēšanās prasības, veidojot atbilstību viņu dzimtes sociālajām “funkcijām” (neatkarīgi no tā, vai indivīdi tās pašreiz pilda vai ne). **Dzimumiskotas** (angļu val. *gendered*) var būt arī psiholoģiskās īpašības: “sievšķīgas” būs tās iezīmes, kas sekmē sievišķības normu ievērošanu, “vīrišķīgas” – kas sekmēs vīrišķības normu ievērošanu. Turklāt vīrišķīgas iezīmes tiks uzskatītas par vīriešu tikumiem, bet kā netikums vērtētas, kad attiecinātas uz sievietēm.

Dzimumiskošanu (angļu val. *gendering*) var skatīt arī kā norisi, kurā tiek radīti un atražoti nošķīrumi starp sievietēm un vīriešiem: aktīvu un pastāvīgu darīšanu, nevis jau gatavu un dotu esamību. Tādā gadījumā sievišķība un vīrišķība nav noteiktas īpašības, bet atšķirīgi uzvedības stili, kuri kļūst sievišķīgi vai vīrišķīgi noteiktā sociālā kontekstā (nevis ir raksturīgi tikai sievietēm vai tikai vīriešiem).<sup>8</sup> Turklāt dzimte tiek piedēvēta ne tikai personām, bet arī citām dzīvām būtnēm un nedzīvām lietām – piemēram, reprezentējot ozolu kā “vīrišķu”, bet liepu kā “sievšķīgu”, garāžu kā “vīrieša”, bet virtuvi kā “sievietes” telpu (t. s. dzimtes simbolisms) (*Anderson, 2015*).

Viens no iemesliem dzimtes jēdzienu daudznozīmībai ir atšķirīgie tās izcelsmes skaidrojumi: dzimte tikusi saprasta “kā socializācijas vai disciplināru prakšu produkts, kā valodas efekts, uztveres mods, darba un varas attiecību strukturāla iezīme u. c.” (*Hoogland, 2007, 629*). Šajā rakstā vairāk uzmanības tiks pievērsts dzimtes socializācijas teorijām (sk. nodaļu “Dzimuma / dzimtes nošķīrums”), tomēr paturot prātā arī citas skaidrojumu iespējas.

Turpinājumā, pirms aplūkot tuvāk dzimumiskošanas norises individuālās dzīves mērogā, nedaudz atskatīsimies kolektīvajā mūsdienu “vidusmēra naturālisma” tapšanas stāstā – kā veidojušies modernie priekšstati par dzimumu

<sup>8</sup> Piemēram, agresivitāti nolasīt kā “vīrišķīgu”, kad sieviete atklāti izrāda sacensību darba attiecībās, savukārt kā “sievšķīgu”, kad viņa sacenšas ar citām neprecētām sievietēm par to, kurai tiks ligavas pušķis kāzās. Līdzīgi arī publiskas vīrieša asaras neuzlūko par vājuma vai vīrišķības trūkuma izpausmi tādos gadījumos kā nacionālās izlases uzvara vai zaudējums (kaut citkārt noklusētais pieņēmums būtu, ka “īsti vīri neraud”).

dimorfismu Rietumu zinātnē, kādus pieņēmumus tie ietver un kādi secinājumi no tiem atvedināti. Salīdzinājumam iezīmēsim vēsturiskas alternatīvas iespējas arī dzimumu diferences domāšanā, kādas uzrāda Tomasa Lakēra ietekmīgais pētījums “Dzimuma darināšana: ķermenis un dzimte no grieķiem līdz Freidam” (*Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*).

## Dzimumdiferences darināšana

“Slimo palāta, nevis skolas klase; ārsta privātā konsultācija, nevis komisijas publiska pārbaude; slimnīca, nevis augstskola, darbnīca vai pieņemšanas telpa atklāj bēdīgās sekas, ko sievietēm izraisījušas modernās sociālās paražas, modernā izglītība un modernie darba veidi.” (*Clarke, 1873, 61–62*)

Kad Hārvarda Medicīnas skolas profesors ārsts Edvards Klārks (*Edward H. Clarke*) apcerējumā “Dzimums izglītībā jeb godīgas izredzes meitenēm” (*Sex in Education: or a Fair Chance for Girls, 1873*) norādīja uz pastāvošu korelāciju starp pārmaiņām izglītības praksēs un dažāda rakstura veselības sūdzībām, viņu, nenoliedzami, vadīja vishumānākie apsvērumi. Klārka un viņa kolēģu uzmanības lokā bija nonākušas daudzas jaunas sievietes, kas cieta no dažāda rakstura kaitēm – kā fiziskām, tā garīgām –, kurām, viņaprāt, visām bija līdzīga izcelsme. Proti, vairuma pacienšu problēmas E. Klārks saistīja ar plašāku sociāli vēsturisko kontekstu – tās bija simptomātiskas laikmeta tendences – tika sapludinātas tradicionāli nošķirtās “sieviešu” un “vīriešu” jomas, piemēram, izglītības sistēmā, neņemot vērā dzimumu dabiskās atšķirības. Klārka hipotēze bija: identiskas mācību metodes rada nopietnus riskus sieviešu veselībai, apdraudot viņu nākotni un smagākajos gadījumos pat dzīvību.

## Lilijas un rozes: dzimumu dimorfisms

“Lilija nav sliktāka par rozi, nedz arī ozols – pārāks par āboliņu: tomēr lilijas lieliskums ir viens, bet ozola – cits; un ozola derīgums nav āboliņa derīgums. Tā ir slikta dārzkopība, kas tos visus audzē vienādi.” (*Clarke, 1873, 15*)

Atšķirībā no reakcionārākiem laikabiedriem profesors Klārks netiecās apšaubīt sieviešu intelektuālās spējas – viņaprāt, sievietes var apgūt valodas, matemātiku, jurisprudenci un citas zinības ne sliktāk par vīriešiem –, nedz arī mudināt ierobežot viņu centienus to darīt – tieši pretēji, izglītība visplašākajā vārda nozīmē (kā fiziskā un garīgā potenciāla vispusīga atraisīšana un virzīšana) ir vienādi nepieciešama abiem dzimumiem. Taču metodēm jābūt atšķirīgām: “Zēniem jāmacās un jāstrādā kā zēniem, meitenēm – kā meitenēm.” (*Clarke, 1873, 18*)

Jautājums, kas būtu diskusiju vērts, tādējādi nebija “vai sieviete drīkst darīt to, ko spēj?” (atbilde uz to bija acīmredzama: “viņai uz to ir visas tiesības”), bet

gan – “ko viņa spēj?”. Šis jautājums savukārt ietvēra nākamo – “ko viņa spēj vislabāk?”. Atbildes, kā uzskatīja Klārks, meklējamas ar fizioloģijas, nevis abstraktu ētisku vai metafizisku principu palīdzību (*Clarke*, 1873, 12).

Fizioloģijas fakti, uz kuriem Klārks atsaucās, bija šādi: sievietes un vīrieša gremošanas un nervu sistēma darbojas identiski, un nav pierādījumu, kas liktu domāt, ka abu dzimumu intelektuālo spēju attīstību noteiktu atšķirīgs potenciāls. Taču pastāv būtiskas atšķirības reprodiktīvajā sistēmā – sieviete ir apveltīta ar īpašu, brīnumainu orgānu komplektu – “māju mājā, dzinēju dzinējā” (*Clarke*, 1873, 37). Ja par tiem atbilstoši rūpējas, tie ir viņas spēka un varēšanas avots, taču, atstāti novārtā un nepareizi vadīti, atmaksā to īpašnieci ar vājumu un slimību.<sup>9</sup>

Īpaši nozīmīgs sievietes veselībai ir dzimumnobriešanas vecums, kad veidojas smalkais un sarežģītais reprodiktīvais “aparāts” un sākas “periodiskās kustības”, kuras, ja attīstība norit sekmīgi, turpmāk pavada vairāk nekā pusi viņas zemes dzīves (*Ibid.*, 26–27). Izšķirīgs tas ir tāpēc, ka “sistēma nekad nedara divas lietas labi vienlaikus” – “[m]ēģinājums sagremot sātīgas vakariņas un gulēt procesa laikā dažkārt ir maksājīs bezrūpīgajam eksperimentētājam tā dzīvību” (*Ibid.*, 40). Līdzīgā kārtā neatbilstošs uzturs, režīms un smadzeņu darbs var nogalināt sievietes iekšējo “dzinēju”, kad tas ir vēl tikai pumpurā. Bet varētu jautāt, kāpēc šāda ievainojamība būtu raksturīga tikai vienam dzimumam? Vai zēnu attīstībai nav līdzīgu apdraudējumu? Klārka atbilde bija daļēji noliedzīga: pārmērīgs (un nelīdzsvarots) fizisks vai garīgs darbs augošam organismam allaž ir nevēlams, taču Dabas dotie uzdevumi zēniem šajā posmā ir pieticīgāki un to izpildei nepieciešams mazāk resursu. Arī attīstības taktsmērs atšķiras – zēni nobriest lēnām, pakāpeniski un pastāvīgi, turpretī meiteņu attīstība norit posmos, strauji un ar lielu spēku patēriņu (*Ibid.*, 38–39).

Pēc Klārka domām, “pastāvība” ir vārds, kurš raksturo vīrieša “organizāciju” kopumā; savukārt sievietes konstitūcijai ir iezīmīgs “periodiskums”: viņas uzbūvi un dzīvi nosaka “paisumi un bēgumi”, kas “iesvārsta ik šķiedru un sadrebina ik nervu” duci reizi gadā (un laiku pa laikam – arī grūtniecības) (*Clarke*, 1873, 26–27, 121). Šāda labilitāte prasa īpašu apiešanos – arī tad, kad sievietes “smalkais mehānisms” jau attīstījies: “[.] lai paveiktu visu, kas tā spēkos, tam jāpakļaujas periodiskuma likumam; tāpat kā vīrieša organizācijai, lai tā paveiktu labāko, jāpakļaujas ilgstošai piepūlei.” (*Ibid.*, 56) Tomēr, ja vēlākajos gados sievietes “organizācija” spēj veikt milzīgu fiziskā un garīgā darba apjomu (gan ar nosacījumu, ka

<sup>9</sup> Starp Klārka minētajiem piemēriem ir menorāģija, dismenoreja, amenoreja, hronisks un akūts *oophoritis*, *prolapsus uteri*, neauglība, histērija, depresija, neiralģija, horeja – “dabas paņēmienu vīriešu un sieviešu sodīšanai ir skaita ziņā tikpat daudz, cik viņu orgānu un funkciju” (*Clarke*, 1873, 78).

tiek pienācīgi aprūpēta), jaunībā neapdomīga aktivitāte “periodisko kustību” laikā rada neatgriezeniskas sekas: “Ja reprodiktīvā iekārta nav izgatavota tad, tās nebūs vēlāk. Ja tā ir nepilnīgi darināta, pēcāk to varēs tikai aizlāpīt, ne padarīt pilnīgu.” (*Ibid.*, 42) Reprodiktīvās iekārtas traucējumi savukārt ved pie smadzeņu un visas nervu sistēmas nespējas (“ja cieš viens loceklis, cieš visi locekļi” (*Ibid.*, 84)).

Šāda “savienoto trauku loģika” nozīmē – pat ja reprodiktīvā attīstība noritējusi šķietami veiksmīgi, organisma nespēja veikt divus uzdevumus vienlaikus agrāk vai vēlāk izpaudīsies garīgo norišu traucējumos, jo “spēks ir atvilts no smadzenēm, nerviem un ganglijiem” (*Clarke*, 1873, 97). To apliecina arī Klārka kolēģa monogrāfijā par ārprātu minētie klīniskie apraksti:

“Jaunkundze A – ar izcilību absolvēja normālskolu pēc vairākiem uzcītīgu mācību gadiem, bieži – ārpus skolas; nekad neapmeklēja balles vai viesības; strauji iegrima vājas veselības stāvoklī ar depresiju. Ļoti nejdzīgā kārtā viņai šādā stāvoklī ļāva apprecēties, drīz pēc tam viņu pārņēma trakojošs neprāts, un, visticamāk, tā tas paliks.”

“Jaunkundze B – absolvēja ģimnāziju ne tikai kā pirmā, bet *nevainojami* un nekavējoties iestājās normālskolā; ļoti mērķtiecīgi centās uzturēt savu reputāciju un uzcītīgi mācījās; vielu apguva lēni, bet ar noturīgu atmiņu; reti bija pamudināma doties uz viesībām un, kad gāja, pošoties un ceļā mācījās; [...] bija *meitene ar jauku, veselīgu ārieni*, bet pastāvīgi salūza otrā gada beigās un šobrīd ir histērijas un depresijas upuris.”

“Jaunkundze C, nervozas uzbūves un aša mācībās; viņas veselība cieta normālskolā tā, ka ārsts paredzēja neprātu, ja studijas nepārtrauks. Viņa tomēr neatkāpās un tagad ir slimnīcas iemītniece, kas cieš no histērijas un depresijas.” (*Clarke*, 1873, 105–106)

Lai citas jaunas, zinātkāras sievietes nepiemeklētu līdzīgs liktenis, viņu vecākiem un pedagogiem šajā vārīgajā vecumā “jāļauj spēkam plūst turp [uz dzimumorgāniem] plašā straumē, nevis skolām novirzīt to smadzenēs vai rūpnīcām – rokās, vai dejām – kājās” (*Clarke*, 1873, 42). Savukārt zēniem nepieciešams stingrs, nepārtraukts režīms, pretējā gadījumā arī viņu dzimumattīstība var apstāties un vīrišķības elementu nomainīt “adipozs sievišķīgums” (*Ibid.*, 44). Diemžēl jaunā izglītības sistēma neņem vērā šīs būtiskās dzimumu atšķirības un piemēro zēniem paredzēto modeli meiteņu apmācībā – “noziegums Dieva un cilvēces priekšā, ko fizioloģija apstrīd un pieredze apraud” (*Ibid.*, 127).

Klārks gan atkārtoti norādījis: viņš neapgalvo, ka nepareizas metodes būtu visu minēto kaišu vienīgais cēlonis vai ka visas skolu un koledžu absolventes būtu patoloģiskas sugas pārstāves (pieņēmums, ko Klārka apcerējumam reizēm mēdz pārnest). Tomēr viņa tālejošie praktiskie secinājumi liecina, ka dzimumu atšķirības traktētas kā noteicošais faktors: lemjot par meiteņu un zēnu izglītību, uz



spēles likts ne vairāk un ne mazāk kā visas cilvēku sugas liktenis – ja tās izcilākie pārstāvji zaudē vairošanās spējas, kā gan kultūra un progress tiks nodoti nākamajām paaudzēm? Vai, sekojot laikmetīgajiem tikumiem, cilvēcei nedraud morāla un fiziska degradācija? (Clarke, 1873, 138). Klārka atbildē manāms retorisks optimisms: labāko (angļu val. *fittest*) gara spēks ļaus tiem izdzīvot, un to nodrošinās dzimumu īpatnībām atbilstoša sociālā organizācija.

Edvarda Klārka darbs mūsdienās saista interesi vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, neraugoties uz metodoloģiskiem trūkumiem (piemēram, statistikas neesamību) un tiem skaidrojumiem, kuri zaudējuši zinātnisko aktualitāti, viņa sacerējums iezīmē vēsturisko kontekstu, no kura izauguši mūsdienu medicīnas diskursi un ikdienas apziņa. Tā analīze ļauj saskatīt ideju pēctecību un, iespējams, arī labāk izprast mums aktuālo.

Tā, piemēram, Klārka aicinājums rast pēc iespējas individuālu pieeju, lai vispilnīgāk īstenotu katra īpatno potenciālu un mērķu sasniegšanu, no jauna izskan t. s. “viens der visiem” (angļu val. *one-size-fits-all*) pieejas kritikā un personalizētas medicīnas kā tās alternatīvas piedāvājumā. Šajā kontekstā minama arī pieaugošā t. s. dzimumspecifiskās medicīnas (angļu val. *gender-specific medicine*)<sup>10</sup> popularitāte. Arī dzimumspecifiskā medicīna noraida universāli piemērotu pieeju, tās vietā akcentējot grupu raksturojumu (konkrētāk – sieviešu un vīriešu atšķirību) nozīmi slimību profilaksē, kontrolē un ārstēšanā. Tādējādi dzimumspecifiskā medicīna iekļaujas plašākā reakcijā pret vēsturiski dominējušo “dzimumaklumu” pētījumos un veselības aprūpē un noklusēto pieņēmumu, ka vīrieša ķermenis un pieredze reprezentē sugas normu, kas piemērojama arī sievietēm.

Jāmin arī pētnieciskā interese fiksēt atšķirības starp sievietēm un vīriešiem – kā bioloģijā (piemēram, smadzeņu anatomijā), tā arī psiholoģiskajos procesos un uzvedībā.

Otrkārt, Klārka argumentācija vismaz formas ziņā nav uzskatāma par anahronismu, jo arī mūsdienās, kaut ar atšķirīgu retoriku, ir mēģinājumi pamatot noteiktas sociālas un / vai politiskas iekārtas, atsaucoties uz bioloģiskiem “dotumiem”. Proti, runa ir par t. s. **bioloģisko determinismu**.

<sup>10</sup> Sk., piemēram: <http://www.doctus.lv/2006/11/novecot-skaisti-un-patikami-eiropas-menopauzes-kongresa-jaunumi>. (Sk. arī: Regitz-Zagrosek, V. Sex and gender differences in health. *Science & Society Series on Sex and Science, EMBO Reports*. 2012, 13, 596–603). Par dzimumspecifiskas medicīnas piedāvājuma problemātiskajiem aspektiem tiks runāts nodaļā “Dzimuma / dzimtes nošķiruma kritika”.

## “Viena dzimuma / miesas” modelis

Lai izprastu bioloģiskā determinisma nostādņu geneoloģiju, nepieciešams neliels ieskats dzimuma konceptualizācijas tradīcijās. Kā savā ietekmīgajā pētījumā raksta vēsturnieks **Tomass Lakērs** (*Thomas W. Laqueur*), radikāls dimorfisms – priekšstats par sievietēm un vīriešiem kā diviem anatomiski pretējiem un nesavienojamiem dzimumiem – nav vienīgais ķermenisko atšķirību interpretācijas modelis, kāds pastāvējis Eiropas medicīnas un filosofiskās literatūras vēsturē (*Laqueur*, 1990, 6). Viņa tēze ir, ka šāds skatījums savu valdošo lomu ieņēmis tikai apgaismības laikmetā, bet iepriekš noteicošais bijis t. s. “viena dzimuma” (angļu val. *one sex/one flesh*) modelis, saskaņā ar kuru sievietes reproduktīvā anatomija iztēlota kā mazāk pilnīga, tomēr homologiska vīrieša anatomijas versija. Šo uzskatu reprezentē sengrieķu ārsta un filosofa **Galēna** (2. gs.) rakstītais: “[...] izgriez uz ārpusi sievietes [dzimumorgānus], pavērs [...] uz iekšpusi un pārloki uz pusēm vīrieša, un redzēsi, ka tie ir vienādi visādā ziņā.” (*Laqueur*, 1990, 25) Galēna skatījumā sieviešu un vīriešu dzimumorgāni ir strukturāli ( kaut ne telpiski) identiski<sup>11</sup> un to atšķirību pamatā ir metafiziska hierarhija (būtnes pilnības gradācijas atbilst vīrišķā gradācijai), nevis bioloģiska diverģence: “[...] sievietes būtībā ir vīrieši, kuros dzīvības siltuma – pilnības – trūkums ir radījis to struktūru aizturi iekšpusē, kuras vīrietim ir redzamas ārpusē.” (*Ibid.*, 4)

Fizioloģiskie procesi atspoguļo anatomisko viendabīgumu: “Asinīs, sēklā, pienā un citos šķidrumos viendzimuma ķermenī vēl nepastāv sievišķā un krasas robežas starp dzimumiem.” (*Laqueur*, 1990, 35) Šķidrumi plūst viscaur sievišķajam un vīrišķajam ķermenim, pārvēršoties cits citā: asinis – spermā, pienā, taukos utt. Tur, kur modernā fizioloģija redz nošķirtas un dzimumspecifiskas vienības, senā medicīna redz “porainas” robežas un savstarpēji apmaināmus elementus: tā, piemēram, Lakērs atsaucas uz **Aristoteļa** (384.–322. g. p. m. ē.) uzskatu – lai gan parasti vīrieši ir “karstāki” un viņiem ir mazāk asins pārpalikuma (tāpēc “vēsākās” sievietes periodiski izvada liekos asins uzkrājumus menstruācijā, bet jaunās mātes – laktācijā), reizēm arī vīrieši pēc pubertātes ražo nedaudz piena (*Ibid.*, 36). Šajā pasaules ainā iekļaujas arī attēli, kuros Jēzum ir sievišķīgas krūtis, un nostāsti par pēkšņām dzimumu maiņām, kad, piemēram, meitenei, dzenoties pakal sivēnam, strauja kustība izraisījusi iekšējo dzimumorgānu izstumšanu ārpusē, – “sievišķais” un “vīrišķais” ir vienas miesas dažādas variācijas, kas pieļauj šādas pārmaiņas, nepārsniedzot “dabiskā” robežas (*Laqueur*, 1990, 7).

Atšķirībā no Edvarda Klārka un citu 19. gadsimta autoru lietu kārtības redzējuma bioloģija – “dabas fakti” – Aristoteļa laikabiedriem vēl nav retorisks pamats

<sup>11</sup> Tādējādi vagīna ir “iekššējs penis”, olnīcas – sēklinieki, dzemde – sēklinieka maisiņš utt. (*Laqueur*, 1990, 4).

dzimumu sociālajām lomām un tas, ko saprot ar “dabu”, vēl nav nošķirts no tā, ko šodien saucam par “kultūru” (*Laqueur*, 1990, 29). Tā, piemēram, atsevišķi dzimumattiecību veidi tiek uzskatīti par “nedabiskiem” nevis tāpēc, ka tie neatbilstu kādam uz dzimumu bioloģijas bāzētam vēlmes veidam, bet gan tāpēc, ka tie apdraud sociālo kārtību, apvēršot varas un statusa pozīcijas – piemēram, vīrietim uzņemoties pasīvo jeb “sievšķīgo” lomu vai sievietei – aktīvo jeb “vīrišķīgo” lomu (*Ibid.*, 52–53). Proti, tās ir kultūras prasības, kas nosaka “dabiskā” normativitāti, nevis pretēji.

Tas, ka sievietes un vīrieši atšķiras, nekad nav bijis noslēpums – t. s. viena dzimuma modelis neapgalvo, ka vīrieši iznēsātu bērnus vai ka sievietes “sēkla” (latīņu val. *catamenia*) būtu visos aspektos ekvivalenta vīrieša spermai. Taču neatkarīgi no tā, vai autors, sekojot Aristotelim, pieslējās t. s. “vienas sēklas teorijai” vai Galēna “divu sēklu teorijai”, šo izvēli noteica loģiski apsvērumi, nevis empīriski novērojumi, un “loģika” abos gadījumos bija androcentriskā<sup>12</sup> (*Laqueur*, 1990, 40). Tas, ka dzimumu anatomiskās un fizioloģiskās homoloģijas modelis bija dzīvotspējīgs gadsimtiem ilgi, neraugoties uz milzīgajām sociālajām, politiskajām un kultūras dzīves pārmaiņām, Lakēram kalpo par pierādījumu tā atbilstībai noteiktam epistemoloģiskam un politiskam pieprasījumam. Kaut gan modelis principā bija atvērts empīriskai pārbaudei (un falsifikācijai), tā apšaubīšanai trūka nepieciešamo priekšnosacījumu – tas, ko novērotāji “redzēja”, tikai apstiprināja viņu pieņēmumus: “[.] *vīrietis* ir visu lietu mērs, un sieviete nepastāv kā ontoloģiski atsevišķa kategorija.” (*Ibid.*, 62) Ķermenis vēl nebija kļuvis par izšķirošo “sievšķā” un “vīrišķā” nozīmes nesēju, galīgo realitāti, ko iespējams nošķirt no kultūras uzslāņojumiem, kuru pamats tas ir – tāds tas parādās tikai caur apgaismības “epistemoloģiskajām lēcām” (*Ibid.*, 4). Antīkajos, viduslaiku un renesanses tekstos fiziskā pasaule parādās drīzāk kā epifenomens – blakusparādība transcendentālai pasaules kārtībai, bet ķermenis – kā mikrokosms, kas atspoguļo makrokosmu. Dzimums ir socioloģiska (nevis ontoloģiska) kategorija: “[.] būt vīrietim vai sievietei nozīmēja ieņemt sociālo rangu, vietu sabiedrībā, uzņemties kultūras lomu, nevis *būt* organiski vienam vai otram no diviem nesavienojamiem dzimumiem.” (*Ibid.*, 8)

Brīdi, kad “dzimte” pārstāja būt reālāka par “dzimumu”, kad bioloģiskie raksturojumi pārstāja būt tikai ilustrācija sociālajam (kosmoloģiskajam) un pārtapa

<sup>12</sup> Androcentriska ir tāds priekšstats, kurš “ataino pasauli attiecībā pret vīrišķajām vai vīrišķīgajām interesēm, emocijām, attieksmēm vai vērtībām”, savukārt ginocentriska priekšstats “ataino pasauli attiecībā pret sievišķajām vai sievišķīgajām interesēm, emocijām, attieksmēm vai vērtībām” (*Anderson*, 2015). Saskaņā ar šādu definīciju, piemēram, apzīmējums “iekārojams vecpuišis” atspoguļo ginocentrisku – heteroseksuālas, laulības ieinteresētas sievietes – perspektīvu.

tā determinantā, Lakērs datē ar apgaismības ideju laikmetu:<sup>13</sup> “Kaut kad astoņpadsmitajā gadsimtā dzimums, kādu mēs to pazīstam, tika izgudrots.” (*Laqueur*, 1990, 149)<sup>14</sup> Ja iepriekš dažādie dzimumorgāni bija tikai nejauša zīme, kas liecināja par fundamentālu sociālo atšķirību, tagad dzemdes vai peņa esamība kļuva izšķiroša sievišķības un vīrišķības izpratnē. Tā deva nepieciešamo naturālistisko izskaidrojumu (un pamatojumu) dzimumu sociālajiem statusiem (*Ibid.*, 152).

### “Visaptverošais dzimums”

Ja iepriekšminēto modeli varētu saukt arī par viena cilvēka modeli, “jo tajā cilvēks ir vīrietis un sievietes cilvēciskums balstās uz to, ka viņa ķermeniski, anatomiski ir nepilnīgs vīrietis” (Liljestrema, 2002, 107), tad jaunajā modeli vīrietis un sieviete ir divas dažādas “sugas”. Šo būtņu attiecības vairs nav skatāmas “vienlīdzības” vai “nevienlīdzības” jēdzienos, tagad galvenais ir jautājums par “atšķirības” interpretāciju:

“Kas attiecas uz “vienlīdzības” (*equality*) prasību [..], nav absolūti nekāda attaisnojuma šī vārda lietošanai saistībā ar jebkuru no jautājumiem, kas skar dzimumu attiecības. Šādu attiecību pamats jāliek, balstoties uz Dabas likumiem, un vienlīdzība nepastāv Dabā, tas ir tīri matemātisks koncepts, un iztēloties, ka veseluma papildinošas daļas ir vai var būt Dabā vienādas (*equal*), nozīmē iztēloties absurdu.” (*Heape*, 1913, 12)

Šis Kembridžas profesora, reproduktīvās bioloģijas pioniera Voltera Hīpa (*Walter Heape*) teiktais labi ilustrē modernās epistēmiskās autoritātes pārbīdi no natūrfilosofijas un teoloģijas uz zinātni (bioloģiju). Agrāko laiku morālistiem diez vai būtu nācis prātā, ka labākais sociālais iekārtojums ir tieši atvedināms no cilvēku anatomiskajiem un fizioloģiskajiem raksturojumiem, taču tagad, “lai kāds bija jautājums, ķermenis kļuva izšķirošs” (*Laqueur*, 1990, 152). Proti, atbildes turpmāk ir meklējamas Dabā (kas nošķirta un pretstatīta sociālajam), un zinātnieki kļūst par tās “Svēto Rakstu” uzticamākajiem skaidrotājiem.

Tā, piemēram, profesors Viljams Kīts Brukss (*William K. Brooks*) pauž pārliecību, ka tieši zinātnei jānosaka, kādām jābūt sieviešu pozīcijām un pienākumiem

<sup>13</sup> Sk. arī: Schiebinger, L. *Skeletons in the closet: The first illustrations of the female skeleton in eighteenth century anatomy*. No: *Representations 14* (1986), 42–82. Lakēra medicīnas vēstures periodizācija tiek arī apšaubīta, piemēram, Mihaels Stolbergs uzskata, ka dzimumu dimorfisms ir plaši pārstāvēts jau 16. un 17. gadsimtā (*Stolberg*, 2003, 285–286). (Vairāk sk.: *Stolberg*, M. *A woman down to her bones: The anatomy of sexual difference in the sixteenth and early seventeenth centuries*. No: *Isis 94/2* (2003), 274–300; arī: *Cadden*, J. *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

<sup>14</sup> Kādā nozīmē var runāt par dzimuma “izgudrošanu” – pie šī jautājuma vēl atgriezīsimies pēdējā nodaļā.

sabiedrībā, un zinātne mums atklāj “fundamentālu un pastāvīgi pieaugošu atšķirību dzimumu starpā”, kuras bāze ir fizioloģiskas atšķirības jau dzimumšūnu līmenī: “[...] olšūna ir konservatīva, vīrišķā šūna ir progresīva.” (*Brooks*, 1883, 84) Ja sievišķais elements nodrošina pārmantoto īpašību nodošanu (“piederību tipam”), tad vīrišķais nodod apgūtās iezīmes (“variāciju un adaptāciju”) (*Ibid.*, 85).<sup>15</sup> Šīs atšķirības šūnās staro viscaur organismiem, tostarp smadzenēm: ja vīriešu smadzenes ļauj tvert nezināmo (atklājumos, zinātnē, augstākajos mākslinieciskajos un filozofiskajos ieskatos), sievietēm tās spēj apstrādāt zināmo, ikdienišķo, ievērot tradīcijas un sociālās paražas (to, kas prasa “vienkāršas racionālas darbības bez refleksijas”). Tas, ka vēsture nepazīst sieviešu dzimuma Šekspīru, Rafaelu vai Hendeli, nav sekas sociālai netaisnībai, bet gan dabas noteiktajām atšķirībām intelektuālajos dotumos (*Brooks*, 1883, 270).

Līdzīgi, balstoties uz dzimumšūnu raksturojumiem, sieviešu un vīriešu “dabu” skaidro arī skotu džentlmeņi Patriks Gedess (*Patrick Geddes*) un Arturs Tomsons (*Arthur Thomson*) – viņuprāt, par dzimumu fundamentālajām atšķirībām ir atbildīgs metabolisms: ja sievietes ir “anaboliskas”, proti, saglabā enerģiju, tad vīrieši tiecas to tērēt (ir “kataboliski”):

“Tieši tāpat kā olšūna, liela, labi barota un pasīva, ir celulāra sievišķo iezīmju izpausme, arī vīrišķā nelielākais izmērs, mazākais barošanās ieradums un dominējošās aktivitātes ir apkopotas spermā. [...] Ja anaboliskā un kataboliskā pretstats, tik klaji redzams dzimumelementos, ir fundamentāls, sagaidāms, ka atradīsim to piesātinām organismu viscaur. [...] Parasti tā ir tiesa, ka vīrieši ir aktīvāki, enerģiskāki, dedzīgāki, kaislīgāki un mainīgāki, sievietes – pasīvākas, konservatīvākas, gausākas un stabilākas.” (*Geddes, Thomson*, 1889, 109)

Tāpat kā Bruksam, šiem pētniekiem šķiet acīmredzami, ka viņu teorijai ir skaidras sociālas un politiskas sekas: neņemot vērā evolūcijas (dabas) noteiktās fiziskās un garīgās atšķirības (piemēram, dodot sievietēm vēlēšanu tiesības vai paaugstinot viņu algas līdz vīriešiem maksātajām), cilvēku suga riskē ar savu iznīcību. Tiekšanās pēc dzimumu “vienlīdzības” šādā pasaules ainā nozīmē nejēdzīgus mēģinājumus uzspiest sociālu rāmi dabas kārtībai, kura nosaka, ka sievietes “sabiedriskā vērtība”, “spēks un laime” ir atkarīga nevis no viņas pielīdzināšanās vīrietim, bet gan no atšķiršanās (*Heape*, 1913, 213). Dzimumi tādējādi ne tikai ir “viscaur būtiski atšķirīgi” (*Ibid.*, 23), “stingri pretstatīti” (*Ibid.*, 194), bet arī “savstarpēji papildinoši” (*Ibid.*, 195) spējās un uzdevumos.

<sup>15</sup> Bruks atsaucas uz Aristoteli kā autoritāti šajā jautājumā: Aristotelim jaunu paaudžu radīšanas procesā “vīrišķais” (tēviņš) ir kustīgs, formveidojošs princips, savukārt “sievišķais” (māte) ir pasīvs, materiāls princips (*De Generatione Animalium*, 716a, 13).

Te gan varētu vaicāt, vai neveidojas pretruna: ja sievietes un vīrieši ir “radikāli atšķirīgi”, kā starp viņiem iespējama saprašanās (pieņemot, ka tā nepieciešama “papildināšanai”)? Saskaņā ar Hīpa skatījumu antagonisms ir ierakstīts dzimumu definīcijā. Uz šādu secinājumu vedina arī viņa rakstītais: “[..] neviens vīrietis nekad un nekādos apstākļos nevar ar pilnām tiesībām apgalvot, ka pienācīgi un pavisam saprot kādu sievieti.” (*Heape*, 1913, 198) Lai dzimumu savstarpējās attiecības nebūtu pastāvīgs cīņas lauks, Hīps (kā daudzi citi pirms un pēc viņa) piedāvā risinājumu, kas neparedz meklēt kopīgo kā saprašanās pamatu (jo šāds pamats būtu mākslīgs jeb “nedabisks”), bet gan konsekventu dzimumu darba dalīšanu un darbības jomu nošķiršanu. Tādējādi pilnīga dzimumu harmonija realitātē nav sasniedzama, bet relatīvi mierīga līdzāspastāvēšana ir iespējama ar nosacījumu, ka katrs pilda savu (dabas izvirzīto) uzdevumu un nejaucas otra kompetencēs.

Uzskatu, ka dzimuma raksturojumi caurstrāvo visu cilvēka miesu un garu, izpaužoties ārienē un uzvedībā, filosofe Torila Moja (*Toril Moi*) nodēvējusi par “visaptveroša dzimuma ainu” (*Moi*, 1999, 11). Viņasprāt, tieši šis “divu dzimumu” modeļa aspekts ir Lakēra teorijas galvenais piensums – neatkarīgi no tā, vai viņa pieņēmums par paradigmu pārbīdi ir vēsturiski verificējams, dzimuma kā visaptverošas būtības atainojums tāds ir:

“Visaptverošs dzimums piesūcina ne tikai cilvēku, bet it visu, kam cilvēks pieskaras. Ja mājas darbi, bērnu aprūpe un nesavtīga ziedošanās ir sievišķi, tad varoņdarbi ir vīrišķi, tāpat kā zinātne un filosofija. Veselas darbību grupas tagad ir apveltītas ar dzimumu. Modernā pasaule ir pasaule, kas iegremdēta dzimumā: katrs ieradums, žests un darbība ir dzimumiskoti un kategorizēti kā vīrišķi (*male*) vai sievišķi (*female*), vīrišķīgi (*masculine*) vai sievišķīgi (*feminine*).” (*Moi*, 1999, 12)

### Bioloģiskais determinisms un tā kritika

Apkopojot iepriekš aplūkotos piemērus, varam izdalīt divas vispārīgas iezīmes, kas raksturo bioloģisko determinismu tā 19. gadsimta veidolā:

- 1) noteikta dzimumu ideoloģija (“visaptverošais dzimums”);
- 2) pārliecība, ka zinātne (bioloģija) spēj izšķirt un tai jāizšķir jautājums par sieviešu lomu sabiedrībā (*Moi*, 1999, 6).

Torila Moja bioloģisko deterministu argumentāciju tās dažādajās variācijās rekonstruē šādi:

1. Reproductīvo šūnu raksturīgās pazīmes piesātina visu pieauguša cilvēka organismu, *un*
2. a) bioloģiski fakti kalpo par pamatojumu sociālām normām, kas nosaka dzimumu lomas un savstarpējās attiecības; *vai*  
b) zinātne var un tai vajag pateikt, kādām jābūt sociālajām normām; *vai*

- c) sociālās normas izsaka bioloģiskos faktus; *vai*
- d) sociālo normu cēlonis un sākotne ir dabā; *vai*
- e) mēģinājumi mainīt pastāvošās sociālās normas radīs postošas sekas cilvēcei, jo tie ir pretrunā dabiskajam likumam (bioloģiskajiem faktiem); *vai*
- f) ja vien netiks atjaunota sociālo normu saskaņa ar dabisko likumu (bioloģiskajiem faktiem), iestāsies postošas sekas cilvēcei (*Moi*, 1999, 19–20).

Kā redzams, determinisms izpaužas gan apgalvojumos par to, kas ir, gan to, kam jābūt: to, kas cilvēks ir, viņa psiholoģiskos procesus un uzvedību nosaka bioloģiskais dzimums, un tas savukārt nosaka to, kā viņam jādzīvo. Bioloģija ir liktenis, un liktenim – vai tas traktēts kā “periodiska organizācija” un metabolisms vai gēni un hormoni mūsdienu populārzinātniskajā retorikā – ir jāklausa.

Atgriezoties pie profesora Klārka sacerējuma, determinisma loģika tajā parādās, skaidrojot laikmetīgos feministu centienus: prasot paplašināt viņām atvēlēto darbības sfēru, sievietes vēlas, lai pret viņām izturētos tā, it kā viņas būtu vīrieši; šo vēlmi motivē kļūdainais uzskats par sievieti mazvērtīgumu, kas liek viņām kaunēties par savu sievišķību un tiekties no tās atbrīvoties. Šādai domāšanai, secina Klārks, varētu būt kāds smalks, fizioloģisks cēlonis – “kāda īpatna smadzeņu iezīme”, kas raksturīga tām, kuras attīstības traucējumu dēļ “aizdreibējušas hermafrodītiskā stāvoklī” (*Clarke*, 1873, 14–15). Bioloģijas, personības un sociālo normu savstarpējais determinisms parādās arī nākamajā piemērā, kurā autors, sekodams jau minētajam holisma principam (“ja cieš viens, cieš visi”), “pārmaiņas raksturā, smadzeņu un nervu sistēmas attīstībā” atvedina no menstruāciju trūkuma:

“Šajā klasē ir indivīdi, kuri ir mazāk adipozi un ar vairāk muskuļu audiem, nekā parasti redzams, raupjāku ādu un stūraināku uzbūvi. Ir atbilstošas intelektuālā un fiziskā stāvokļa izmaiņas – mātišķo instinktu atmešana un amazones raupjā un spēcīgā āriene. Šādas personas ir analogas termītu bezdzimuma klasei.” (*Clarke*, 1873, 92–93)

Šeit runa ir par visaptverošu identitātes transformāciju, kuru pastarpināti izraisījis dzimumu sociālo normu pārkāpums. Tas savukārt, tāpat kā iepriekšējā piemērā, tiek atvasināts no fizioloģiskas patoloģijas.<sup>16</sup>

Sociālās un bioloģiskās normalitātes identificēšana apvienojumā ar visaptveroša dzimuma ainu paver plašas anomāliju klasifikācijas iespējas. Ja sievišķais un vīrišķais, sievišķīgais un vīrišķīgais tiek jēdzieniskoti kā divas nošķirtas un

<sup>16</sup> Par redukcionismu un determinismu psihopatoloģijas biomedicīniskajos skaidrojumos sk. arī A. Žabickas rakstā nodaļu “Ārprāts Rietumu psihiatrijā”.

pretstatītas kategorijas (jeb kā **bināra opozīcija**), atrašanās “starp”, “abās” vai “ārpus” automātiski nozīmē robežu pārkāpumu. Binārā opozīcija nepieļauj “gan viens, gan otrs”, “ne viens, ne otrs”, tā prasa izslēgšanu – “vai nu, vai”.<sup>17</sup> Tādējādi “nevīrišķīgs” vīrietis nav “īsts”, “dabisks” vīrietis, taču nav arī sieviete, tāpēc izraidāms klasifikācijas “pelēkajā zonā”, kur mājo “ačgārnie” (perversie).

Viena no divu dzimumu modeļa implikācijām ir dzimuma un seksualitātes sajūgšana: “dabiska” var būt tikai uz pretējo dzimumu vērsta – heteroseksuāla – vēlme un uzvedība, savukārt seksualitātes “nedabiskums” nozīmē indivīda būtības patoloģiju (jo dzimums un tā iedarbība ir visaptveroši). Šo loģiku ilustrē filosofa un vēsturnieka **Mišela Fuko** (*Michel Foucault*, 1926–1984) sniegtais apraksts tam, kā 19. gadsimta psiholoģijā, psihiatrijā un medicīnā nostiprinājās homoseksuālisma kategorija:

“19. gadsimta homoseksuālis ir kļuvis par personāžu ar pagātņi, dzīvesstāstu un bērnību, raksturu, dzīvesveidu, kā arī ar morfoloģiju, intīmo anatomiju un varbūt noslēpumainu fizioloģiju. Nekas no tā, kas viņš ir vispār, nevar izvairīties no viņa seksualitātes. Tā viņā ir viscaur klātesoša: tā ir visas viņa uzvedības pamatā, jo ir apslēpts un bezgala aktīvs princips; tā ir nekautrīgi ierakstīta viņa sejā un ķermenī, jo seksualitāte ir noslēpums, kas sevi vienmēr nodod. Tā ir neatdalāma no viņa, ne tik daudz kā ierasts grēks, cik īpatnēja daba. [...] Sodomists bija ķeceris likumpārkāpējs, homoseksuālists tagad ir suga.” (Fuko, 1976/2000, 32–33)

Ja pirms tam likums (sabiedrība) nosodīja atsevišķus seksuālās uzvedības veidus, tagad uzmanība vērsta uz aģentiem, kas tos veic, – dzimums un seksualitāte kļūst par indivīda būtības izteicējiem, bet to sociālā neatbilstība – par klīnisku kategoriju.<sup>18</sup>

Atgriežoties pie bioloģisko deterministu argumentācijas iztīrījuma, jāpiekrīt Torilai Mojai, ka itin bieži tā virzās pa apli: vispirms esošās sociālās normas tiek skaidrotas kā evolūcijas mērķis, un pēc tam atsaukšanās uz evolūciju tiek lietota, lai pierādītu, ka šīs normas ir evolūcijas rezultāts (*Moi*, 2001, 19).

Ilustrācijai aplūkosim modernizētu šādas domu gaitas versiju.

Sekošana tradicionālajām lomām un attiecību principiem (piemēram, sieviete – “māte un sieva”, “mājas pavarda sargātāja”, vīrietis – “mednieks un karotājs”, “aizstāvis un apgādnieks”; vīrieša uzdevums ir nodrošināt sievieti un pēcnācējus ar iztiku, sievietes – rūpēties par ģimeni un savu fizisko pievilcīgumu) palielina organisma reproduktīvās izredzes (un tādējādi – atbilst evolūcijas mērķim). Attiecīgi nesekošana tām samazina izredzes (neatbilst evolucionārajiem procesiem). Pirmais

<sup>17</sup> Valodā binārs strukturējums parādās, piemēram, kad runājam par “abiem” un “pretējiem” dzimumiem.

<sup>18</sup> Vairāk sk. V. Siļa raksta “Seksualitāte” nodaļu “Mūsdienu seksualitātes diskurs – Fuko, Gidenss un Perela”.



apgalvojums tiek pamatots, atsaucoties uz dabiskās izlases procesiem kā šo lomu un principu avotu.

Paaudzēm mainoties, to adaptīvās vērtības dēļ noteiktas uzvedības formas ir atkārtājušās arvien biežāk, līdz kļuvušas par vispārpieņemtu "normu". Tā, piemēram, atšķirības kritērijos, pēc kādiem sievietes un vīrieši izvēlas seksuālos partnerus (pieņemot, ka tādas pastāv), varētu skaidrot kā sekas atšķirīgām reproduktīvajām stratēģijām: tā kā sievietēm salīdzinājumā ar vīriešiem ir kvantitatīvi ierobežotas iespējas nodot tālāk savu ģenētisko materiālu, viņas ir motivētas veidot noturīgas, ilgstošas attiecības ar partneri, kurš spēs rūpēties par viņas un bērnu labklājību periodos, kad viņa iznēsā un aprūpē mazuli (t. s. vecāku ieguldījuma (angļu val. *parental investment*) teorija (*Trivers*, 1972)). Tādējādi sievietēm potenciālā partnera pievilcība korelē ar spēju nodrošināt resursus (ko signalizē, piemēram, statuss, vara un ienākumi), turpretī vīriešiem primāri būs partneres reproduktīvās veselības rādītāji (piemēram, jaunība un izskats).

Šāda argumentācija ir problemātiska ne tikai tāpēc, ka tā riņķo ap savu asi (apgalvojums, ka konkrētajām sociālajām normām ir adaptīva vērtība, tā arī netiek pierādīts) vai ka tā balstās uz vienkāršotu evolūcijas izpratni (evolūcijas teorija neapgalvo, ka katrai uzvedībai, kas šobrīd pastāv, ir adaptīva vērtība),<sup>19</sup> bet arī tāpēc, ka tā pieļauj formālu kļūdu. Proti, no tā, ka kaut kas pastāv (ir "dabisks"), automātiski neizriet, ka tas ir arī labs (no esošā nevar tieši izsecināt jābūtību).<sup>20</sup> Pamatojumam nepieciešama vismaz viena papildu premisa, kurā noteikta saistība starp "esamību" un "jābūtību".

Attiecībā uz bioloģiskā determinisma pozīcijas saturisko pusi pieņēmumu par dzimuma visaptverošo raksturu varētu mēģināt atspēkot, pārbaudot empīriski, vai dzimumu iezīmes ir pietiekams nosacījums uzvedības prognozēm. Ja tā būtu, atšķirībām sieviešu un vīriešu uzvedībā vajadzētu būt gandrīz universālām (tāpat kā līdzībām sieviešu starpā un vīriešu starpā). Taču, Margarētas Mīdas vārdiem runājot, novērojumi liecina ko citu: "[..] cilvēka daba ir gandrīz neticami pakļāvīga veidošanai (*malleable*), rūpīgi un atšķirīgi atsaucoties kontrastējošiem kultūras nosacījumiem."<sup>21</sup> (*Mead*, 1935, 39) Tādējādi, skaidrojot sieviešu un

<sup>19</sup> Ja cilvēki kāro saldumus un taukus (jo reiz šī kāre veicināja augstas uzturvērtības barības meklēšanu), tas vēl nenozīmē, ka viņu diētā trūkst kaloriju (*Cloninger*, 2004, 254).

<sup>20</sup> Piemēram, apgalvojums, ka homoseksuāla uzvedība ir / nav dabiska (ir / nav sastopama citu sugu dzīvniekiem, ir / nav evolucionāri izdevīga), nav pietiekams tās vēlamības vai nevēlamības noteikšanai.

<sup>21</sup> Līdzīgi ir apšaubīta tēze par konstantām dzimumu atšķirībām partneru izvēlē – ja salīdzina datus starptautiskā mērogā, atšķirības izvēles kritērijos mazinās tur, kur sieviešu un vīriešu sociālās lomas ir līdzīgākas (*Eagly and Wood*, 1999).

vīriešu uzvedību kā sociālu cēloņu noteiktu, tiek noraidīts bioloģiskais **redukcio-nisms** – uzskats, ka to var atveidot tikai no anatomiskām, fizioloģiskām u. c. “bioloģiskām” iezīmēm,<sup>22</sup> un saistītais **esenciālisma** pieņēmums – uzskats, ka vārdu “sieviete” un “vīrietis” nozīme izriet no to bioloģiski dzimumspecifiskas “būtības” jeb esences.<sup>23</sup>

Nesaudzīgāko kritiku šīs nostādnes saņēmušas feministisko teorētiķu darbos. Pagājušā gadsimta 60. gadu beigās un 70. gadu sākumā t. s. “otrā viļņa” feminisms ieviesa “dzimuma” jēdziena papildinājumu ar “dzimti”.

## Dzimuma un dzimtes nošķirums

Angļu valodā *gender* kā analītiska, ar dzimumu saistīta kategorija ienāca modernajā vārdnīcā 20. gadsimta otrajā pusē ar seksoloģijas zinātni. Džons Manijs (*John Money*) 1955. gadā ierosināja jēdzienu “dzimtes loma”, apzīmējot ar to “visu, ko persona saka vai dara”, lai attiecinātu uz sevi sievietes vai vīrieša statusu. “Dzimtes loma” iekļāva seksualitātes aspektus, taču neaprobežojās ar tiem. Saskaņā ar Manija teoriju dzimtes lomu iegūst agrā bērnībā, un tā var atšķirties no personas dzimuma (*Hoogland*, 2007, 628). Amerikāņu psihoanalītiķis Roberts Stollers (*Robert Stoller*) paplašināja šo bioloģiskā dzimuma un sociālās dzimtes nošķirumu, ieviešot “dzimtes identitātes” jēdzienu, lai apzīmētu personas piederības noteiktam dzimumam izjūtu (apzinātu vai neapzinātu) un nošķirot to no ārēji novērojamās uzvedības sabiedrībā (“dzimtes lomām”) (*Stoller*, 1968). Tādējādi “dzimte” – sievišķīgs un vīrišķīgs – kā psiholoģijas un kultūras fenomens nav identiska “dzimumam” – sievišķumam vai vīrišķumam –, un, ja dzimums ir kategorija, kas pieder bioloģijas un medicīnas kompetencei, dzimte tāda nav.

Sākotnēji nošķirums kalpoja praktiskam mērķim – tas ļāva diagnosticēt dzimuma un dzimtes “nesakrītību” t. s. transseksuālisma gadījumos (transseksuāla persona tādējādi ir “ieslodzīta nepareizā ķermenī”) un rast skaidru risinājumu problēmai – ķirurģiskas iejaukšanās un hormonu terapijas ceļā panākt dzimuma un dzimtes saskaņu.

<sup>22</sup> Psiholoģiskās atšķirības grupu starpā var skaidrot, piemēram, ar varas un ienākumu atšķirībām: tie, kuri pelna vairāk un ieņem vadošos amatus, attiecīgi arī uzvedas atšķirīgi no tiem, kuri nav valdošās pozīcijās.

<sup>23</sup> Jēdzienam “esenciālisms” ir arī citas nozīmes, piemēram, raksta turpinājumā, runājot par dzimtes sociālo kategoriju, tiks runāts arī par esenciālismu (un dzimtes reālismu) saistībā ar uzskatu, ka visiem šīs kategorijas locekļiem ir kāda kopīga (piemēram, iekšēji piemītoša) pazīme (vai pazīmes) (*Haslanger*, 1995, 120).

## Dzimuma / dzimtes sistēma

“Vīrieši un sievietes, protams, ir atšķirīgi. Taču viņi nav tik atšķirīgi kā diena un nakts, zeme un debesis, īņ un jan, dzīvība un nāve. Faktiski no dabas viedokļa vīrieši un sievietes viens otram ir daudz tuvāki nekā katrs no tiem kaut kam citam – piemēram, kalniem, ķenguriem vai kokosriekstu palmām. Idejai par to, ka vīrieši un sievietes ir atšķirīgāki viens no otra nekā katrs par sevi no kaut kā cita, jānāk no kāda cita avota, nevis no dabas.” (Rubina, 1975/2001, 37)

Tieši iespēja nošķirt iedzimtos raksturojumus no iegūtajiem piesaistīja feministisko domātāju uzmanību dzimtes jēdzienam, ļaujot apstrīdēt tēzi par bioloģiju kā likteni – kaut ko vēsturiski nemainīgu un nemaināmu. Amerikāņu antropoloģe **Geila Rubina** (*Gayle Rubin*) 1975. gadā ieviesa jēdzienu “dzimuma / dzimtes sistēma” (angļu val. *sex/gender system*), šādi apzīmējot bioloģisku organismu sociālu strukturēšanos: “[...] “dzimuma / dzimtes sistēma” ir tādu pasākumu kopums, ar kura palīdzību sabiedrība pārveido bioloģisko seksualitāti cilvēka darbības produktā un kurā tiek apmierinātas šīs pārveidotās seksuālās vajadzības.” (Rubina, 1975/ 2001, 22)

“Dzimuma / dzimtes sistēma” Rubinai ir alternatīvs veids, kā domāt par sievieti un citu grupu apspiešanu, nelietojot pārvēsturisku patriarhāta<sup>24</sup> jēdzienu. No vienas puses, tas ir neitrāls tādā nozīmē, ka nenorāda uz apspiešanu pēc definīcijas: katrai sabiedrībai ir sava dzimuma / dzimtes sistēma, un patriarhāts kā tās īpaša vēsturiska forma nav principā neizbēgams (Rubina, 1975/2001, 28). No otras puses, dzimte ir uzspiests dzimumu sadalījums, kas nonivelē līdzības un individuālās “neatbilstības” vispārīgām kategorijām:

“Ekskluzīvā dzimuma identitāte, kurai nav nekā kopīga ar dabisko atšķirību izpausmi, ir dabisko līdzību apspiešana. Tai ir nepieciešama represija: vīriešos – visam, kas vietējā izpratnē ir sievietes iezīmes; sievietēs – visam, kas vietējā izpratnē ir vīriešu iezīmes. Dzimumu sadalījuma rezultāts ir dažu personības iezīmju apspiešana visos, gan vīriešos, gan sievietēs.” (Rubina, 1975/2001, 37)

“[...] mēs netiekam apspiestas tikai kā sievietes, mēs tiekam apspiestas tādēļ, ka mums ir jābūt sievietēm vai vīriešiem.” (Rubina, 1975/2001, 54)

Tādējādi sievietes emancipācija nozīmē ne tikai atbrīvošanos no ierobežojošām dzimumlomām, bet atbrīvošanos no dzimumlomām vispār, proti, Rubinas “feministiskais sapnis” ir “androgīna un bezdzimtes (taču ne bezseksa)<sup>25</sup> sabiedrība”, kurā cilvēka dzimumanatomija nenosaka, kas viņš ir, kāds viņš ir, ko viņš dara un ar ko veido mīlas saites (Rubina, 1975/2001, 54).

<sup>24</sup> Burtiski (no grieķu val. *patriarkhes*) – tēva vai kāda cita vecāka vīrieša (“ģimenes galvas”) valdīšana kopienā (ģimenē, ciltī u. tml.).

<sup>25</sup> Respektīvi, ne bezdzimuma – G. V.

Mūsdienās uzskatu, ka atšķirības starp sievietēm un vīriešiem veidojas noteiktu kultūras prakšu un sabiedrības gaidu dēļ, mēdz izteikt ar formulējumu “dzimte ir sociāli konstruēta”. Vai tas nozīmē, ka dzimums jāsaprot kā nemainīgs dotums, uz kura balstās vēsturiskā dzimtes “virsbūve”? Pie šī jautājuma vēl atgriezīsimies nedaudz vēlāk, kad būsīm aplūkojuši pāris no iespējamajiem veidiem, kā saprast sociālās konstruēšanas nozīmi.

### Dzimtes *darināšana*: socializācijas teorijas

“Nekāds bioloģisks, psihisks vai ekonomisks liktenis nenosaka veidolu, kādu sieviete iegūst sabiedrībā; tā ir civilizācija kopumā, kas rūpīgi izstrādā šo vīrišķā un einuha starpproduktu, ko sauc par sievišķīgo.” (*de Beauvoir*, 2011, 330)

Bieži citētais (vietā un nevietā) **Simonas de Bovuāras** (*Simone de Beauvoir*) apgalvojums grāmatā *Le Deuxième Sexe* (1949) – “par sievieti nepiedzimst, drīzāk par sievieti kļūst” – tradicionāli interpretēts kā bioloģiskā esenciālisma noliegums ar sociālā konstrukcionisma tēzi. Proti, “sievišķība” un “vīrišķība” nav indivīdiem iekšēji piemītošas īpašības (viņu bioloģiski vai metafiziski noteikta būtība), bet gan identifikācija, ko iegūstam, uzaugot un dzīvojot sabiedrībā.

Viens no skaidrojumiem, kā sabiedrības ietekmes veido mūs kauzāli (cēloniski) par vīriešiem un sievietēm, ir dzimumu lomu apgūšana **sociālās mācīšanās** ceļā. Saskaņā ar šo teoriju meitenes un zēni apgūst savam dzimumam atbilstošu uzvedību mijiedarbībā ar pieaugušajiem, īpaši – vecākiem. Izglītības sistēma, plašsaziņas līdzekļi, bet galvenokārt – ģimene sniedz un iedrošina stereotipiskus sievišķības un vīrišķības modeļus. Bērni tos apgūst, imitējot pieaugušo uzvedību un internalizējot atbilstošas normas un īpašības, kas tādējādi kļūst par neapziņātiem iekšējiem regulatoriem. Uzvedības veidošana notiek arī ar pastiprinājumu un sodu sistēmas starpniecību, kad vēlamās reakcijas tiek atalgotas, bet nevēlamās – ne. Šo aspektu saspēle veido savstarpēju ietekmi, kad vecāku un citu pieaugušo gaidas, priekšstati un piemērs modelē bērnu uzvedību un sevis uztveri, kas savukārt iespaido apkārtējo reakcijas.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Piemēram, ja meitene vēlēšies iekļauties vidē, kurā no viņas tiek sagaidīta “meitenīga” uzvedība, viņa centīsies attiecīgi uzvesties (būs “emocionāla”, “empātiska”, “sabiedriska” utt.); ja skolotāji un vecāki uzskatīs, ka matemātika (dabaszinātnes, datorzinības, inženierzinātnes u. tml.) meitenēm “nepadodas”, ļoti iespējams, ka viņa meklēs iespējas īstenoties citur. Pētījumi sociālajā psiholoģijā apstiprina, ka stereotipu aktivizēšana (angļu val. *priming*) ietekmē meiteņu un zēnu pašnovērtējumu un sniegumu tādos dzimumiskotos priekšmetos kā matemātika un valodas. Novērots arī, ka dzimtes stimulu iespaidā sievietes pauž samazinātu interesi par konvencionālajiem “vīriešu” nodarbošanās veidiem, piemēram, saistībā ar tehnoloģijām un vadību (*Fine*, 2012, 287–288).

Cits socializācijas teorijas veids, kas veidojies **Zigmunda Freida** (*Sigmund Freud*) mācības tradīcijā, skaidro sievišķīgu un vīrišķīgu uzvedību kā femīnas un maskulīnas **personības** izpausmi, uzsverot arī neapzināto struktūru lomu to noteiksmē.<sup>27</sup>

Freida paša skaidrojums sievišķās dzimumidentitātes un seksualitātes attīstībai ir izpelnījies nevienprātīgu vērtējumu: viņa izteikumi par meitenēm kā “kastrētiem” zēniem, kuru psihisko attīstību fundamentāli ietekmē “peņa skaudība”, minēti kā piemēri androcentriskam priekšstatam par sievietēm kā “otro dzimumu” (Simona de Bovuāra), vienlaikus viņa teorija par sievietību ir bijusi ārkārtīgi auglīgs interpretāciju avots (tostarp feministiskām adaptācijām), tāpēc turpinājumā to aplūkosim plašāk.

### Sievišķība kā “trūkums”<sup>28</sup>

Kaut gan dažkārt Z. Freidam tiek pārņemts bioloģisks determinisms, nevarētu teikt, ka viņš pieņēmis sievietību<sup>29</sup> (vācu val. *die Weiblichkeit*) kā pašsaprotamu dotumu: “[...] tam, kas veido vīrietību un sievietību, ir nezināma iedaba, ko anatomija nevar aptvert.” (Freids, 1932/2007, 413) Freida pētniecisko interesi saista dzimumidentitātes un seksuālās<sup>30</sup> enerģijas (*libido*) psihiskās izcelsmes stāsts starppersoniskās (primāri – ģimenes) attiecībās. Viņa skatījumā gan vīrišķā, gan sievišķā identitāte ar tām atbilstošu heteroseksuālu mīlas objektu izvēli ir t. s. oīdipālās krīzes<sup>31</sup> iznākums. Ļoti vienkāršojot, to varētu aprakstīt šādi: zēns mīl māti, bet atsakās no tās, jo baidās no tēva atriebības (t. s. kastrācijas bailes), bet meitenes mīlas objekts ir tēvs, no kura viņa atsakās bailēs no mātes. Krīzes veselīgs risinājums zēnam nozīmē identifikāciju ar tēvu un vīrišķās identitātes iegūšana, savukārt meitenei – identifikāciju ar māti un sievišķo lomu.

<sup>27</sup> Sk. arī nodaļu “Zigmunda Freida psihoseksuālās attīstības teorija” V. Sīļa rakstā par seksualitāti.

<sup>28</sup> Laika gaitā Freida koncepcija piedzīvojusi transformācijas, un turpinājumā tiks aplūkota viņa vēlinā lekcija par sievietību, kura Igora Šuvajeva tulkojumā pieejama arī latviešu valodā.

<sup>29</sup> “Sievietība” un “vīrietība” ir *Weiblichkeit* un *Männlichkeit* latviskojumi un, kā redzams no Freida uzskatu turpmākā izklāsta, nav ekvivalenti bioloģiskajam dzimumam, bet ietver arī to, ko citkārt saprot ar “sievišķību” (angļu val. *femininity*), proti, dzimumu sociālo nozīmi.

<sup>30</sup> “Seksuāls” šajā kontekstā tiek attiecināts uz tīksmi rosinošām darbībām un domām plašā nozīmē.

<sup>31</sup> Oīdipa periods (apmēram 3 līdz 5 gadu vecumā) norisinās psihoseksuālās attīstības falliskajā fāzē, kad bērns pastiprināti izzina jutekliskās iespējas, ko sniedz viņa ģenitālijas. Nosaukums darināts no leģendas par Tēbu valdnieku Oīdipu, kurš nogalina savu tēvu, pats to nezinādams, un apprec savu māti (par ko dievi viņu soda ar aklumu). Sievišķais grieķu mitoloģijas analogs ir Elektra, kura palīdz nogalināt savu māti, atriebjot tēva nāvi.

Šajā teorijā varam novērot Tomasa Lakēra minētā “viena dzimuma modeļa” savdabīgu atgriešanos – to šķiet apliecinām Freida teiktais, ka agrīnās seksuālās attīstības fāzes zēniem un meitenēm īpaši neatšķiras: “[...] maza meitene ir kā mazs vīrietis.”<sup>32</sup> (Freids, 1932/2007, 415) Freids iebilst arī pret dzimumtieksmes pirmatnēju iedalījumu specifiski sievišķā (pasīvā) vai vīrišķā (aktīvā), heteroseksuālā vai homoseksuālā: “Pastāv tikai viens libido, kam jākalpo kā vīrišķai, tā sievišķai seksuālajai funkcijai.” (*Ibid.*, 425) Arī abu dzimumu sākotnējais (preoidipālais) mīlas objekts ir māte.

Kas tad izraisa nesakrītību dzimumu psiholoģiskajā evolūcijā? Lai izskaidrotu to, kāpēc meitenes pieķeršanās mātei iet bojā, Freids vērsas pie zēnu attīstībā fiksētā “kastrācijas kompleksa”: kad zēns atklāj, ka mātei nav tā, kas ir viņam, proti, dzimumlocekļa, viņš secina, ka māte ir kastrēta. Meitenes pašizziņa atklāj vēl skaudrāku faktu: viņa pati ir apdalīta, respektīvi, kastrēta. Ja zēnam šī atklājuma radītās bailes kļūst par spēcīgāko viņa turpmākās attīstības dzinuli, meitenei sekas ir krietni nelabvēlīgākas – viņu pārņem skaudība, kuras pārvarēšana (pat veiksmīgākajā scenārijā) sagādā “neizskaužamas sekas” un ievērojamu psihiskā spēka patēriņu mūža garumā (Freids, 1932/2007, 421). Nespēja samierināties ar savu mazvērtību un mātes vainošana tajā liek meitenei pievērsties tēvam: viņas vēlme pēc vīrišķā locekļa transformējas vēlme pēc tā simboliskā aizstājēja – bērna (ko viņa cer saņemt no tēva) (*Ibid.*, 423). Naidīgās jūtas pret māti tiek apspiestas, lai dotu vietu identifikācijai ar viņu un sievišķo lomu.

Atteikšanās no mātes kā mīlestības objekta nav vienīgais uzdevums, kas jāveic meitenei, lai sasniegtu sievietību, – viņai arī pilnībā vai daļēji jāatsakās no vīrišķiem seksuālās tīksmes gūšanas veidiem (libido “aktivitātes”) par labu sievišķiem (libido “pasivitātei”). Tādējādi meitenes pārtapšanu sievietē iezīmē dubulta atteikšanās un zaudējums, kas neizbēgami atstāj sekas uz viņas turpmāko attīstību un attiecībām: Freids runā par Vīrs–Es vājumu un “skaudības pārsvaru” sievietes dvēseles dzīvē, kas viņai traucē sasniegt vīrieša morālajai attīstībai raksturīgo taisnīguma izjūtu; par vājākām sociālajām interesēm un spējām sublimēt dziņas, kā arī citām sievietes grūtās attīstības blaknēm (Freids, 1932/2007, 424, 428).

Kā jau minēts, Freida teorija izpelnījies asu kritiku – tā raksturota kā ideāls piemērs tam, kā vīrišķais vispirms tiek pieņemts par normu cilvēciskajam un pēc tam sievišķais novērtēts zemāk, jo neizpilda normas prasības. Cits (saistīts) iebildums ir balstīts uz bioloģisko lasījumu un pārmet Freidam sievišķības atvasināšanu no anatomiskas mazvērtības. Kārena Hornaja (*Karen Horney*, 1885–1952) ir viena

<sup>32</sup> Dzimumu homoloģiju Freids saskata arī anatomijā, proti, ārējos dzimumorgānos: “[...] daļa no vīrišķā dzimumaparāta (kaut arī panīkušā stāvoklī) atrodas arī sievietes ķermenī, un otrādi... [...] it kā indivīds būtu nevis vīrietis vai sieviete, bet gan abi reizē, tikai viens vairāk nekā otrs.” (Freids, 1932/2007, 412)

no psihoanalītiķēm, kura norādījusi, ka Freida minētās sieviešu psiholoģiskās problēmas iespējams skaidrot arī ar kultūras ierobežojumiem. Piemēram, ja sievietēm raksturīga mīlestības “pārvērtēšana” un “atkarīgums” attiecībās, tas varētu būt saistīts ar viņu ekonomisko un sociālo atkarību konkrētajā sabiedrībā.<sup>33</sup> Tādā gadījumā šo sieviešu “mazohisms” nav anatomiski, bet pragmatiski noteikta izdzīvošanas stratēģija. Līdzīgs skaidrojums uzsver meitenes “oidipālā atklājuma” simbolisko nozīmi: viņas “trūkums” nav fizisks, bet gan sociāls – vēsturiski daudzās Rietumu sabiedrībās vīrišķais dzimumorgāns implicējis privileģētu statusu tā īpašniekam. Tādējādi patiesais meitenes skaudības objekts ir vīriešu ieņemtā vieta sabiedrības hierarhijā<sup>34</sup> (*The Hunter College Women's Studies Collective*, 2005, 112–114).

Diskusijā par bioloģisko determinismu būtisks ir Geilas Rubinas piedāvātais nošķirums starp preskriptīvu un deskriptīvu Freida teorijas interpretāciju: viņasprāt, kritiķiem ir taisnība tiktāl, cik Freida teikto par sievietību lasām kā priekšrakstu dzimumu psihiskajai attīstībai; taču, ciktāl to lasām kā aprakstu noteiktām kultūras praksēm, viņasprāt, pārmetumi antifeminismā ir nevietā – psihoanalīze sniedz vērtīgu ieskatu veidos, kā kultūrā tiek producēta sieviešu subordinācija (Rubina, 1975/2001, 49–50).

Viens no plaši citētiem piemēriem Freida teorijas kritiskai adaptācijai ir amerikāņu socioloģes un psihoanalītiķes **Nensijas Čodorovas** (*Nancy Chodorow*) darbi.

### **Sievišķība un vīrišķība kā patības izjūta attiecībās**

Jautājums, ko sev uzdod N. Čodorova, ir: kā skaidrot gandrīz universāli novērojamās atšķirības sieviešu un vīriešu personībās un lomās? Dzimumatšķirības kā atbilde viņu nepārliciecinā, jo kultūru salīdzinājums un sociālā psiholoģija neapstiprina šo hipotēzi. Savukārt tiša socializācija (piemēram, kad vecāki apzināti māca bērniem uzvedību un vērtības) nepietiekami skaidro emocionālo nozīmīgumu, kas raksturo mūsu piesaistes dzimumatšķirībām un to, kāpēc dzimumidentitāte ir tik svarīga cilvēka patības (angļu val. *self*) izjūtai. Tāpēc Čodorova noraida gan bioloģisko determinismu, gan lomu mācīšanās teoriju – personība un uzvedība ir determinētas, bet ne bioloģiski, un kultūras gaidas nav vienkārši iemācītas:

“Drīzāk noteiktas sociālās struktūras iezīmes, balstītas uz kultūras pārliecībām, vērtībām un priekšstatiem, tiek internalizētas caur ģimeni un agrīnajām sociālajām objektu attiecībām. Šī lielā mērā neapzinātā organizācija ir konteksts, kurā notiek lomu apmācība un mērķtiecīga socializācija.” (*Chodorow*, 1974/1995, 54)

<sup>33</sup> Hornaja arī piedāvājusi ironisku Freida ideju apvērsumu, saistot alkas pēc sasniedzumiem vīriešu dzimuma indivīdos ar “dzemdes skaudību”.

<sup>34</sup> Šeit minams arī franču psihoanalītiķa Žaka Lakāna (*Jacques Lacan*, 1901–1981) Freida teorijas lasījums, kas plaši ietekmējis arī feministisko teoretizēšanu (piemēram, franču autoru J. Kristevas, L. Irigarajas un H. Siksū darbos).

Tātad nevis atsevišķas uzvedības nosaka “sievišķības” un “vīrišķības” attīstību, bet personības iezīmes un strukturālā organizācija, ko bieži neapzināmies (un kas arī nosaka to, kā sevi apzināmies). Sievišķīga / vīrišķīga psihe veidojas no pieredzes attiecībās, kurās atsevišķa uzvedība iegūst savu nozīmi. Šī pieredze meitenēm un zēniem atšķiras, un to nosaka fakts, ka bieži primārās bērnu aprūpētājas ir mātes<sup>35</sup> (un citas sievietes), bet tēvu klātbūtne ir “neredzama”. Mātes–dēla un mātes–meitas attiecību rezultāts ir atšķirīga patības izjūta zēniem un meitenēm: sievišķīga personība “definē sevi attiecībās un saistībā ar citiem cilvēkiem vairāk nekā vīrišķīga personība” (*Chodorow, 1974/1995, 44*). Psihoanalīzes terminoloģijā sievietes ir mazāk individuētas, viņu “ego robežas” ir plastiskākas nekā vīriešiem. Atšķirīgi tiek pieredzēti un risināti jautājumi, kas saistīti ar atkarību no citiem, – zēniem tā ir problemātiska kā apdraudējums vīrišķajai identitātei, meitenēm – kā grūtības norobežot savas vajadzības no citu vajadzībām.<sup>36</sup>

Atšķirībā no Freida N. Čodorova lokalizē dzimumu nošķiršanos attīstībā nevis oidipālā posmā “kastrācijas kompleksā”, bet agrāk – kad norisinās patības veidošanās būtiskais atšķiršanās un individuācijas process un bērns sāk veidot attiecības ar “objektiem” (citiem) kā atsevišķa būtne. Šajā periodā internalizētie modeļi kļūst par pamatu ne tikai viņa turpmākajām heteroseksuālajām attiecībām, bet arī cita veida dziļām attiecībām, tostarp ar sava dzimuma personām (*Chodorow, 1974/1995, 53*). Tā kā mātei vieglāk identificēties ar meitu (kā sev “līdzīgu”), ar viņu māte neapzināti tiecas saglabāt ciešāku saikni nekā ar dēlu, kuru uztver kā savu “pretstatu”. Abos gadījumos šim procesam var būt nelabvēlīgas sekas: meitenēm tiek apgrūtināta nošķiršanās, kas nepieciešama veselīgai psiholoģiskajai dzīvei un attiecībām, savukārt zēniem neatkarība var būt pāragri uzspiesta un vecumam neatbilstoša, radot dziļu nedrošību un kompulsīvu vajadzību emocionāli distancēties.

Par spīti tam, ka sievietēm var būt grūti izveidot no citiem neatkarīgu pašapziņu,<sup>37</sup> viņu dzimtes identitāte mātes–meitas attiecībās veidojas salīdzinoši

<sup>35</sup> Čodorova šo faktu skaidro nevis ar bioloģisku nepieciešamību, bet pragmatisku konvenciju, kura izriet no sieviešu laktācijas spējām (*Chodorow, 1974/1995, 46*).

<sup>36</sup> “Es” / citi” robežu sajukums izpaužas, piemēram, kā “sevis vainošana par citu nelaimīgumu; kauns un mulsums par citu rīcību; meitu “atklājums”, ka viņas “patiesībā” dzīvo savu māšu dzīves karjeras izvēlē; māšu ne pilnībā apzinātās reakcijas uz viņu meitu ķermeņiem kā saviem (pārmērīga identifikācija un tādējādi bieži nevajadzīgas raizes par iedomātām svara vai ādas problēmām [...])” (*Chodorow, 1974/1999, 58*).

<sup>37</sup> Par labu sieviešu pašapziņai nenāk arī kultūras attieksmes, kurās pozitīvi vērtēta aktivitāte, neatkarīgums un objektivitāte (saprasta kā neiesaistīta, bezpersoniska realitātes orientācija), bet negatīvi – pasivitāte, atkarīgums un personiskā iesaiste.



stipra. Citādi ir vīriešiem – maskulīnā identitāte ir problemātiska, jo bieži vien tēvu vai citu vīriešu dzimuma “objektu” klātbūtne ir gandrīz tikai virtuāla un attiecības ar tiem nav pietiekami dziļas un personiskas, lai identifikācija iegūtu konkrētu saturu. Reālo tēva personību, uzvedību un vērtības zēns spiests aizstāt ar iztēlotām vīrišķās lomas iezīmēm. Otrs aspekts, kas veicina vīrišķās identitātes trauslumu, ir tās definīcija negatīvos jēdzienos – “vīrišķīgs” ir tas, kas nav sievišķs vai saistīts ar sievietēm. Tādējādi, lai izveidotu vīrišķīgu patību, zēnam jāatšķēļas no sieviešu pasaules, ko reprezentē māte, – gan apspiežot sevī to, ko viņš uztver kā sievišķu, gan neuzticoties tai un noraidot ārpusaulē (*Chodorow*, 1974/1995, 50). Čodorovas secinājums: lai bērni attīstītu pietiekami individuētu patības izjūtu, pozitīvu pašvērtējumu un drošu dzimtes identitāti, nepieciešams “zelta vidusceļš”, ko varētu nodrošināt līdzvērtīga abu dzimumu aprūpētāju iesaiste (*Ibid.*, 66).

Viens no pārmetumiem, kas adresēts dzimtes socializācijas teorijām kopumā, attiecas uz lomu, kāda tajās piešķirta individuālajai izvēlei, – kaut gan izvēle ne tuvu nav neierobežota, tomēr šķiet, ka cilvēki nav arī pilnībā pasīvi sociālo “programmu” iemiesotāji un īstenotāji. Tāpat var iebilst, ka šīs teorijas analizē dzimti galvenokārt kā statistisku un individuālu un nepietiekami novērtē dzimšu attiecību dinamismu un strukturālos nosacījumus, piemēram, tās mijiedarbību ar sociālo šķiru, etnicitāti, rasi, nacionalitāti, seksualitāti un veselīgumu.<sup>38</sup>

Cits iebildums skar pašu dzimtes jēdzienu un tā pamatā esošos pieņēmumus par dzimuma un dzimtes attiecībām.

## Dzimuma / dzimtes nošķiruma kritika

Līdzšinējos dzimtes kā socializācijas aprakstus varētu vienkāršoti klasificēt kā “maigu” sociālā konstrukcionisma versiju – tie balstās uz pieņēmumu par reālām ķermeniskajām atšķirībām kā sabiedrības interpretāciju pamatu: dabiski dzimummiskots ķermenis ir kā “drēbju pakaramais” (*Nicholson*, 1994, 81), kam virsū nejauši uzmesti vai tiši uzlikti dažādi kultūras (īpaši – personības un uzvedības) artefakti. Šāds “pakaramais”, vārda striktā nozīmē, nenosaka to, kāda būs sociālā “virsbūve”, un tādējādi dažādās sabiedrībās pieļauj dažādību uz to attiecinātajās raksturu un uzvedības normās. Vienlaikus tā konstantais veidols izvirza noteiktas prasības sociālajiem uzslāņojumiem (kā skrūve uzgriežnim) un ļauj skaidrot dzimumu grupām kopīgās iezīmes atšķirīgās kultūrās kā reakcijas uz šiem bioloģiskajiem dotumiem.

<sup>38</sup> Salīdzinājumam – t. s. relacionālā teorija uzsver dzimtes procesuālo un kontekstuālo raksturu un skata to kā daudzdimensionālu parādību, kas vienlaikus aptver ekonomiskās, varas, emocionālās (tostarp seksuālās) un simboliskās attiecības un darbojas dažādos līmeņos – personiskā, starppersoniskā, institucionālā un sabiedrības mērogā (*Connell*, 2012, 1677).

## Bioloģiskais fundamentisms

Dzimuma un dzimtes sasaisti, kas atzīst dzimuma identitātes sociālo veidošanos un vienlaikus pieņem to kā starpkultūru parādību, vēstures un sieviešu studiju profesore Linda Nikolsone (*Linda Nicholson*) nodēvējusi par **bioloģisko fundamentismu** (angļu val. *foundationalism*) (*Nicholson*, 1994, 82). Šī pozīcija, kaut nav identiska bioloģiskajam determinismam, tomēr reizēm tam stipri tuvojas un raisa kritiskas iebildes.

**Vispārinājumi par grupu.** Viens no jautājumiem, ko varētu uzdot, skar vispārinājumus par sievietēm un vīriešiem kā grupām. Piemēram, Nensijas Čodorovas uzmanības centrā ir ģimenes modelis, kurš iezīmīgs Rietumu t. s. attīstītā kapitālisma sabiedrībai ASV 20. gadsimta 60. gados, taču, viņasprāt, tā aspekti (mātes–meitas attiecības) ir attiecināmi uz ģimenes struktūrām arī citur (*Chodorow*, 1974/1995, 45). Šādu ekstrapolēšanu varētu pamatot, pieņemot, ka noteiktas ķermeniskās iezīmes, kuras sievietēm ir kopīgas, neraugoties uz kultūras kontekstu, kaut ne pilnībā nosaka, tomēr korelē ar noteiktu psihosociālo notikumu dinamiku, kuros dzimumi iesaistīti. (Sievietes, lai kur un kad viņas dzīvotu, ir līdzīgi situētas viņu reproduktīvo iespēju dēļ, kuras, kaut ne nepieciešami, tomēr gandrīz universāli sabiedrība interpretējusi, atvēlot viņām primāro bērnu aprūpētāju lomu.) Taču varam vaicāt, vai šāds pieņēmums nav pārsteidzīgs savas pieredzes vispārinājums:

“[...] nenovēršami sieviešu “dabas” vai “būtības” [...] raksturojumi tiecas atspoguļot to redzes viedokli, kuri veic šos raksturojumus. Un, tā kā tie, kuriem ir vara veikt šādus raksturojumus [...], mēdz būt balti, heteroseksuāli un no profesionālās šķiras, šādi raksturojumi tiecas atspoguļot šo grupu pārstāvju aizspriedumus.” (*Nicholson*, 1994, 94)

Šādu vispārinājumu empīriskais aplamums nav to vienīgais problemātiskais aspekts. Viens no pārmetumiem **dzimtes reālismam** – uzskatam, ka pastāv viendabīga grupas identitāte, kas balstās uz kādu raksturīgu iezīmi, pieredzi, kopīgu situāciju vai kritēriju (*Mikkola*, 2012), – attiecas uz slēpto (vairāk vai mazāk) normatīvismu: ja definējam indivīdus caur grupas identitāti, vai tā ir neitrāli aprakstoša darbība vai arī pilda priekšrakstošu (un izslēdzošu) funkciju. Proti, vai šādi vispārinājumi par sieviešu un vīriešu “dabu” nesatur arī norādes, kādiem indivīdiem ir jābūt? Kad saka, piemēram, ka sievietes ir orientētas uz attiecībām, lološanu un aprūpēšanu, bet vīrieši – uz sacensību, agresivitāti un seksuālām provokācijām, vai tas nenozīmē, ka tiem, kuri neatbilst šiem raksturojumiem, draud vismaz simbolisks sods – izslēgšana no šīm kategorijām? Citiem vārdiem, mums jāvaicā, vai identitātes kategoriju lietojums nav ideoloģisks – pēc definīcijas vai vismaz noteiktās sociālās situācijās (*Butler*, 1991, 160).

Tomēr problēma nav tikai pārsteidzīgos vispārinājumos par sieviešu un vīriešu raksturiem un uzvedību – to pamatā ir citi vispārinājumi, kurus arī nepieciešams kritiski izvaicāt, pirms pieņemt par aksiomu.

**Vispārinājumi par ķermeni un tā ietekmi.** Nākamais jautājums, ko varam sev uzdot par bioloģisko fundamentismu, – vai tas nepieņem savus priekšstatus par normu arī tad, kad interpretē ķermeni un tā attiecības ar personību un uzvedību (*Nicholson*, 1994, 95)? Kā liecina Tomasa Lakēra vēsturiskais pētījums, Eiropas kultūras laukā dzimums ticis jēdzieniskots dažādi un “viena dzimuma” modelis nav izžudis zinātnes atklājumu rezultātā, bet pastāvējis līdzās modernajai “divu dzimumu” izpratnei (sk. Freida teoriju). Ticību bināru dzimumu universālismam mazina arī antropoloģiskās liecības no citām pasaules daļām: piemēram, dažās sabiedrībās dzimtes konstruētas tādējādi, ka paredz arī atsevišķas kategorijas, kuras nav nedz vīrišķas, nedz sievišķas;<sup>39</sup> citās, kurās dzimtes ir organizētas bipolāri, to robežas ievērojami atšķiras no t. s. Rietumu kategorijām; dažās sabiedrībās cilvēki ar vienu bioloģisko raksturojumu komplektu var noteiktos apstākļos šķērsot vienas kategorijas robežas un pāriet otrā;<sup>40</sup> citi gadījumi ir tādi, kuri īsti neatbilst nevienam no iepriekšminētajiem (*Segal*, 2003, 5).

Daudznozīmība novērojama arī vienas kultūras ietvaros, tostarp Rietumu dimorfiskajā modelī; kā norādījusi bioloģe Ena Fausto-Stērlinga (*Anne Fausto-Sterling*), aptuveni 1,7% cilvēku dzimst kā neiederīgi esošajās dzimumu kategorijās. Viņa runā par t. s. **interseksualitātes** fenomenu, kad cilvēku dzimuma raksturojumi nepieļauj nepārprotamu klasifikāciju (*Fausto-Sterling*, 1993, 20–24).<sup>41</sup>

Fausto-Stērlinga atsaucas uz gadījumiem, kad vecāki un ārsti jūtas spiesti pieņemt lēmumu par agrīnu medicīnisku iejaukšanos, lai “izlabotu” bērnu dzimumorgānus, kaut gan pierādījumi liecina par šādas iejaukšanās nelabvēlīgajām

<sup>39</sup> Kā viens šāds piemērs tiek minēti Ziemeļamerikas *Navajo* cilts *nadle*. Antropoloģijas nozarē tradicionāls apzīmējums ir berdaši (*berdache*), kas sākotnēji lietots “sievišķīgu” vīriešu raksturošanai. Mūsdienās, lai izvairītos no rietumnieku kategoriālajām shēmām (un to iepriekšpieņēmumiem), piedāvāts alternatīvs apzīmējums – “divu garu” cilvēki.

<sup>40</sup> Piemēram, Albānijas ziemeļu kalnos vēl līdz nesenam laikam sievietē varēja mainīt savam dzimumam piesaistīto lomu un turpināt dzīvi vīrieša statusā, ja deva šķīstības zvērestu un uzņēmās atbilstošas sociālās saistības. Tā kā cilts iekārta noteica stingru dzimumu hierarhiju ar ļoti ierobežotām sieviešu tiesībām, šāds lēmums bija pragmatiski motivēts.

<sup>41</sup> Fausto-Stērlinga provokatīvi piedāvājusi papildināt dzimumu kategoriju klāstu ar vēl vismaz trijām kategorijām – ar “hermiem” (t. s. īstie hermafrodīti), “mermiem” (vīrišķie pseidohermafrodīti) un “fermiem” (t. s. sievišķie pseidohermafrodīti). No šī piedāvājuma viņa gan vēlāk atteikusies, tā vietā ierosinot lielāku atvērtību un elastīgumu, piemērojot esošās kategorijas (*Fausto-Sterling*, 2000, 22).

sekām – ķirurģiskas manipulācijas mēdz būt daudzkārtējas, radīt plašus sarētojumus un izraisīt jutīguma zudumu, un kaitējuma riski ir kā fiziski, tā arī psiholoģiski (*Fausto-Sterling*, 2008, 125). Pētot apsvērumus, kuri nosaka iejaukšanās veidu, viņa konstatē, ka vairums dzimumorgānu “rekonstrukciju” tiek īstenotas kā tehniski optimālākais risinājums, turklāt ar “optimālāko” daudzkārt tiek saprasti tikai kosmētiski kritēriji, bet reti minēta psiholoģiskā veselība, un dažkārt kritēriji vispār nav skaidroti.

Fausto-Stērlingas secinājums ir, ka divu savstarpēji izslēdzošu dzimumu konceptuālais ietvars neparedz vietu individuālai varietātei un prasa izšķiršanos, kura nevar būt balstīta tikai uz “tīro” bioloģiju. Tas, uz ko viņa un citi autori norāda, ir vērtību spriedumu klātbūtne jau ķermeniskā dzimuma definēšanā: visos līmeņos, kuros mēdz identificēt dzimumu, – ģenētiskā, šūnu, hormonālā, anatomiskā – var atrast vīrišķo un sievišķo dažnedažādos sakārtojumos. Dzimtes identitāte veidojas no visiem šiem ķermeniskajiem aspektiem mijiedarbībā (kuras izpratne pagaidām vēl ir visai miglaina) ar vidi un pieredzi. Tas paver iespēju domāt par sievišķo un vīrišķo nevis kā savstarpēji izslēdzošiem lielumiem vai diviem poliem (attiecīgi priekšstatot interseksuālus (angļu val. *intersexual*) un transdzimtes (angļu val. *transgendered*)<sup>42</sup> cilvēkus kā tādus, kas mīt kaut kur “starp” vai “pusceļā”), bet kā “punktiem daudzdimensionālā telpā”.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Fausto–Stērlinga lieto jēdzienu “transdzimtes persona” plašā nozīmē, attiecinot to uz cilvēkiem, kuru psiholoģiskā dzimtes identifikācija atšķiras no dzimuma identitātes, kāda noteikta viņu dzimšanas brīdī. Transdzimtes personas tiecas dzīvot saskaņā ar savu dzimtes identifikāciju un paust to uzvedībā un ārienē. Iekļaujošā nozīmē šis jēdziens tiek attiecināts arī uz “transseksuālām personām”, kā tradicionāli pieņemts dēvēt cilvēkus, kuri lieto hormonālas un/vai ķirurģiskas tehnoloģijas, lai panāktu ķermeņa saskaņu ar patības izjūtu.

Mūsdienās tiek lietots arī apzīmējums “trans”, lai piedāvātu plašākas iekļaušanas iespējas, piemēram, dzimtes “šķērsajiem” (angļu val. *genderqueer*), kuri neatzīst tradicionālo bināro dzimumu dalījumu (sieviete/vīrietis, sievišķīgs/vīrišķīgs, sievišķs/vīrišķs). Tādējādi dzimtes *šķērsais* var identificēties, piemēram, “ar abiem dzimumiem vai dzimtēm, nevienu no abiem vai ar īpašu to sakausējumu” (*Betcher*, 2014). Jāpiebilst, ka vispārēju “jumta” jēdzienu meklējumi ir saistīti gan ar teorētiskām, gan politiskām grūtībām – piemēram, *šķērs* teorija (angļu val. *queer theory*) uzlūko kritiski uz identitāti balstītas kategorijas kā tādas, savukārt indivīdiem var nebūt pieņemams to attiecinājums uz sevi, jo tās nesaskan ar viņu pašidentifikācijām.

<sup>43</sup> Tādējādi cilvēks ar vīrišķām hromosomām, hormoniem un dzimumorgāniem var attīstīt sievišķīgu dzimtes identitāti, tāpat kā tādu var attīstīt arī cilvēks, kas ir sievišķs hromosomu līmenī, ar vīrišķiem augļa hormoniem un dzimumorgāniem, bet sievišķiem pubertātes hormoniem (*Fausto-Sterling*, 2000, 22).

Vērtību lomu vispārinājumu izvērtējumā uzsver arī Nikolsons, sakot, ka to pieņemšana (vai noliegums) nav tikai bezkaislīgas faktuālu pierādījumu izvēršanas rezultāts, bet gan vajadzību – kā individuālu, tā kolektīvu – pamudināta. Tā, piemēram, kolektīva vajadzība redzēt sievietes kā ļoti līdzīgas citu citai un atšķirīgas no vīriešiem ir veicinājusi viņu piederības izjūtu grupai un noteiktu politisku mērķu sasniegšanu (piemēram, vērsties pret dzimumaizspriedumainību), taču arī notušējusi būtiskas atšķirības starp sievietēm un to, kas viņām kopīgs ar vīriešiem (Nicholson, 1994, 98–99).

Dzimums kā dzimtes pamats un veidols var kļūt par iemeslu dzimumu divdalījuma (**dihotomijas**) – gan definētas bioloģiskos, gan sociālos jēdzienos – nostiprināšanai, ja dzimte kļūst par tādu kā atlikuma kategoriju, ar kuras palīdzību var “atrunāt” kultūras un sabiedrības iespaidu bez tuvāka skaidrojuma. Šāds iebildums mūsdienās vērstas pret dzimumspecifiskas medicīnas atbalstītāju dzimuma/dzimtes izpratni: ja sieviešu un vīriešu pieredzes tiek pamatā definētas ar bioloģiski fiksētu nošķirumu palīdzību un “sociālais” (dzimte) netiek konkretizēts, tas kļūst bezsaturīgs (Annandale, 2009, 92–93). Savukārt hormoni (ķermeņa tauku procents u. c.) kļūst par dzimumu diferences marķieriem, kaut gan tie drīzāk būtu skatāmi kā kontinuuums (*Ibid.*, 96). Turklāt, ja “sociālais” ir tukša kategorija, tiek pavērts ceļš jaunām bioloģiskā determinisma versijām.

Tādējādi, apkopojot izteikto kritiku, bioloģiskā fundamentisma maldinošā pievilcība slēpjas tajā, ka tas vienlaikus izsaka gan patiesus, gan aplamus apgalvojumus. Viens risinājums būtu aizstāt vispārinājumus par sievietēm “kā tādām” ar kontekstualizētiem apgalvojumiem par atsevišķām sievietēm (vai sieviešu grupām). Mēs topam par sievietēm, taču par īpašām sievietēm (baltām strādnieku šķiras, melnām vidusšķiras, pārtikušām Eiropas aristokrātēm, trūcīgām ebrejietēm utt.), nevis sievietēm vispār. Proti, nevar pieņemt, ka “zem melnās sievietes ādas ir baltās sievietes sievietība un latīņamerikānietes dziļumos mīt angloamerikāniete, kas gaida izlaušanos cauri tumšajam kultūras apvalkam” (Spelman, 1988, 113). Šis heterogenitātes (neviendabīguma) izteikšanai ieviests termins **interseksionalitāte** (angļu val. *intersectionality*), kas ļauj saprast identitāti nevis kā summāru veidojumu (dzimte + šķira + tautība + seksuālā orientācija + vecums + (ne)spēja), bet gan kā kvalitatīvi jaunu hibrīdu, kas rodas, savstarpēji krustojoties un pārklājoties vairākām piederībām (un attiecīgi – arī nevienlīdzības un diskriminācijas formām).<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Tas nozīmē, ka diskriminācijas riskus, kam pakļauta melna, homoseksuāli orientēta sieviete, nevar izteikt ar vienkāršu formulu: rasisms + seksisms + heteroseksisms. Ir sievietes, kuras cieš no lielākas nevienlīdzības nekā citas sievietes, tāpat kā ir vīrieši, kuri cieš no lielākas nevienlīdzības salīdzinājumā ar daudzām sievietēm.

Vai iepriekš teiktais nozīmē, ka būtu vispār jāatsakās no bioloģiskā fundamentisma, kad runājam par dzimumu un dzimti? Un vai šāda atsacīšanās nenozīmētu, ka bioloģija zaudējusi jebkādu patstāvīgu nozīmi un ķermenis kļuvis par ko līdzīgu baltai lapai dzimtes ierakstiem? Vai “visaptverošā dzimuma” vietā nav stājusies “visaptverošā dzimte”?

### Varbūt dzimums vienmēr jau bijis dzimte?

Kaut gan pēdējās desmitgadēs dzimuma un dzimtes nošķirums feministiskajās teorijās ticis apšaubīts, būtu krietni pārsteidzīgi secināt, ka feministēm (un citiem šī dalījuma kritiķiem) ķermenis tā materialitātē būtu pārstājis eksistēt vai ka tam nebūtu nekādas nozīmes tajā, kā sevi pieredzam. Šāds ideālisms nav mūsdienu akadēmisko diskusiju centrā. Citādi ir ar mūsu teorētisko konstruktū lietderību.

Viena no nozīmīgākajām pārmaiņām ir tādu nošķirumu kā gars / ķermenis, kultūra / daba, prāts / emocijas u. c.<sup>45</sup> pārskatīšana. Bināra domāšana (A / ne-A) tikusi kritizēta par tās duālismu, strukturējot realitāti “vai nu / vai” pāros. Saskaņā ar kritiku dihotomisku domāšanu raksturo šādas galvenās iezīmes: 1) atšķirība tiek paplašināta līdz pretstatam (katras daļas pozīcija ir atkarīga no otras, un katra daļa tiek definēta, balstoties uz to, ka tā nav otra); 2) pāra izkārtojums ir hierarhisks (piemēram, “es” iegūst savu augstāko pozīciju tādējādi, ka izslēdz “citu” kā “ne-es”); 3) tiek pieņemts, ka pāris kopā veido veselumu, kas ietver un izsaka visu iespējamību spektru; 4) pakārtotā “puse” var iegūt vērtību vai pakāpties hierarhijā tikai tad, ja tā transcēdē sevi – kļūst līdzīga valdošajai “pusei” (*Prokhovnik*, 2002, 23–31). Šāds domāšanas paradums noplicina esošā daudzējādību, izslēdzot “abi / dažkārt viens, dažkārt otrs” iespējas. Feministiska kritika papildina iebildumu, norādot, ka turklāt tas nav neitrāls pasaules izpratnes modelis: kultūras attieksmēs “valdošais” elements (piemēram, gars, prāts, kultūra, publiskā joma) tipiski tiek asociēts ar vīrišķo, bet pakārtotais (ķermenis, emocijas, daba un privātā joma) – ar sievišķo.

Šie iebildumi rosinājuši alternatīvu meklējumus, piemēram, mēģinājumus domāt relacionāli – atzīstot, ka “katrā duālismā [...] attiecība, saistība, divu daļu savstarpējā atkarība ir izšķiroša abu daļu raksturojumam” (*Prokhovnik*, 2002, 13). Šādi piedāvājumi akcentē ontoloģisko sarežģītību, daudzskaitlību un atšķirīgumu vienkāršības, vienskaitlības un tāpatības vietā.

Kā piemēru šādiem centieniem izkustināt stabilu divdalījumu var uzlūkot arī amerikāņu filosofes un dzimtes teorētiķes Džūditas Batleres izteikumu, ka “dzimums pēc definīcijas vienmēr ir bijusi dzimte” (Batlere, 2012, 22). Kā to saprast? Vai tas nozīmē, ka dzimums ir identisks dzimtei un dzimuma / dzimtes nošķirums ir bezjēdzīgs?

<sup>45</sup> Citi divdalījumu piemēri: fakti / vērtības, norma / deviance, objektivitāte / subjektivitāte, zinātne / daba, zināšanas / pieredze, pats / cits.

Batleres pozīcijas analīze atklāj divus apgalvojumus:

- 1) dzimums ir sociāli konstruēts;
- 2) dzimums ir dzimte.

Pirmo apgalvojumu var izlasīt vismaz divās atšķirīgās nozīmēs (*Mikkola, 2012*). Pirmkārt, to var saprast kā izteikumu par to, ka dzimumu cēloniski ietekmē sociāli faktori – tas, kā individuāli organismi iegūst “sievšķas” un “vīrišķas” iezīmes, nav pilnībā bioloģijas noteikts. Šādā nozīmē dzimums tiek konstruēts kā “objekts” – to veido, piemēram, uztura un vingrināšanās paradumi, ikdienas ergonomika, ķermeņa ornamentācija un modifikācija (kosmētiska, rituāla, medicīniska). Otrkārt, “sociāls ķermenis” ir diskursīvi (jeb lingvistiski) konstruēts ar dzimuma jēdzienu starpniecību – dzimums tiek “lasīts” caur dzimti un arī konstituēts:

“[...] mūsu klasifikācijas shēmas, vismaz sociālos kontekstos, var darīt vairāk, nekā tikai kartēt iepriekš pastāvošas indivīdu grupas; drīzāk mūsu attiecinājumiem ir vara gan iedibināt, gan pastiprināt grupējumus, kuri beigu beigās var izrādīties “atbilstoši” klasifikācijām. Šādos gadījumos klasifikācijas shēmas funkcionē vairāk kā scenārijs, nevis karte.” (*Haslanger, 1995, 99*)

Šādā nozīmē dzimuma diskursīva konstrukcija ir kauzālas konstrukcijas paveids: sievietes un vīrieši ir īpaša veida artefakti, jo vismaz daļēji ikviens pieaudzis cilvēks ir rezultāts tiem piedēvējumiem, ko uz viņu attiecinājuši citi vai viņš pats.<sup>46</sup>

Taču mēs varam vaicāt, vai pašas mūsu klasifikācijas shēmas nav “sociāli konstruētas”, proti, to lietojumu nosaka nevis lietām iekšēji piemītošas vai objektīvas iezīmes, bet gan sociāli faktori (*Haslanger, 1995, 99*). Piemērs šādai konstrukcionisma izpratnei varētu būt Lakēra raksturojums pārejai no viena dzimuma modeļa uz divu dzimumu modeli – viņaprāt, to nevar skaidrot tikai ar revolūciju zinātnē un jauniem empīriskiem atklājumiem (kuri nenoliedzami bija). Tas, kurā brīdī kādas atšķirības kļūst nozīmīgas (un meklējumu vērtas), nenosaka zinātnes iekšējie faktori, bet kultūras intereses:<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Veidiem, kā tiekam aprakstīti, ir tiešs iespaids uz to, kā sevi izprotam un kā rīkojamies, jo parasti šos aprakstus un klasifikācijas pavada normatīvas gaidas un vērtējumi (*Haslanger, 1995, 98*). Piemēram, “sievšķīguma” un “vīrišķīguma” apraksti ietekmē individuālo motivāciju – mēs varam tiekties būt tiem vairāk atbilstoši vai atšķirties; tāpat tie funkcionē kā uzvedības attaisnojums un tādējādi pastiprina nošķirumus starp tiem, kas ir un kas nav klasificējami kā “sievšķīgi” un /vai “vīrišķīgi”. Par t. s. cilpas efektu (angļu val. *looping effect*) sk. A. Žabickas raksta “Ārprāts” nodaļas “Ārprāts sociālajās zinātnēs” apakšnodaļu “Sociālais reālisms”.

<sup>47</sup> Lakērs min apdraudējumu, ko tradicionālām sociālajām un politiskajām hierarhijām radījuši apgaismības brīvības un vienlīdzības universālie ideāli, – viņaprāt, dzimumu dimorfisma paradigma zinātnē ir skatāma kā atbilde uz šiem laikmetīgajiem ideoloģiskajiem izaicinājumiem. Proti, tā ļāva argumentēt par labu *status quo*.

“Nekāds atklājums vai atklājumu grupa nediktēja divu dzimumu modeļa uzplaukumu tieši to pašu iemeslu dēļ, kāpēc renesanses anatomiskie atklājumi neizstūma no vietas viena dzimuma modeli: dzimumu diferences daba nav uzņēmīga pret empīrisku pārbaudi. Tā ir loģiski neatkarīga no bioloģiskiem faktiem, jo zinātnes valodā, vismaz tad, kad tā piemērota kādai kultūrā rezonējošai dzimumu atšķirības veidošanai, jau ir iestrādāta dzimtes valoda.” (*Laqueur*, 1990, 153)

Tādējādi Lakēram dzimums ir “izgudrots” nevis tādā nozīmē, ka tas būtu “radīts no nekā” – ka nepastāvētu nekāda reāla pamata dzimumu divveidībai –, drīzāk dzimuma “darinātība” norāda uz neizbēgamo plaisu starp “reālu, transkultūrālu ķermeni” un tā reprezentācijām (*Laqueur*, 1990, 16).

Šāda dzimumatšķirības konstrukcija ir pragmatiska, jo raksturo mūsu klasifikācijas kā tādas, kuru lietojums, vismaz daļēji, ir sociālas funkcijas noteikts (*Haslanger*, 1995, 100). Par stingrāku pragmatisma formu var runāt, kad jēdzieniskie nošķīrumi ir pilnībā sociālu faktoru determinēti. Tādā nozīmē, piemēram, Dž. Batlere runā par dzimtes identitāti kā “saistošu ilūziju” (*Butler*, 2008, 98) un mūsu iedalījumus “īstajā” vai “neīstajā” dzimtē dēvē par “regulējošu fikciju” (*Ibid.*, 105). Šādi izprasta dzimte nav stabils un pastāvīgs dotums, kurš izpaužas vai tiek aplēpts uzvedībā, bet gan “stilizēts darbību (*acts*) atkārtojums” (*Ibid.*, 97) jeb performatīvs sasniegums (*Ibid.*, 98), kas nepastāv ārpus šīs dzimtes “darīšanas” (*Ibid.*, 99):

“[...] dzimte pati par sevi ir kļūšana jeb darbība, un to nevajadzētu uztvert kā lietvārdu, vielisku lietu vai statisku kultūras iezīmētāju, bet drīzāk kā sava veida nebeidzamu un atkārtotu darbību.” (Batlere, 2012, 153)

Proti, mēs neesam sievietes un vīrieši tādā nozīmē, ka dzimtes identitāte būtu kaut kas līdzīgs iekšējam “es” ar sievišķības un vīrišķības iezīmēm. Drīzāk sievišķība un vīrišķība (tāpat kā citas piederības) ir kaut kas, ko darām jeb “tēlojam”, turklāt kā izpildītājs sievišķīgs un vīrišķīgs “es” ir dzimtes darīšanas sekas, nevis cēlonis. Dzimtes pastāvīgums (un “dabiskums”) tiek iedibināts un uzturēts ar sociālo scenāriju izspēles atkārtojumu, kas tomēr neizbēgami nozīmē arī pārrāvumus un nesaskanīgumu. Vienlaikus plaisas dzimtes tēlojumos paver iespējas pretestībai – pārspilējot performanci ironijā un parodijā, tiek atsegts dzimtes pašas mākslīgums, tas, ka “oriģinālā identitāte, uz kuru balstoties dzimte sevi konstruē, ir imitācija bez oriģināla” (Batlere, 2012, 186).<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Teikt, ka dzimte ir performatīva, gan vēl nenozīmē apgalvot, ka dzimti (vai dzimumu) var brīvi “piemērit” vai atnest, sekojot individuālai iegribai. Tāpēc vien, ka dzimte nav dabiska būtība, tā netiek pieredzēta kā mazāk saistoša – kaut vai tā iemesla dēļ, ka spēlē ir iesaistīti arī citi.



Apgalvojumu “dzimums ir dzimte” var saprast kā norādi uz abu ekvivalenci, bet var arī rekonstruēt kā mazāk radikālu un teorētiski vieglāk uzturamu tēzi, ka izteikumi par dzimumu satur dzimtes normas (nevis dzimums ir tāpatīgs dzimtei). Proti, tādi apgalvojumi kā “sievietes ir fiziski vājākas nekā vīrieši” var ietvert norādes uz to, kā sievietēm un vīriešiem jāuzvedas (sievietēm nav jāceļ smagumi, jānodarbojas ar kultūrismu u. tml.).

Apkopojot iepriekšminēto, Batleres teikto iespējams interpretēt kā vēršanos pret noteiktu dzimuma (ķermeņa) izpratni, kas to novieto kā bioloģisku būtību ārpus vēstures un sociālā konteksta (citiem vārdiem, tā nozīmes definēšanu ārpus attiecībām ar citām valodas zīmēm). Tādējādi dzimuma un dzimtes nošķirums padara dzimumu par esenci, bet esenciālisms saskaņā ar šo argumentācijas līniju ir noraidāms, jo aizklāj dzimtes normatīvo (ideoloģisko) raksturu un pieļauj citādības apspiešanu (uzdodot par “dabisku” to, kas tāds nav, un stigmatizējot “nedabisku”).

## Nobeigums

*“Jēdziens “mātīte” (femelle) ir noniecinošs nevis tāpēc, ka tas iezemē sievieti dabā, bet tāpēc, ka iesloga viņu viņas dzimumā [..].”*  
(de Beauvoir, 1956, 33)

Sākotnējais dzimuma un dzimtes jēdzienu lietojums feministiskajās teorijās ļāva saglabāt dzimuma agrāko nozīmi – ka pastāv reālas, bioloģiskas iezīmes, kuras atšķir sievietes no vīriešiem (visās sabiedrībās un visos laikos) –, vienlaikus ierobežojot pretenzijas skaidrot visas atšķirības kā dabiskus dotumus vai to rezultātu. “Dzimte” kā papildu kategorija deva iespēju apšaubīt vispārinājumus par sieviešu un vīriešu “dabu” (esenci) un skaidrot sievišķības un vīrišķības vēsturisko un kultūras daudzveidību. Tomēr turpmākās diskusijas par dzimumu un dzimti ļauj secināt, ka šādi izprastas dzimuma un dzimtes attiecības nespēj risināt visus nošķirumam uzticētos uzdevumus un rada jaunas teorētiskas (un no tām izrietošas arī praktiskas) problēmas. Bioloģiskā fundamentisma kritika ir viens no mēģinājumiem padziļināt sociālā konstrukcionisma tēzi, vaicājot, vai bioloģisko dzimumu iespējams saprast kā nemainīgu, ārpusvēsturisku un universālu dotumu un kā tas ietekmē domāšanu par sievietēm kā grupu. Proti, vai domāšana par dzimuma un dzimtes attiecībām kā atbilstošām “drēbju pakaramā” modelim ļauj atbrīvoties no pārsteidzīgiem secinājumiem un aptvert sieviešu kā grupas daudzveidību visās tās izteiksmēs, un vai universāls kategorijas “sieviete” lietojums vispār ir iespējams, neriskējot atsvešināt individuālās sievietes, kuras neatbilst šim aprakstam? Ja atteikšanās no “pakaramā” dzimtes definīcijā ļauj mums izvairīties no pieņēmuma, ka bioloģijas fakti pastāv ārpus specifiska kultūras

nozīmju lauka (*Nicholson*, 1994, 90), tad atteikšanās no kategorijas “sieviete” kā universalizējošas (un implicīti normatīvas) rada jaunas problēmas.

Tā, piemēram, feministu politiskā projekta realizācijā nojēgums par sievietēm kā grupu ļauj īstenot sociālo nevienlīdzības struktūru kritiku. Galējs nominālisms (nav “sieviešu”, ir tikai atsevišķi indivīdi) šķiet atgriežam feministes sākumstāvoklī, kad “personiskais” vēl nebija “politisks”, proti, kad tādas pieredzes kā nevienlīdzīgs darba dalījums mājsaimniecībā, vardarbība no partnera puses u. tml. tika raksturotas kā individuālas problēmas, nevis sociālu dzimtes šablonu rezultāts. Tādējādi mūsdienu feministiskajās teorijās ir ne tikai kritizētas vienveidošanas tendences, bet arī meklēti jauni veidi, kā runāt par sievietēm un viņu vārdā, neatgriežoties pie esenciālisma tā agrākajās izpausmēs. Piemēram, Sallija Haslangere minama kā “jaunā dzimtes reālisma” pārstāve tādā nozīmē, ka viņa neatsakās no jēdziena “sieviete”, lai raksturotu kaut ko, kas sievietēm kopīgs, taču definē to tīri sociāli, un šī definīcija ir pragmatiska, jo kalpo noteiktiem politiskiem mērķiem.<sup>49</sup> Savukārt Linda Nikolsone ir viena no autorēm, kura uzstāj uz vārda “sieviete” nozīmes fundamentālu nenoteiktību: līdzīgi kā gobeļēna veselumu veido krāsas pavedieni, kuri pārklājas, bet neviena noteikta krāsa nav atrodama tajā viscaur, arī “sievietes” nozīme nav atrodama kādas specifiskas iezīmes izcēlumā, bet atklājas, šķetinot visu raksturojumu pinumu (*Nicholson*, 1994, 100). Viņasprāt, šāda dzimtes izpratne atzīst nozīmes vēsturiskumu – to, ka “sieviete” ir mainīgs jēdziens, – jo neierobežo tā lietojuma kontekstu paplašinājuma iespējas (*Ibid.*, 101).

Viens no iebildumiem, kas izvirzīts sociālā konstrukcionisma padziļināšanai, attiecas uz subjektīvo iemiesotības pieredzi. Džūditas Batleres skaidrojums, kā diskursīvi veidojas dzimumiskoti ķermeņi, liek vaicāt, vai viņas teorijā pietiekami atvēlēta vieta ķermeniskajai dzīvei tās materialitātē – ķermeņiem, kas elpo, ēd un gul, jūt sāpes un baudu, ir dzīvi un ievainojami. Tā, piemēram, slimībā, nespējā, spēku zīdīšanā un tamlīdzīgās pieredzēs ķermenim piemīt savs,

<sup>49</sup> Haslangere definē sievietes un vīriešus kā sociālas klases jeb kārtas – būt “sieviete” vai “vīrietim” nozīmē būt sociāli pozicionētiem noteiktā veidā – atkarībā no tā, kā indivīdu uztver citi, kā pret viņu izturas, kā viņa dzīve ir sociāli, legāli un ekonomiski strukturēta, nevis no viņam iekšēji piemītošām (angļu val. *intrinsic*) fiziskām vai psiholoģiskām iezīmēm (*Haslanger*, 2000, 38). “Sieviešu” sociālo novietotību raksturo sistemātiska subordinācija (ekonomiska un / vai politiska, un / vai sociāla, un / vai legāla, u. tml.). Šādā nozīmē jēdziens var nebūt piemērojams visiem, kas sevi identificē kā sievietes, taču tāds arī nav Haslangeres piedāvātās definīcijas uzdevums. Dzimtes teorētiskā izpratne kalpo noteiktam praktiskam mērķim – novērst dzimumaizspriedumainu izturēšanos –, tāpēc definīcijai jāpalīdz identificēt tikai tos indivīdus, kuri no tādas cieš (*Haslanger*, 2000, 39, 46). Citiem vārdiem, Haslangeres definīcija ir stipulatīva, nevis deskriptīva.

uz kultūras priekšstatiem nereducējams “svars”, kas subjektīvi parādās kā reāls, izvēli un dzīves projektus ierobežojošs dotums, nevis diskursa efekts. Kaut gan Batlere neapgalvo, ka ķermeniskais ir identisks tā reprezentācijām (viņa uzsver tikai to, ka mums nav nepastarpinātas, valodas nenosacītas pieejas ķermenim kā dabiskam, materiālam dotumam), var vaicāt, vai nav iespējams aprakstīt dzimumiskota ķermeņa un subjektivitātes veidošanos, nesaskaroties ar šādām grūtībām.

Dzimums kā nemainīga “būtība” ir problēma, kura ir paša teorētiskā dzimuma / dzimtes nošķiruma radīta – tā apgalvo filosofe Torila Moja, norādot, ka fenomenoloģiskā ķermeņa kā miesas (vācu val. *Leib*, angļu val. *lived body*) izpratne sniedz alternatīvu subjektivitātes teoriju, neierakstot dihotomijas tur, kur to nav. Proti, dzimums kļūst par būtību “ārpus” vēstures, valodas un sabiedrības tikai kā pretstats vēsturiskai, valodiskai un sociālai dzimtei. Tā vietā, lai runātu par dzimumu un dzimti, Moja piedāvā runāt par ķermeņa un subjektivitātes attiecībām: būt sievietei nozīmē būt subjektivitātei, kas iemiesota noteiktā ķermenī, un nebūt reducējamai uz dzimumu, dzimti vai “dzimumu plus dzimti” (*Moi*, 1999, 35, 114). Visos gadījumos ir runa par redukcionismu, jo vārda “sieviete” nozīme tiek noplicināta līdz dzimumdiferencei – neatkarīgi no tā, vai domājam to dabas vai kultūras jēdzienos.<sup>50</sup> Savukārt **iemiesotas pieredzes** jēdziens<sup>51</sup> ļauj parādīt, kā sociālās prakses ietekmē mūsu pieredzējumus par ķermeņiem un to iespējām kā objektiem, vienlaikus neapgalvojot, ka cilvēki pārstāj būt indivīdi ar sieviešu vai vīriešu hromosomām, tiklīdz sāk elpot, staigāt, runāt – proti, dzīvot sabiedrībā. Fenomenoloģiskā pieeja atklāj ķermeņa ontoloģisko daudznozīmīgumu: “[...] ciktāl runa ir par cilvēka ķermeni, nevar novilkt skaidru robežu starp to, kas pieder dabas jomai, un to, kas pieder nozīmes jomai.” (*Ibid.*, 114) Šādā izpratnē ķermenis allaž jau ir vietas, laika un individuālā dzīves gājuma iezīmēts, proti, tas ir konkrēts un sevišķs.

Sekodama franču filosofu M. Merlo-Pontī un S. de Bovuāras idejām, Moja raksturo subjektivitātes un ķermeņa saistību kā nejaušu: tā nav patvaļīga, jo mans ķermenis būtiski ietekmē to, kā citi mani uztver un kā es atbildu viņu priekšstatiem par sevi, bet nav arī nepieciešama – tas, ka man ir noteikts ķermenis, nenozīmē, ka tam atbilst kāds noteikts personības veids nepieciešamā kārtā (*Moi*, 1999, 114). Ķermenis nav izprotams tikai kā objekts – drīzāk tas ir **situācija** jeb “veids, kādā iemiesotības fakti, sociālā un fiziskā vide parādās personas projektu gaismā” (*Young*, 2005, 16). Tādējādi atzinums, ka pastāv bioloģiski “fakti”, tūlīt vēl nenolemj sievieti viņas bioloģiskajam “liktenim”: “Apgalvot, ka ķermenis ir

<sup>50</sup> “Visaptveroša dzimte” nav mazāk apspiedoša indivīdiem kā “visaptverošs dzimums” – atteikšanās no bioloģiska dzimuma jēdziena pati par sevi vēl nenodrošina pret “sievišķīguma” un “vīrišķīguma” sociālajiem stereotipiem.

<sup>51</sup> Vairāk par ķermeņa izpratni fenomenoloģiskajā tradīcijā sk. M. Grūnfeldes raksta nodaļā “Ķermenis un miesa: fenomenoloģiskais skatījums uz ķermeni”.

situācija, ir atzīt, ka sievietes ķermeņa nozīme ir saistīta ar veidu, kā viņa izmanto savu brīvību.” (*Moi*, 1999, 65) Sekojot šādai domu gaitai, lai argumentētu pret bioloģisko determinismu, nav nepieciešams noplicināt dzimuma kategoriju līdz pilnīgam izdilumam. Pietiek ar to, ka pierāda – lai kādi būtu dabas fakti, tie iegūst nozīmi cilvēkam viņa vērtību gaismā: muskuļu spēks vai vājums nav kundzības vai pakļaušanās pamats tur, kur sabiedrība neatzīst vardarbību (*de Beauvoir*, 1949 / 2011, 69). Vārda “sieviete” nozīme nav viena un noteikta – kā jau norādījusi Simona de Bovuāra, sievieti, tāpat kā cilvēci kopumā, raksturo tapšana: tās ir viņas **iespējas**, kuras jādefinē, nevis tas, kas viņa bija vai ir pašlaik. Bet, “kad domājam par būtņi, kura ir transcendence un pārsniegšana, nekad nav iespējams noslēgt rēķinus” (*Ibid.*, 68), proti, nav iespējams aptvert to, kas vēl nav noticis.

## SEX AND GENDER

### Summary

The central axis of this paper is the analytical distinction between “sex” and “gender” – the historical motivation for its endorsement in feminist writings, issues surrounding definitions of the two terms and their relation, and its critical examination. The rationale for distinguishing sex as a biological category from gender as a social category is traditionally described as feminist response to biological reductionism and determinism which aims to separate anatomical features from social positioning of individuals (women in particular). In the first chapter, the author outlines the evolution of present day’s “common sense naturalism” by comparing modern ideas about strict dimorphism with alternative historical conceptualisation of sexual difference (Laquer). The underlying premises of biological determinism are clarified by a reconstruction of a few examples of argumentation in the scientific writing of the 19th century (Clarke, Brooks, Geddes and Thomson, Heape), followed by an indication of the common flaws of this reasoning. The second part deals with the notion that gender is socially constructed by introducing with Rubin’s account of sex / gender system which is further illustrated by an example of socialisation theories. The last part of the paper focuses on critical examination of the early understandings of the sex / gender distinction: the implicit risks of false generalisations associated with biological foundationalism (Nicholson); issues with hidden normativism when using identity categories (Butler); unexamined acceptance of a purely biological category of sex (Faust-Sterling). The limitations of binary thinking (e.g., biology / society, facts / values, body / mind) are revealed by a closer examination of our sex classifications (Haslanger). Finally, thinking in terms of gender identity is challenged

with Butler's notion of gender performativity, leading to further questions whether a unified category of women is sustainable. The paper concludes with examples of recent attempts to theorise women as a group without lapsing back to problematic forms of essentialism (e.g. Haslanger's "new gender realism"), and an outline of the phenomenological alternative to the sex / gender distinction when theorising gendered subjectivity (e.g. de Beauvoir, Moi, Young).

## Izmantotā literatūra

### Literatūra

1. Annandale, E. *Women's Health and Social Change*. New York: Routledge, 2009.
2. Aristotle. *On the generation of animals*. No: J. A. Smith and W. D. Ross, eds. *The Works of Aristotle*. Vol. 5. Translated by Arthur Platt. Oxford: Clarendon Press, 1949.
3. Batlere, Dž. (1990) *Dzimtes nemiers*. Tulkojusi D. Ābola. Rīga: Mansards, 2012.
4. Beauvoir, S., de. (1949) *The Second Sex*. Translated by C. Borde and S. Malovany-Chevalier. New York: Vintage Books, 2011.
5. Brooks, W. K. *The Law of Heredity. A Study of the Cause of Variation and the Origin of Living Organisms*. Baltimore and New York: John Murphy & Co., 1883.
6. Butler, J. (1988) Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. No: A. Bailey and C. Cuomo, eds. *The Feminist Philosophy Reader*. McGraw-Hill, 2008, 97–107.
7. Cervone, D., Pervin L. A. *Personality Theory and Research*. 12<sup>th</sup> ed. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2013.
8. Clarke, E. H. *Sex in Education or, a Fair Chance for Girls*. 5<sup>th</sup> ed. Boston: James R. Osgood and Company, 1873.
9. Cloninger, S. *Theories of Personality: Understanding Persons*. 4<sup>th</sup> ed. Pearson Prentice Hall, Pearson Education, Inc., 2004.
10. Chodorow, N. (1974) Family structure and feminine personality. No: N. Tuana and R. Tong, eds. *Feminism and Philosophy*. Boulder, CO: Westview Press, 1995, 43–66.
11. Geddes, P., Thomson, J. A. *The Evolution of Sex*. London: Walter Scott, 1889.
12. Fausto-Sterling, A. (2000) Should there be only two sexes? No: A. Bailey and C. Cuomo, eds. *The Feminist Philosophy Reader*. McGraw-Hill, 2008, 124–144.
13. Fine, C. *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. New York: Norton, 2010.
14. Freids, Z. *Ievadlekcijas psihoanalīzē*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
15. Fuko, M. *Seksualitātes vēsture*. I daļa. Zinātgriba. Rīga: Zvaigzne, ABC, 2000.
16. Heape, W. *Sex Antagonism*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Constable and Company Ltd., 1913.
17. Kameronā, D. (1985) Kļūdainas dihotomijas: gramatika un dzimumu polaritāte. Tulkojusi E. Pičukāne. No: *Mūsdienu feministiskās teorijas*. I. Novikova, red. Rīga: Jumava, 2001, 233–251.
18. Laqueur, W. T. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
19. Liljestrema, M. (1996) Dzimumu sistēma. Tulkojusi I. Peldekse. No: *Atslēgvārdi. Desmit soļi feministiskajā pētniecībā*. Rīga: LU Dzimtes studiju centrs, 2002, 101–124.

20. Mead, M. (1935) Sex and temperament in three primitive societies. No: *The Gendered Society Reader*. M. Kimmel and A. Aronson, eds. 1<sup>st</sup> ed. Oxford University Press, 2000, 38–43.
21. Moi, T. *What is a Woman?: And Other Essays*. Oxford University Press, 1999.
22. Pilcher, J., Whelehan, I. *Fifty Key Concepts in Gender Studies*. SAGE Publications, 2004.
23. Prokhovnik, R. *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*. 2<sup>nd</sup> ed. Manchester: Manchester University Press / New York: Palgrave Macmillan, 2002.
24. Rubina, G. (1975) Tirdzniecība ar sievietēm: piezīmes par dzimuma politekonomiju. Tulkojusi I. Kopankina. No: *Mūsdienu feministiskās teorijas*. I. Novikova, red. Rīga: Jumava, 2001, 19–67.
25. Spelman, E. *Inessential Woman*. Boston: Beacon Press, 1988. Citēts no: Mikkola, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2012 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on sex and gender”.
26. Stoller, R. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House, 1968. Citēts no: Moi, T. *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford University Press, 1999, 22–23.
27. Trivers, R. Parental investment and sexual selection. No: *Sexual Selection and the Descent of Man: 1871–1971*. B. Campbell, ed. Chicago: Aldine, 1972, 136–179. Citēts no: Cervone, D., Pervin L. A. *Personality Theory and Research*. 12<sup>th</sup> ed. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2013, 319.
28. Veisbergs, A. Pārdomas par dzimti latviešu valodā. No: *Mūsdienu feministiskās teorijas*. I. Novikova, red. Rīga: Jumava, 2001, 441–449.
29. *Women's Realities, Women's Choices: An Introduction to Women's Studies*. 3<sup>rd</sup> ed. The Hunter College Women's Studies Collective. New York, Oxford: Oxford University Press, 2005.
30. Young, I. *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. Oxford University Press, 2005.

### Periodiskie izdevumi

31. Bovuāra, S., de. Otrais dzimums (fragm.). Tulk. I. Auziņa. *Karogs*. 1994, 12, 151–163.
32. Butler, J. Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism’. *Praxis International*. 1991, 11, 150–165. Citēts no: Mikkola, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2012 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on sex and gender”.
33. Connell, R. Gender, health and theory: Conceptualizing the issue, in local and world perspective. *Social Science & Medicine*. 2012, 74(11), 1675–83. Iegūts no: [doi:10.1016/j.socscimed.2011.06.006](https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.06.006) [sk. 02.04.2016.].
34. Eagly, A. H., Wood, W. The origins of sex differences in human behavior. *American Psychologist*. 1999, 54, 408–423. Citēts no: Cervone, D., Pervin L. A. *Personality Theory and Research*. 12<sup>th</sup> ed. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc., 2013, 321.
35. Fausto-Sterling, A. The five sexes: Why male and female are not enough. *The Sciences*. 1993, 33(2), 20–24. Iegūts no: [doi:10.1002/j.2326.1951.1993.tb03081.x](https://doi.org/10.1002/j.2326.1951.1993.tb03081.x) [sk. 02.04.2016.].
36. Fausto-Sterling, A. The five sexes, revisited. *The Sciences*. 2000, 40(4), 19–23. Iegūts no: [doi:10.1002/j.2326-1951.2000.tb03504.x](https://doi.org/10.1002/j.2326-1951.2000.tb03504.x) [sk. 02.04.2016.].
37. Fine, C. Explaining, or sustaining, the status quo? The potentially self-fulfilling effects of ‘hardwired’ accounts of sex differences. *Neuroethics*. 2012, 5(3), 285–294. Iegūts no: [doi:10.1007/s12152-011-9118-4](https://doi.org/10.1007/s12152-011-9118-4) [sk. 02.04.2016.].

38. Hammarström, A., Johansson, K., Annandale, E., et al. Central gender theoretical concepts in health research: The state of the art. *J Epidemiol Community Health*. 2013, 1–6. Iegūts no: [doi:10.1136/jech-2013-202572](https://doi.org/10.1136/jech-2013-202572) [sk. 02.04.2016.].
39. Haslanger, S. Ontology and social construction. *Philosophical Topics*. 1995, 23(2), 95–125.
40. Haslanger, S. Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be? *Noûs*. 2000, 34(1), 31–55.
41. Nicholson, L. Interpreting gender. *Signs*. 1994, 20(1), 79–105.
42. Regitz-Zagrosek, V. Sex and gender differences in health. *Science & Society Series on Sex and Science*. EMBO reports. 2012, 13(7), 596–603. Iegūts no: [doi:10.1038/embor.2012.87](https://doi.org/10.1038/embor.2012.87) [sk. 08.03.2016.].
43. Stolberg, M. A. Woman down to her bones: The anatomy of sexual difference in the sixteenth and early seventeenth centuries. *Isis*. 2003, 94(2), 274–299. Iegūts no: [doi:10.1086/379387](https://doi.org/10.1086/379387) [sk. 21.01.2016.].

### Interneta resursi

44. Baltiņa, D. Novecot skaisti un patīkami. Eiropas Menopauzes kongresa jaunumi. *Doctus*. 11.2006. Iegūts no: <http://www.doctus.lv/2006/11/novecot-skaisti-un-patikami-eiropas-menopauzes-kongresa-jaunumi> [sk. 02.04.2016.].
45. Rosina ar likumu grūtniecēm aizliegt smēķēt. *LETA*. 28.03.2016. Iegūts no: <http://www.leta.lv/home/important/F64B323E-BOC1-4B99-B76C-FDA1A41D72D2/> [sk. 30.03.2016.].

### Citi avoti

46. Anderson, E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2015 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist epistemology and philosophy of science”. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/feminism-epistemology/> [sk. 02.04.2016.].
47. Bettcher, T. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2014. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on trans issues”. Iegūts no: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/feminism-trans/> [sk. 02.04.2016.].
48. Hoogland, R. C. *Encyclopedia of Sex and Gender*. Vol. 2. F. Malti-Douglas, ed., s. v. “Gender, theories of”. Detroit, MI: Macmillan Reference (Thomson Gale), 2007, 628–632.
49. Mikkola, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2012 ed. E. N. Zalta, ed., s. v. “Feminist perspectives on sex and gender”. Iegūts no: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/feminism-gender/> [sk. 02.04.2016.].
50. Segal, E. S. *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures*. C. R. Ember and M. Ember, eds., s. v. “Cultural constructions of gender”. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2003, 3–10.