

---

GILBERT HERT

---

# TREĆI POL I TREĆI ROD\*

---

## SVRHA I CILJEVI

Neke osobe u nekim vremenima i na nekim mestima prevazilaze kategorije muškog i ženskog pola i roda, kako se one, bar od poznog XIX veka, shvataju u zapadnoj kulturi. Telo i ontologija takvih osoba odstupaju od modela polnog dimorfizma koji nalazimo u nauci i društvu po načinu na koji same shvataju svoje biće i/ili svoje društveno ponašanje. Osim toga, u nekim tradicijama – kulturama i/ili istorijskim formacijama – takve osobe se kolektivno svrstavaju u treće ili višestruke kulturno-istorijske kategorije. Kao što pokazuju ogledi u ovom zborniku, takve osobe i takve kategorije se u životu sreću češće nego što se nekad mislilo.

Perspektiva prevazilaženja polnog dimorfizma vodi antropološke i istorijske analize koje slede u nekoliko pravaca. Prvo, mi preispitujemo i redefinišemo proučavanje pola i roda u svetlu kritika polnog dimorfizma, kritika koje uopšteno ukazuju na ograničenost reproduktivne paradigme. Naravno, postoje konceptualne opasnosti koje sa sobom donosi nagli raskid sa starom konvencijom arbitrarnog razlikovanja pola (kao biologije i prirode) i roda (kao kulture i vaspitanja). Međutim, mi u ovom zborniku nameravamo da obnovimo proučavanje polnog i rodnog odstupanja u vremenu i prostoru kritički posmatrajući zamke stalnog nastojanja da se dihotomija pola i roda objektivizuje, što je verovatno kulturno određeno a sa nučnog stanovišta pogrešno. Drugo,

\* Naslov originala: Gilbert Herdt: "Introduction: Third Sexes and Third Genders", in: G. Herdt (ed.), *Third Sex and Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Zone Books, New York 1994.

mi ukazujemo da su na nekim mestima i u nekim vremenima pojedinci grupisani prema drugačijim ontološkim kategorijama, identitetima, zadacima, ulogama, praksama i institucijama, što je dovelo do postojanja više od dve vrste osoba, to jest onoga što bi Zapadnjaci klasifikovali kao dva pola (muško i žensko) ili dva roda (muški i ženski). U izučavanju seksualnih "devijacija" ili "trećeg roda" ove kategorije su obično spajane. Uopšteno, seksualno ponašanje nije uzimano kao konstitutivni činilac koji vodi do formiranja divergentne polne/rodne kategorije, ili do uključivanja pojedinaca u nju. Zato, da bismo iznova procenili ove konceptualne veze, mi ispitujemo istorijsku i kulturnu povezanost polnog dimorfizma, teorije društvenih nauka i etnoklasifikacija anatomije, erotskog ponašanja i društvenih odnosa.

Najzad, iako u nekim kulturama treći pol i treći rod predstavljaju postojane kategorije i uloge, one nisu prisutne u svim vremenima i na svim mestima, što se odražava na formiranje i prihvatanje trećih polova i trećih rodova. S jedne strane, nepostojanje univerzalnosti takvog statusa ukazuje na prisutnost unutrašnje tenzije između individualnih želja za stvaranjem trećeg pola ili trećeg roda i stvarnosti prilagođavanja ljudskih kultura filogenezi *homo sapiensa*, specifičnoj "prirodi" naše vrste. S druge strane, mada su u nekim tradicijama anatomija, seksualna aktivnost i posebni društveni odnosi zajednički imenitelj – kulturni znaci – klasifikovanja u kategorije trećeg pola ili trećeg roda, oni nisu ni neophodni niti dovoljni za njihovo održavanje. Ukratko, ne postoji gotova formula koja će dovesti do stvaranja drugačijih polnih i rodnih kategorija i njihovih uloga, što sugerira da sticaj posebnih okolnosti – demografskih, simboličkih i istorijskih – stvara potrebnu i dovoljnu osnovu za konvencionalizaciju i istorijsku transmisiju trećeg pola ili trećeg roda.

#### ISTORIJSKA SVEDOČANSTVA I TRANSKULTURNE PRETPOSTAVKE

Revolucija u socijalno-istorijskim izučavanjima polnosti i roda podstakla je izuzetno interesovanje za analizu istorijskih kategorija iz uporedne kulturne perspektive.<sup>1</sup> Iz ovih studija, kao i iz radova pisaca

1 Foucault 1980; Winkler 1990.

koji su na njih uticali, saznajemo da je paradigma o jednom polu, koja se sastoji od kanonskog muškog tela u kojem se nalazi žensko telo, sve do skoro dominirala zapadnim tekstovima. Nakon izvesnog vremena, sistem od tri pola doveo je do usvajanja podela na četiri roda (gender), koja su se postepeno razvijala od, na primer, engleske kategorije "moli" (feminiziranog muškarca) i holandskog pojma "sodomita" u osamnaestom veku, ka novoj i složenijoj klasifikaciji polnih priroda i bića u modernoj epohi.<sup>2</sup>

Izuzetan uticaj hermafrodita u zapadnoj kulturi i umetnosti svedoči o tenziji između sistema polne i rodne klasifikacije i definicija "prirode" i "društva". Predstavljanje erotičnog u zapadnoj umetnosti diktirao je rodni dimorfizam izražen kroz slike androginije, koja se često portretiše tabuisanim prikazima homoerotskog. Takvo predstavljanje je kasnije, naročito posle renesanse, bilo posredno izraženo kroz predstave androginije u delima kao što je Mikelandelov *Bah*.<sup>3</sup> Ova predstava androginije doživela je preobražaj u kasnijim prikazima monstruma u kojima je androginija postala bliža seksualizovanom ljudskom biću, a naročito devijantnom otpadniku. Iako je diskurs o monstrumima i hermafroditima bio aktuelan vekovima, ovaj pristup je konačno zamenjen modernom koncepcijom homoseksualca kao hermafrodita u duši.<sup>4</sup> Ovakav razvoj je, zapravo, anticipirao konstrukciju dualizma heteroseksualnost/homoseksualnot sa kojim još uvek živimo. Među trajnije i zanimljivije ikone koje izražavaju dvadesetovekovnu varijantu ovog dualizma u nauci i masovnoj kulturi svakako spadaju predstave transseksualca koji menja rod/pol u američkoj kulturi i esencijalističke predstave muškog i ženskog homoseksualnog tela.<sup>5</sup>

Ove značajne transformacije istorijskih ideja ukazuju na dva pravca kritike kako transkulturnih i istorijskih svedočanstava o polnom dimorfizmu, tako i onih o sistemima pola i roda koji nisu konstruisani na osnovu dualnih kategorija. Prvo, mnogi raniji naučnici koji su se bavili istorijom i kulturom zasnivali su svoj

2 Laquer 1990

3 Smith 1991:204

4 Jones and Stallybrass 1990, Foucault 1980b ("Introduction").

5 Herdt and Boxer 1992.

rad na pretpostavci o polnom dimorfizmu, toliko uobičajenoj u literaturi još od vremena pre Darwinovog uticaja. Stoga, kad su se antropolozi prvi put susreli sa osobama koje su u kulturama domorodaca Severne Amerike klasifikovane kao *berdaši* (berdache), oni su ih često pogrešno opisivali kao biološki abnormalne hermafrodite ili "degenerike", a kasnije kao devijantne homoseksualce, što je u oba slučaja protivurečilo kulturnoj fenomenologiji uloge berdaša u tim kulturama.<sup>6</sup> Svedoci smo slične prakse pogrešnog tumačenja i pripisivanja uloge trećeg roda u Polineziji, koja traje još od vremena kapetana Kuka do danas.<sup>7</sup> Drugo, opravdan je zdrav skepticizam prema transkulturno i istorijski postavljenim težnjama u pogledu uključivanja pola i roda u dimorfne ili pak divergentne kategorije; kako su svojevremeno upozoravali Margaret Mid i Kenet Rid, uporedna kulturna svedočanstva o tim pojavama su fragmentarna i neubedljiva.<sup>8</sup> Kao što je istorija polnosti mnogo puta pokazala, tvrdnje o odsustvu ili, pak, o suštini nekog entiteta, bilo da je reč o homoseksualnosti u drugim kulturama ili o unutrašnjim žudnjama u našoj vlastitoj, ne smeju se prihvatati doslovno već se uvek moraju *interpretirati* na osnovu dodatnih proučavanja, pošto se često pokazalo da su netačne, preterane ili nepotpune.<sup>9</sup>

Prikupljanje svedočanstava iz drugih kultura i istorijskih dokumenata znatno se komplikuje usled postojanja tabua uplitanja u odnose koji su kulturno definisani kao suštinski privatni, ili intimni, ili seksualni, kako su upozoravali Margaret Mid i, kasnije, Mišel Fuko.<sup>10</sup> Na primer, za antropologa i istoričara nije svejedno da li neko društvo, uopšteno gledajući, odobrava ili ne odobrava seksualne odnose; ova ograničenja (npr. negativni stavovi kao što su erotofobija, mizoginija ili homofobija) utiču na sâm proces

---

6 Uporediti: Hill 1935, Devereux 1937, Herdt 1991, Roscoe 1991.

7 Besnier 1994.

8 Mad 1961, Read 1980. Videti takode: Herdt and Stoller 1990, Tuzin 1991.

9 Greenberg 1988, Herdt 1991, Trumbach 1977. Videti takode Herdt 1993 ("Introduction").

10 Mead 1961, Foucault 1980a i 1986. Videti takode Herdt and Stoller 1990 i Vance 1991.

prikupljanja podataka time što se nešto u vezi sa seksualnošću otkriva, a drugo skriva.<sup>11</sup> Kulture koje institucionalizuju izrazite ideologije seksualnog dimorfizma, kao na primer u slučajevima verskog fundamentalizma, pokreću metodološka pitanja u socijalnim analizama.<sup>12</sup> Kao što je proučavanje SIDE i seksualnosti više puta pokazalo, istraživanje alternativnih, marginalnih, nezakonitih ili ilegalnih oblika seksualne prakse i društvenih realnosti zahteva drugačiji ugao posmatranja od uobičajenog u normativnoj društvenoj nauci.<sup>13</sup>

Identifikovanje pojedinaca koji odstupaju od kategorija muškog i ženskog može da bude teško čak i u kulturama u kojima je prisutna uloga trećeg pola ili trećeg roda, zbog toga što to stanje može ipak da bude omalovaženo ili da se smatra devijantnim.<sup>14</sup> Zbog zakona i implicitnih pravila, pojedinci koji se razlikuju i na koje se ove kategorije postojanja i delovanja odnose – sodomiti, berdaši, žene odevene u mušku odeću, hermafroditi na Novoj Gvineji itd. – mogu da se svrstaju negde između muških i ženskih uloga. Takve osobe mogu čak da “prođu” kao muškarci ili žene koji odgovaraju postavljenim normama, ili kao osobe muškog ili ženskog roda (što je veoma dobro objašnjeno u značajnoj Goffmanovoj studiji o “prirodnom ciklusu pretvaranja” (*natural cycle of passing*)).<sup>15</sup> Kroz ponašanja i prakse koje ih ili odvajaju od drugih ili im omogućavaju da se prilagode i smatraju osobama koje su u okvirima normativa, takve osobe stvaraju posebnu nišu u svojim društvima.

Tako, ako hermafrodit u sebi nosi neku tajnu prirodu, ne postoji nužno nikakav razlog da on to prizna, jer bi to moglo da povredi osećanja ili duhovna i društvena pravila. Kao što je primetio Fuko govoreći o Francuskoj devetnaestog veka, ono što je hermafrodit Erkulina Barban (*Herculine Barbin*) “evocirala iz svoje prošlosti, jeste ona srećna ničija zemlja neidentiteta koja je, paradoksalno, bila zaštićena ži-

11 Videti: Van der Meer 1994.

12 Videti: Grémaux 1992 i 1994.

13 Prikaz u Herdt 1992.

14 Kessler & McKenna 1978, Sagarin 1975.

15 Goffman 1963.

votom zatvorenih, malih i intimnih društava u kojima se doživljavala retka sreća, istovremeno obavezna i zabranjena, poznavanja samo jednog pola”.<sup>16</sup> Zaista, istorijski i kulturni fenomen pretvaranja, kao što ću kasnije pokazati, obeležava značajno zalaženje u polje identiteta i teorije identiteta, budući da je konvencionalna muškost ili ženskost zamaskirana i iznova predstavljena kao nešto novo u kulturnim predstavama.<sup>17</sup> Zbog toga čitaoca treba unapred upozoriti da su problemi u vezi sa trećim polom i trećim rodnom materija koja je po svojoj suštini izuzetno komplikovana.

#### DARVINOVSKI POLNI DIMORFIZAM I SEKSOLOGIJA

Sledeći Darvina, tokom prošlog veka bilo je široko rasprostranjeno shvatanje da je svrha seksualnog ponašanja pre svega reprodukcija i selektivna sposobnost pojedinaca u evoluciji. Darwin je smatrao da prirodna selekcija utiče na muškarce i žene u zavisnosti od njihovih uloga u reprodukciji i/ili nadmetanju za izvore (naročito izvore hrane), što je dovelo do dimorfizma.<sup>18</sup> Pod *polnim dimorfizmom* uobičajeno se podrazumevala filogenetski nasleđena struktura dva tipa ljudske i polne prirode, muške i ženske, prisutna u svim ljudskim grupama. Iako u ovom pregledu nećemo moći da ispitamo sve što takvo shvatanje podrazumeva, dobar deo istorijske i antropološke literature ukazuje na to da ovaj naglasak na dimorfizmu otkriva jači naglasak na “reprodukciji” kao obrascu koji je prihvaćen od strane nauke i društva.<sup>19</sup> Reproductivna paradigma je i danas izražena u studijama koje daleko prevazilaze evolucionistička shvatanja, i to u tolikoj meri da ću o tome govoriti kao o “principu polnog dimorfizma”, pošto je prikazan kao da je reč o nekom jednoobraznom prirodnom zakonu kao što je, recimo, gravitacija. To jest, smatra se kanonom da svuda i u svim vremenima pol i/ili rod postoje u cilju reprodukcije jedinki i vrsta.

16 Foucault 1980: xiii.

17 Sedgewick 1990.

18 Darwin 1874, Lande 1980.

19 Videti: Foucault 1980, Weeks 1985. Za pregled viktorijanskih i darvinovskih uticaja videti Stocking 1990 i Vance 1991.

Ukratko, kao što je ukazano u kritikama koje su formulisali feministički i homoseksualno orijentisani naučnici i naučnice, reprodukcija je tokom gotovo čitavog devetnaestog veka bila "stvarni predmet" normativne nauke, kako biologije tako i nauke o društvu.<sup>20</sup>

Ovo kulturno postignuće je utoliko značajnije kada se uzmu u obzir mnoge indikacije koje su ukazivale na dimorfizam kao izum modernosti. U stvari, ako prihvatimo sjajne interpretacije Tomasa Lakera, od Antike pa sve do poznog osamnaestog veka popularna kultura i medicinska teorija ukazivale su da postoji samo jedan pol: vrsta označenog muškog/maskulinog tela i duha, koji su uneti u nepotpuno i potčinjeno žensko telo.<sup>21</sup> Od *Knjige postanja* – izvornog mita judeo-hrišćanske tradicije – pripoveda se kako je Adam stvorio drugi pol iz svog rebra. Laker, međutim, u svom komentaru ističe sledeće: "Dva pola nisu nužna, prirodna, posledica telesnih razlika. Kao što to nije ni samo jedan pol."<sup>22</sup> Ova paradigma će se promeniti do vremena renesanse, kada će preovladati model zasnovan na postojanju dva pola – mada ni on nije potpuno izbrisao ranija shvatanja o prirodi i želji kojima se ispoljavaju pol i rod.

Teoretičari koji su dosledno sledili Darwinovo naglašavanje reprodukcije uobičajeno su shvatali polnu selekciju kao suštinsko i prirodno svojstvo naše vrste. Darwinovska revolucija izvršila je ogroman uticaj na socio-evolucionu teoriju viktorijske antropologije, koji se ogledao u tome što je "stalno iznova definisala ne samo 'čovekovo mesto u prirodi' već i njegovo mesto u vremenu, kao i odnos Boga prema prirodi i ljudskom rodu".<sup>23</sup> Polnost je, u ovom kontekstu, problem, pošto se o njoj retko otvoreno raspravljalo, a proučavanje srodstva i braka kao društvenih institucija često je bilo svedeno na pitanja biološkog odbira supružnika. Sledeći Darwinovu misao i njene popularne manifestacije u različitim poljima, nalazimo mnoge permutacije onoga što bi se moglo nazvati neizrečenim principom polnog dimorfizma; smatralo se da su razlike između muškog i

---

20 Videti, na primer, preglede koje daju Rosaldo and Lamphere 1974, Martin 1987, Stein 1990, Vance 1989.

21 Laqueur 1990.

22 Isto: 243.

23 Stocking 1990: 325.

ženskog urođene, što se, kako se pretpostavljalo, ispoljava putem faktora kao što su različita morfologija, veličina mozga, upotreba oruđa i razvoj govora. U okviru devetnaestovekovne evolucionističke antropologije i antropometrije postoje brojni istraživački izveštaji o merenjima polnog dimorfizma u ljudskim grupama, koji se vremenski protežu od doba Fransisa Galtona, Darwinovog rođaka, pa sve do Franca Boasa, osnivača američke antropologije. Rasne razlike i rasizam (uključujući eugenički pokret) ponegde su imali istaknuto mesto. Još duboko u dvadesetom veku nalazimo antropometriju koja naglašava polne dimorfne razlike između takozvanih bioloških rasa, sa jasnim naznakama socijalnog darvinizma. Savremeno insistiranje na selekciji putem srodstva i polnom dimorfizmu u vulgarnoj sociobiologiji (manje nego u njenim sofisticiranijim verzijama), svakako se mora posmatrati kao nastavak rane darvinovske fascinacije polnom diferencijacijom i borbom za opstanak.<sup>24</sup>

Tokom poslednjih nekoliko godina, u diskusiju o odnosu između takve reproduktivne paradigme i polnog dimorfizma prisutnog u ljudskim fosilnim ostacima uključena je i paleontologija ljudske vrste. Pisci evolucionisti su, tipično, sledili Darvina u nalaženju kontinuuma polnog dimorfizma od nižih do viših životinjskih vrsta. Neki stručnjaci, na primer, tvrde da su "u svim ljudskim grupama muškarci u proseku gotovo za 1,1 put viši od žena i sa odgovarajućom većom telesnom masom".<sup>25</sup> Međutim, paleontolozi nastavljaju da unutar vrsta i među pojedincima ispituju značaj varijacija u visini za uspostavljanje polnog dimorfizma. Neki autoriteti tvrde da polni dimorfizam kod primata "tačno odgovara stepenu nadmetanja među pripadnicima muškog pola oko pripadnica ženskog pola" i da "polni dimorfizam kod ljudi očigledno nije tipičan".<sup>26</sup> Među fosilnim ostacima čoveka pojavljuju se anatomske razlike koje se ispoljavaju u tome što su muškarci viši a žene imaju širu

---

24 O biološkom determinizmu i kulturnom relativizmu videti: Freeman 1983; o socijalnom darvinizmu: Davenport and Steggerda 1929; o sociobiologiji: Sahlins 1976, Symonds 1979. Videti takođe: Haraway 1990, Fausto-Sterling 1987, Spanier 1991.

25 Krantz 1982: 86.

26 Lovejoy 1981: 211.



karlicu. Ali, mada se njihov značaj projektovao na praistoriju, zaključivalo se da je “primenjivan isti obrazac kao i danas”. Mnogi su dovodili u pitanje jednoobraznost takvog praistorijskog dimorfizma, budući da neka karakteristika može da počne da se smanjuje kod praistorijskih ljudi (npr. zubi), dok neka druga odlika (npr. epigamija) može da se pojačava.<sup>27</sup> “Polni dimorfizam može evoluirati samo ako postoji dimorfizam u selekciji i/ili dimorfizam u genetskim varijantama.”<sup>28</sup> Komparativno izučavanje vrsta ukazuje da se primati razlikuju po tome da li je kod njihovih predaka dimorfizam bio veći od prosečnog, u odnosu na veličinu vrste i na svoje ekološke odlike.<sup>29</sup> Ukratko, polni dimorfizam može da bude značajan za indeksiranje individualnih varijacija i varijacija karakterističnih za vrstu, ali njegov opšti značaj za diferencijaciju prema polu i rodu je verovatno preuveličan.

U razvoju kasnije darvinovske misli i teorije o prirodnoj selekciji mogu se uočiti elementi koji su usmerili seksologiju kao pozitivnu nauku ka esencijalističkom shvatanju, kako pola tako i roda. U tom pogledu, seksologija je dete devetnaestovekovne darvinovske teorije.<sup>30</sup> Iz toga sledi da je pojava seksologije postavila temelje pokretu za socijalne i političke reforme koji se razvio kao reakcija na zastarele ideje o polnosti. Mnogi su u ovom razvoju videli rađanje modernizma, ili bar njegov začetak, budući da su njegovi modernistički praktičari, naročito Havelok Elis i Frojd, bili nepokolebljivi “polni entuzijasti”.<sup>31</sup> Istovremeno, stvaranje termina *homoseksualnost*, oko 1870. godine, i *heteroseksualnost*, oko 1890, imalo je dalekosežne posledice po princip polnog dimorfizma u medicinskoj seksologiji.<sup>32</sup>

Sasvim jednostavno, iz seksologije su potekle dve veoma uticajne ideje: da su “muško” i “žensko” urođene strukture u svim oblicima života, uključujući

---

27 Krantz 1982: 86. Videti takođe Lovejoy 1981.

28 Leutenegger and Cheverud 1985: 48.

29 Cheverud et al. 1985.

30 Hekma 1994.

31 Robinson 1976: 3.

32 Foucault 1980; pregled u Weeks 1985, Herdt and Boxer 1992.

ljudska bića, i da je heteroseksualnost teleološki nužna i najviša forma polne evolucije. Tako je, na primer, Ivan Bloh, značajni nemački naučnik i autor etnoloških studija u seksološkoj tradiciji, tvrdio da je evolucija dovela muškarce i žene u različite "misao-ne svetove". Štaviše, "heteroseksualnost postaje sve izraženija na evolucionoj lestvici sisara i čoveka". Naime, Bloh je "bio uveren da najveća kulturna i kreativna postignuća potiču od 'normalnih', a ne od homoseksualnih osoba ... On je bio čvrsto ubeđen da će 'normalne' žene, a ne lezbijke, unaprediti feministički pokret."<sup>33</sup> Frojd će se boriti protiv ovih esencijalističkih ideja i mnoge od njih će pomenuti u svojoj razvojnoj teoriji, uključujući one koje se odnose na rod i polnost. Kao što Piter Gej piše o Frojdovoj seksološkoj poziciji u njegovim kasnijim radovima:

"Frojdov antifeministički stav nije bio posledica toga što se on osećao starim ili što je želeo da bude uvredljiv. Ne, to što je on došao do takvog stava bila je neizbežna posledica njegovog gledanja na seksualnost muškarca i žene kao na rezultat različitih istorija polnosti: anatomija je sudbina. Njegova komparativna istorija polnog razvoja možda nije u potpunosti ubedljiva, ali ona se poziva na logiku ljudskog rasta, kako ju je on definisao 1920-ih. Psihološke i etičke razlike između polova, tvrdio je, prirodno proističu iz biologije ljudske životinje i iz vrste mentalnog rada koju podrazumeva za svaki od dva pola."<sup>34</sup>

Na taj način, dva različita pola i imperativ reprodukcije su zajednički snažno usmerili biomedicinsku seksološku tradiciju ka onome što bismo mogli nazvati nasledem esencijalističke paradigme.

Mnogi od začetnika seksologije, kao što su Karl Ulrichs i Magnus Hiršfeld, nisu mogli predvideti ishod svojih napora da utemelje nauku o polnosti. Oni su i sami bili "homoseksualci" i formirali su tajnu mrežu saradnika tokom ovog perioda. Zajedno sa drugima, počeli su da formulišu svoje tekstove na osnovu krajnjih ciljeva socijalne reforme, kao što je liberalizacija zakona o seksu.<sup>35</sup> Prihvatili su poziciju o urođenom ili biološkom određenju polnosti, da bi potom otkrili

33 Wolff 1986: 116-117.

34 Gay 1989: 516.

35 Robinson 1976, Weeks 1985.

da ove teorije eksploatišu oni koji su sve svodili na biološko – nacisti. Hiršfeldov omiljeni moto “Znanjem do pravde” potpuno je odbačen posle pada Vajmarske Republike, po dolasku nacista na vlast.<sup>36</sup> Do tog vremena bilo je već učinjeno mnogo štete; ali, time nije bio ukinut moćni intelektualni program seksologije kao ogranka medicine koji će posle rata doživeti još veći uspon. Zaista, osobito posle Drugog svetskog rata i sa osnivanjem moderne seksološke klinike, nailazimo na dva ključna izraza esencijalizacije dimorfizma: određivanje pola prilikom rođenja i evolucionu teoriju o pojavljivanju rodnog identiteta.

U devetnaestom veku je u seksološkoj literaturi došlo do implicitnog isticanja razlike između prirode i vaspitanja, nasleđa i sredine, biologije i društva. Pod uticajem darvinovske misli i pretpostavljenih mehanizama prirodne selekcije, polni dimorfizam se pojavio u rečniku razvojne teorije. Na kraju, ovaj dimorfizam je doveo do savremenih paradigmi esencijalizam/konstruktivizam, često pogrešno svodenih na suprotnost biologija/kultura. Eksplicitni individualizam ili, tačnije, ideologija zapadnog individualizma snažno utiče na mnoge od ovih ranih formulacija u seksološkoj literaturi.<sup>37</sup> Na primer, u biomedicinskom diskursu o homoseksualnosti i “srednjem polu” u poznom devetnaestom veku, razlikovanje između urođene i stečene inverzije veoma je izrazito kod autora tako različitih shvatanja kao što su Hiršfeld, Elis i Frojd.<sup>38</sup> Više od pola veka kasnije, ovo razlikovanje, još uvek u kombinaciji s ideološkim individualizmom, dovelo je do novog oblika dualističke definicije: razlikovanja između pola (sex) kao biološkog elementa (geni, gonade itd.) i roda (gender) kao naučenih kulturnih elemenata (muškosti i ženskosti), kako su ih formulisali Džon Mani i Robert Stoler. Tako se u literaturi sredine dvadesetog veka i dalje ispoljava implicitni kontrast između environmentalizma (delovanje činilaca izvan organizma) i urođenog ili naturalizma (delovanje činilaca unutar organizma), nanovo afirmisan u istraživanjima pol-

36 Plant 1986: 29 ff.

37 Weeks 1985.

38 Wolff 1986. Videti:Robinson 1976, Weeks 1985, Hekma 1994.

nosti Alfreda Kinsija i drugih autora u njihovoj studiji o seksualnom ponašanju američkih muškaraca. Ovde se uočava pristup prema kojem su unutrašnji biološki elementi polnog razvoja, među kojima se nalazi i dihotomija muško/žensko, urođene i neizmenljive kategorije. Mada nije lišeno konceptualnih nesuglasica i dilema, ovo shvatanje se održalo do danas.<sup>39</sup>

Prema kanonskom gledištu u seksologiji, sledi da na osnovu standardne kliničke i seksološke prakse, sva ljudska bića mogu na rođenju da se klasifikuju kao muška ili ženska.<sup>40</sup> Ovo prihvataju svi koji se bave kako normalnom tako i abnormalnom biološkom polnom diferencijacijom, kao što je napomenuto u mom prilogu u ovom zborniku. Muškarci i žene se diferenciraju na mnogim različitim nivoima biološkog razvoja. Najzad, ova se ideja zasniva na pretpostavci o postojanju obrasca primarne ženskosti, zajedničkog za sve sisare, iz kojeg proističe muškost, na šta je Frojd u svojim ranim radovima upućivao kao na "temelj biološke biseksualnosti".<sup>41</sup> Međutim, u savremenoj terminologiji, na primer, uzimamo u obzir četiri komponente standardne zapadne kliničke prakse: hromozomni pol, gonadni pol, morfološki pol i s njim povezane sekundarne polne odlike, i psihosocijalni pol ili rodni identitet. Treba imati u vidu da ovi kriterijumi ne uključuju sociokulturne sisteme klasifikacije; umesto toga, Mani i Erhart, na primer, pretpostavljaju da postoji izrazit paralelizam polnog dimorfizma u anatomiji i rodnog dimorfizma u kulturnim tradicijama.<sup>42</sup> Ostaje problematično da li su ove biološke univerzalije uvek prisutne.<sup>43</sup> Kao što iznosim u svom eseju o sindromu nedostatka 5-alfa reduktaze, lekari praktičari pretpostavljaju da je u svim slučajevima na delu dvopolni sistem, nikada ne postavljajući pitanje da li postojanje trećeg pola može da utiče na polni i rodni razvoj. Ovo je naročito zbujujuće pošto se u nekim klasičnim kliničkim slu-

---

39 Kinsey et al. 1948; videti takođe prikaz u Reinisch et al. 1990, DeCecco 1990, Weeks 1985.

40 Money and Ehrhardt 1972.

41 Stoller 1975.

42 Money and Ehrhardt 1972. Uporediti Spanier 1991. i kritike u Freidl 1975.

43 Stoller 1975.

čajevima u zapadnim zemljama, kao što su SAD, govori o subjektivnom razvoju hermafrodita, ne kao o muškom ili ženskom identitetu, već kao o "hermafroditskom identitetu".<sup>44</sup>

Kao potencijalno protivsredstvo esencijalizmu toga vremena pojavila se "teorija kritičkog učenja". Značajna i trajna perspektiva o ulozi kulture i društva u formiranju roda i polnosti, teorija kritičkog učenja ukazuje na njihovu pojavnu usklađenost sa socijalnim konstruisanjem roda. Međutim, ovaj spoljašnji izgled stvari je, kao i sve varijante esencijalističkih i konstruktivističkih ideja, delimično varljiv zbog toga što pretpostavlja da se učenje rodnog identiteta ostvaruje samo u okviru dimorfnog, dvopolnog sistema muškog i ženskog. Sticanje muškog ili ženskog rodnog identiteta je stoga analogno fazi oblikovanja u prirodnom razvoju životinja i u ljudskoj filogenezi, što ima za posledicu da su sva ljudska bića ili muškarci ili žene po svom biološkom polu, odnosno ili muška ili ženska po svom rodnom identitetu.<sup>45</sup> Ova teorija sugerise da u ranoj fazi razvoja određivanje pola u kategorijama muškog ili ženskog najviše utiče na učenje u oblasti rodnog identiteta i na preuzimanje polne uloge.<sup>46</sup> Svrstavanje pola bilo u mušku ili u žensku kategoriju je od tolike opšte važnosti da je klinički savet lekaru da, pošto dete napuni otprilike dve i po godine, nikada ne predlaže promenu njegove polne klasifikacije, bez obzira na eventualne nove informacije – čak i informacije da je prvobitno utvrđivanje pola deteta prilikom rođenja bilo pogrešno i da je trebalo da bude svrstano u suprotni pol – jer bi takva promena predstavljala značajno psihološko nasilje za mentalno zdravlje deteta.<sup>47</sup> Epistemologija ovog pristupa mnogo duguje Frojdovoj teoriji psihoseksualnog razvoja. Tako pretpostavljeni efekat iskustva u ranom detinjstvu oblikuje ili "utiskuje" rodni identitet u dete.<sup>48</sup> Smatra se da u svim kulturama podudarnost biološkog polnog identiteta i

44 Stoller 1968.

45 Money, Hampson and Hampson 1957, Stoller 1968.

46 Ehrhardt 1985, Luria 1979.

47 Money, Hampson and Hampson 1957, Meyer-Bahlberg 1982.

48 Prikaz u Green 1987. O "biološkoj snazi" u razvoju pola i roda videti takođe Stoller 1968.

socijalnog učenja stvara efekat skladnosti u “normalnom i prirodnom” razvoju deteta – bez obzira na transseksualce i hermafrodite koji ukazuju na postojanje divergentnog ili intermedijarnog identiteta.<sup>49</sup>

Sveukupan uticaj darvinovskog nasleđa sastojao se u predstavljanju polnog dimorfizma, u različitim vremenima i na različitim mestima, kao binarnog principa društvene strukture. Zamisao o primeni dijade muško/žensko na oblast društva i kulture, uključujući podelu rada prema polu, koju su do smene vekova promovisli teoretičari društva kao što je francuski sociolog Emil Dirkem, postala je na taj način pretpostavljeno jezgro društvene teorije.<sup>50</sup> Na primer, mnogi antropolozi su započinjali svoje analize društvene strukture zapažanjem da su muškarci i žene svuda ne samo fizički različiti već i da ta razlika predstavlja “objektivnu” osnovu društva i ekonomske podelu rada.<sup>51</sup> Ovu tendenciju u seksologiji dobro ilustruje klasičan tekst Manija i Erharta o polu i rodu, *Man and Woman, Boy and Girl (Muškarac i žena, dečak i devojčica)*, u kojem se polni dimorfizam prikazuje kao suštinska struktura individualnog razvoja u jednostavnim društvima, operacionalizovana kroz ono što ovi autori nazivaju “dimorfnim rodnim ponašanjem”. Tako oni pretpostavljaju postojanje sistema dva pola i dva roda u svim vremenima i na svim mestima i tvrde, na primer, da su u društvima domorodaca Australije i Nove Gvineje svi ekonomski i društveni zadaci i uloge rodno dimorfni; ne samo pripremanje hrane i podizanje dece, već i ritualna i ceremonijalna praksa. Ova dimorfna shema je potom ucrtavana u društvenu strukturu, kulturu i ekologiju, tako da su Mani i Erhart izdvojili deset kvantitativnih “varijabli” (idealizovanih kulturnih odlika) koje se mogu identifikovati prilikom utvrđivanja relativnog stepena dimorfizma u praksama domorodaca.<sup>52</sup> Uopšteno gledajući, ovaj pristup sugerise da se biološki dimorfizam muškog i ženskog projektuje u kulturu i simbolički odražava u njenim institucijama, naročito u primarnim ili objektivnim institucijama.<sup>53</sup>

49 Bolin 1987, Herdt and Davidson 1988.

50 Durkheim 1895.

51 Andrade 1966: 175-176; videti kritiku u Sanday 1981.

52 Money and Erhart 1972.

53 Videti, na primer, Whiting 1961.

Ukratko, pitanje različitih polnih i rodni kategorija i uloga ne može se posmatrati odvojeno od evolutivne perspektive polnog dimorfizma. Ova paradigma je snažno uticala na seksologiju i proširila se na klasičnu društvenu teoriju u kasnom devetnaestom i ranom dvadesetom veku.

#### KLASIČNA DRUŠTVENA TEORIJA I KATEGORIJE TREĆEG POLA

Nije samo seksologija bila aficirana devetnaestovekovnim shvatanjima polnog dimorfizma. U svojim studijama o srodstvu, porodici, rodni ulogama, polnim praksama, uređenju i reprodukciji društva, antropolozi i istoričari naglašavali su reproduktivni funkcionalizam. Tokom devetnaestog veka, problem polnog dimorfizma stalno je prisutan u društvenoj teoriji, usled čega se treći pol klinički proglašava "biološkom devijacijom", a treći rod proganja u zastarele udžbenike antropologije.

Ta naglašena marginalizacija svojstvena je svim ključnim misliocima od vremena Darvina i Frojda u evolucionoj i seksološkoj teoriji, a prisutna je i u središnjim antropološkim tekstovima autora kakvi su Dirkem, Mos i Levi-Stros. Danas je polni dimorfizam centralno mesto društveno-naučne misli, a mnogi antropolozi ga shvataju kao aksiom kulturne klasifikacije. Margaret Mid formalizuje tu poziciju u svom klasičnom eseju s početka 1960-ih: "U svim poznatim društvima, polni dimorfizam se uzima kao ključni faktor diferencijacije ljudskih bića, i istog je stupnja kao i razlika u godinama, što je po vrsti jednak univerzalni diferencijal."<sup>54</sup> Američki antropolog Robert Edžerton, pisac jedne od prvih značajnih studija o transseksualizmu u nezapadnoj kulturi, napisao je sledeće:

"Čini se da je pretpostavka po kojoj na svetu postoje samo dva biološka pola, i da je to prirodan i nužan poredak stvari, univerzalna pretpostavka... Polazi se od toga da će se ljudi rađati *ili* u ženskom *ili* u muškom telu, te da će, uprkos tome što se polazne, normalne polne uloge tokom čitavog životnog veka usaglašavaju ili čak preokreću, svako nastaviti da živi bilo u telu muškarca bilo u telu žene."<sup>55</sup>

54 Mead 1961: 1451.

55 Edgerton 1985: 77-78. Videti takođe Edgerton 1964.

Ako su muškost i ženskost sinonimi za ono što je u društvenoj klasifikaciji prirodno, onda ono što je između ovih kategorija mora biti neprirodno, invertirano ili perverzno. Ili, rečima Kliforda Gerca: "Ono što pada između [muškog i ženskog] je nešto tamno, uvreda za razum."<sup>56</sup>

Uopšte uzev, od prvih klasika antropoloških studija o polu i rodu Margaret Mid i Bronislava Malinovskog, dvopolni se sistem uzima kao "normalna i prirodna" struktura "ljudske prirode".<sup>57</sup> Mid ukazuje na to da je osnovna svrha polnosti "sparivanje i reprodukcija fizički zrelih ljudskih bića, sposobnih za roditeljstvo".<sup>58</sup> Ono što se po ovom modelu može pojaviti kao problematično jeste samo društvena regulacija reprodukcije: "Svako ljudsko društvo" mora se suočiti sa dva problema: "potrebom ograničenja reprodukcije u izvesnim domenima, na primer, među neudatim ženama", i potrebom da se reprodukcija "osigura ili uveća u nekim drugim domenima, u određenim klasama stanovništva". Taj model i danas u antropologiji zauzima istaknuto mesto, te, kako primećuje Kerol Vens pišući o antropološkim modelima pola i roda, "reprodukcija je suština polnosti".<sup>59</sup>

Međutim, ma koliko da su istoričari društva nastojali da zaobiđu imperativ darvinovske biologije, biološke seksologije i esencijalističkih shvatanja u studijama roda, bilo je teško delati zanemarujući polni dimorfizam kao pojmovni sistem.<sup>60</sup> Svesno ili nesvesno, neki istraživači polnosti se i danas drže modernističkog shvatanja po kome priroda ograničava kulturu i po kome muško i žensko predstavljaju neotuđiv biološki proizvod. Ti su istraživači skloni da u istorijske i antropološke nalaze projektuju ne samo savremene kulturološke kategorije identiteta, nego i one predrasude o društvenim odnosima koje su omogućavale strukturno funkcionisanje kategorija iz prošlosti.<sup>61</sup> Međutim, kako u svom eseju o povesti ho-

56 Geertz 1984: 85.

57 Mead 1928, Malinowski 1927.

58 Mead 1961: 1457.

59 Vance 1991: 878. Za primer prevalencije ovog modela videti takode Schlegel and Barry 1991.

60 Laqueur 1990.

61 Videti takode Boswell 1980 i kritiku u Greenberg 1988.



landskih sodomita u osamnaestom veku pokazuje Teo van der Mer, iako su kategorije muškog i ženskog bile moćne kategorije reprezentacije i delanja, one nisu bile tako sveobuhvatne da bi pod sebe podvele romantičnu zanesenost ili želju za osobama istog pola ili, pak, nastanak potkulture sodomita, koja je putem tajne mreže signala i prostora uspevala da izbegne polni dimorfizam svog vremena.

No, u odnosu na prirodu, kultura je raznovrsnija i lukavija po svom potencijalu da se simbolički "poigrava" klasifikacijama ljudskog tela i uma. I mada je Levi-Stros ovo sjajno pokazao, on nije uspeo da istraži i razume rezultat kritike usmerene na njegov rad, koji, u studijama srodstva, ukazuje na postojanje četiri, a ne tri pola.<sup>62</sup> Binarna struktura nesvesnog duha je i u njegovom projektu *mitologika* potrebna da bi se dimorfne kategorije muškog i ženskog situirale na nivou "duboke" kulture, srodno Frojdovom nesvesnom.<sup>63</sup> Ili, na čemu insistira Fuko, sam pojam polnih tipova – muškog i ženskog, homoseksualnog i heteroseksualnog – predstavlja opstajanje izvesne naklonosti prema devetnaestovekovnom zoološkom realizmu kod mislilaca dvadesetog stoleća, uključujući tu Frojda i svakako Kinsija, a u novije vreme i Levi-Strosa – koji o nasleđenim dimorfnim kategorijama zapadne kulture nisu razmišljali u svetlu neizmerne raznolikosti ljudskih grupa. Potpuniji istorijski odgovor na pitanje zašto je to tako, naći ćemo, naravno, kod samog Fukoa,<sup>64</sup> a ja ću se ovde osvrnuti na nekoliko istorijskih tekstova, da bih kasnije razmotrio njihove implikacije po antropologiju.

S nastankom ranog modernog doba i uz značaj Francuske revolucije za ocrtavanje novih granica individualnog sopstva, diskurs o polnom dimorfizmu počinje da oblikuje društvenu teoriju.<sup>65</sup> Tematizacija individualizma suprotstavlja se aristokratskom poretku, tematizacija granica postavljenih oko autonomnog tela i sopstva u doba novih kultova sopstva, a u kontekstu borbi za jednakost klasa i polova.<sup>66</sup> Ovde

62 Lévi-Strauss 1949 i 1963.

63 Lévi-Strauss 1966. Videti Gercovu kritiku u Geerty 1967: 25-32; videti takode Rubin 1975.

64 Foucault 1980a. Videti takode Weeks 1985 i Laqueur 1990.

65 Laqueur 1990.

66 Outram 1989.

je osobito značajno Rusoovo delo, pošto njegovi tekstovi sadrže neke od najranijih naznaka debate u društvenoj teoriji o konstruktima i suštini polnosti. U *Emilu*, čuvenoj Rusoovoj raspravi o vaspitanju, dete "u sebi ne prepoznaje ni pol ni pripadnost vrsti. Muškarac i žena su mu podjednako tuđi... To je nepoznavanje prirode".<sup>67</sup> Pre pojave seksualne želje, Emil sva ljudska bića tretira instrumentalno; ona su sredstva za neke ciljeve. No, s polnim sazrevanjem, njegove želje postaju "esencijalne" i on od sada druge mora da tretira kao "sredstva za postizanje sopstvenog cilja".<sup>68</sup> Budući da se radi o "esenciji", Ruso smatra da će biti najbolje da se polno zadovoljenje odloži radi stvaranja jednog moralnog i prijateljskog stanovišta, te u cilju kultivisanja razuma namesto razvrata.<sup>69</sup> U tom smislu, "Ruso Emila čini moralnim time što odgađa njegovo prvo seksualno iskustvo: otuda on 'odlaže progres prirode radi unapređenja razuma' (*Emil*, IV, 316)". On tvrdi: "Jer onome ko želi objekt njegove želje isprva biva veoma nejasan, on 'želi ne znajući šta želi' (*Emil*, IV, 220). Prvi čin njegove uobrazilje jeste da ga pouči da pripada vrsti; te da ga ta vrsta aficira pre no ženski pol (*Emil*, IV, 220)". Džoel Švarc u svojoj knjizi *Polna politika Žan-Žaka Rusoa* na to dodaje: "Svako želi da mu se uzvрати ono što pruža. Ljubav mora biti uzajamna. Da bi neko bio željen, on se mora učiniti poželjnim.... Objekt nečije ljubavi mora biti i subjekt kome će taj neko biti objekt ljubavi. Zbog toga Ruso tvrdi da će 'mladić morati da voli ili da bude razvratan' (*Emil*, IV, 214, videti takođe *Dialogues*, I, 688)." Tako vidimo da se u doba ulaska u moderno doba granice jednopolnog sistema iznova ocrtavaju oko pojmova polne jednakosti u kulturi i romantičnoj ljubavi.

U XVIII veku, uticajna ideja "božanstvenog divljaka" koji se nalazi u "prirodnom" stanju bitno je povezivala francuske prosvetitelje, poput Rusoa i Didroa, s formiranjem modernističkog diskursa o polnosti. Pojmovi arhaizma i primitivizma vidno su povezani sa ovakvim sistemima reprezentacije.<sup>70</sup> Pozno-viktorska antropologija tako na sebe preuzima bitnu

67 Schwartz 1984.

68 Isto: 79.

69 Isto: 79-80.

70 Torgovnick 1990: 185.

ulogu intelektualne spone sa kasnijim razvojem nauke o polnosti. Kako pišu socijalni historičari poput Rendolfa Trumbaha, forme trećeg pola i roda, čime se isprva referira na hermafrodite, a potom na homoseksualce, činile su most između modernih i predmodernih kategorija. Primera radi, *Zlatna grana* ser Džemsa Frejzera, Elisova komparativna studija o seksologiji, Frojdove antropološke postavke u delu *Totem i tabu*, pa i rani spisi Malinovskog i Margaret Mid podrazumevaju iluziju o nekakvoj primitivnoj ljudskoj prirodi za koju je seksualnost prostija i ne-sputanija od seksualnosti moderne civilizacije.<sup>71</sup> To je, s druge strane, navodilo na pretpostavku da su u raznorodnim grupama polne varijacije neznatne (uprkos tome što su Frojd i neki drugi seksolozi upućivali na raznolike erotske prakse arhaičnih i nezapadnih društava, poput homoerotskih odnosa starih Grka), te da su polni dimorfizam i reproduktivna heteroseksualnost ono što preovlađuje u “primitivnim” grupama (to jest grupama koje su bitno određene manje usklađenom i prostijom “ljudskom prirodom”).<sup>72</sup> Štaviše, još uvek je veoma rasprostranjeno mišljenje da je polni dimorfizam izraženiji u elementarno organizovanim društvima, osobito u lovačko-sakupljačkim plemenskim zajednicama, nego u tehnološki složenim ili modernim društvima.<sup>73</sup>

Antropologija XX veka odolevala je, međutim, monolitnim teorijama koje ljudsku prirodu objašnjavaju posredstvom univerzalno važećih mehanizama zajedničkih osobina ili karakteristika, dobrim delom otud što takav redukcionizam teži svođenju kulture na puki ostatak ili suvišni ukras ljudskog života. Shvatanje da bi polnost mogla biti ono što ustrojava kulturu, na šta je Frojd neprestano upućivao, osobito je problematično, pošto breme kauzalnosti stavlja na biološku filogenezu pre nego na aktuelnu društvenu praksu ili funkciju. Po čuvenoj Frojdovoj tezi iz *Totema i tabua*, prvobitno stanje grupe – određeno ubi-

---

71 Frazer 1911-1915, Ellis 1936, Freud 1955, Malinowski 1913, Mead 1928. Videti takode Herft 1984: 1-80, Torgovnick 1990.

72 Videti: Freud 1953. Videti takode Robinson 1976 i, za popularna shvatanja, Torgovnick 1990.

73 Videti Lee and De Vore 1968, Lévi-Strauss 1949 i Lovejoy 1981.

stvom i proždiranjem oca tiranina, čiji će sinovi nakon tog čina incestuozno preuzeti njegove žene – predstavlja mitski/istorijski događaj, odigravanje Edipovog kompleksa, koji od tada nesvesno upravlja filogenezom ljudske evolucije. Ukratko, Edipov kompleks i tabui incesta odvajaju prirodu od kulture i životinjski svet od ljudskog društva. Dokazni materijal za ovakvu teoriju je, naravno, ravan nuli, no Frojdova ingenioznost počiva upravo na tom spekulativnom prikazu koji prošlost i sadašnjost povezuje u neprekinuti niz. Prava je ironija da je na dvoje najpoznatijih antropologa polnosti, pa i same kulture (poznatih bar ranijoj generaciji), Malinovskog i Margaret Mid, uticala privrženost ili protivljenje Frojdovoj teoriji.

U Frojdovom delu *Tri ogleđa o teoriji seksualnosti* izloženo je shvatanje po kome muško i žensko konstituišu temeljnu strukturu društva i ljudskog razvoja. To iznenađuje iz više razloga koji se tiču Frojdove teorije o primatu muškog pola (falusa), teorije o seksualnoj orijentaciji i uvažavanja hermafroditizma u ljudskoj prirodi, sličnom devetnaestovekovnom shvatanju o psihičkom hermafroditizmu. Frojdovo delo je od velikog značaja zbog svojih temeljnih pretpostavki o urođenoj, biološkoj biseksualnosti i otvorenosti s kojom se fetišistički erotski interes u ranoj razvoju čoveka može pripojiti bilo kom društvenom stimulusu, čime se omogućuju različiti polni i rodni odnosi, poput homoseksualnog kao srednjeg pola. U tom smislu, Frojd koristi fizikalističke metafore o načinu na koji se erotski interesi “razmi-moilaze” a potom, drugačije kombinovani, iznova “sustiču”.<sup>74</sup> I premda seksualnu orijentaciju, nasuprot seksualnom objektu, Frojd ne tretira kao nešto urođeno ili naučeno, on će ipak biti sklon biološkoj determinaciji subjektivnosti, što je očigledno u tri ključne oblasti: njegovom shvatanju anatomije, stavovima prema muškosti i ženskosti u društvu i razvoju izbora seksualnog objekta. Bilo kako bilo, mogućnosti za otvoreno konstruisanje trećeg pola i/ili roda obesnažene su prihvatanjem polnog dimorfizma u ljudskoj filogenezi, uključujući tu i dimorfizam stečenih i urođenih karakternih crta – što Frojd pozajmljuje od Žan-Batista Lamarka, Darvina, Karla

74 Freud 1953: 11-12 i 15.

Vestfala i Elisa – koje se, po pretpostavci, u jednakoj meri ispoljavaju na fenotipskom (anatomija) i na genotipskom (nesvesno) nivou. Esencijalizam nemačke filozofije takode je snažno uticao na ova shvatanja.<sup>75</sup>

Čudnovato je da se, iako je kod Frojda infantilni um označen kao “polimorfno perverznan”, prirodna struktura razvitka telesnosti veoma tipično pripisuje muškom polu. Frojd je hermafrodite, u načelu, posmatrao kao duhovno i telesno abnormalne osobe, kao umetak između muškog i ženskog.<sup>76</sup> On se nikada nije mogao odreći esencijalističkog shvatanja o urođenoj biološkoj biseksualnosti koja društvo navodi na nametanje kvalitativno određene strukture rod-nih uloga, u cilju njegove regulacije i “normalizacije”. Frojd bi se verovatno iznenadio saznanjem da su u Vizantijskom carstvu biološki normalni muškarci vekovima postajali evnusi, ali ne usled njihove žudnje za ženskim telom ili zbog naginjanja istopolnim odnosima; namesto toga, oni su zapravo želeli prestiž i privilegije evnuha na vizantijskom dvoru.<sup>77</sup> Vidimo, dakle, da je i Frojdovo stanovište bilo biološki determinisano i kulturološki omeđeno, da bi u prostoru i vremenu obuhvatilo čitav niz varijacija u razvoju pola i roda. Kad su se Frojdovi učenici, poput psihoanalitički orijentisanog antropologa Geze Rohajma, upustili u proučavanje onih “najprimitivnijih” grupa kakva je, recimo, društvo australijskih Aboridžina, njihove su studije težile tome da potvrde preno da otkriju da se urođene strukture biološki determinisanog Edipovog kompleksa mogu naći posvuda, iako su u prostim društvima izražene u elementarnijoj formi.<sup>78</sup>

Kasniji napori psihoanalitičara – poput Eriksonovih, usredsređenih na evropska i nezapadna društva, i Sudir Kakarovih, usredsređenih na Indiju – da “relativizuju” ovaj model, imali su ograničen uspeh.<sup>79</sup> Etape razvoja posmatraju se kao linearne, biološki utemeljene, čime se omogućuje kontinuitet između nagona i želja u detinjstvu i zrelom dobu, premda je

75 Videti: Gay 1989.

76 Freud 1953: 7-8.

77 Ringrose 1994.

78 Roheim 1932: 1-224, Malinowski 1927.

79 Erikson 1963, Kakar 1990, prikaz u Kurtz 1992.

diskontinuitet koji proističe iz istorijskih i kulturnih formacija osobito jasan.<sup>80</sup> Uobičajeno je da se urođena struktura tretira kao unapred data, a da se kulturom određena iskustva shvataju kao nešto što joj se pridodaje, ne modifikujući pri tom ono što im preti. Frojdova naivnost i naivnost njegovih sledbenika ovde je donekle razumljiva jer je uslovljena shvaćanjima iz prošlosti; međutim, ono što zapanjuje je savremeni etnocentrizam u psihologiji. Treba, primera radi, obratiti pažnju na kontinuiranu naivnost nekih zapadnih psihologa u konstruisanju modela stepenovitog razvoja pola i roda, modela koji nisu uzimali u obzir istorijska svedočanstva iz drugih kultura, ili nezapadnjačke teorije i pojedinačne analize adolescencije putem pretpostavljene strukture dimorfizma.<sup>81</sup>

Tako zahtevi biologije, ili, po Frojdu, psihičkog determinizma, postaju od supstancijalnog značaja, budući da se uvode i u fenomenologiju i kulturnu ontologiju. Frojd je uvek ukazivao na to da naša vrsta, u osnovi svoje prirode, na koju je on katkad aludirao kao na "temelj" seksualnosti, ne može da izbegne "snagu" anatomije i nepoznatih hemijskih i moždanih faktora.<sup>82</sup> Zbog toga se njegovo poslednje delo *Zaključiva i nezaključiva analiza*, okončava turobnim iskazom da "nesvesno opiranje uvidu", odnosno otkrivanje dubokih, bioloških seksualnih nagona i želja posredstvom psihoanalize, upravo usled svoje biološke naravi prevazilazi analizu i analitičara; otuda su i Edipov kompleks i razlike među polovima, na koje se te neuroze odnose, van domašaja društva.<sup>83</sup> Stoga i nije čudno što se Frojd držao dimorfnog modela pola i roda, uprkos suprotnim svedočanstvima.<sup>84</sup>

Pojava nove francuske sociologije i antropologije otkriva na koji je još način devetnaestovekovni dimorfizam uticao na razradu društvene teorije. U Dirke-movom klasičnom delu o primitivnim društvima, knjizi *Elementarni oblici religijskog života*, nailazimo na argumentaciju po kojoj su kategorije muškog i ženskog

80 Kohlberg et al. 1984: 91-172, Herdt 1990.

81 Na primer: Gelman, Collman and Maccoby 1986, Eccles 1985.

82 Stoller 1975; videti Mead 1935.

83 Freud 1938.

84 Laqueur 1990.

jednako fundamentalne za strukturu ljudskog društva kao dihotomija svetog i profanog.<sup>85</sup> Sumnjam da je Dirkem ikada doveo u pitanje urođenost dimorfizama kod ljudi; polni dimorfizam i dualna simbolizacija muškog i ženskog u društvenom delanju i njegovim kolektivnim reprezentacijama zauzimali su središnje mesto njegovih studija ekonomije, religije i društva. Mogli bismo, međutim, pretpostaviti da bi Dirkem potrebe pojedinca podredio opštem dobru kolektiva, o čemu govori sledeći navod iz njegovog čuvenog ogleada o dualizmu društvenog života:

“Društvo ima vlastitu narav, te se, shodno tome, zahtevi društva veoma razlikuju od zahteva naših pojedinačnih priroda: interesi celine nisu nužno interesi dela. Stoga se društvo ne može formirati ili održavati, ako se od nas ne zahteva da podnosimo neprestane i velike žrtve... Mi moramo, jednom rečju, da vršimo nasilje nad nekim od naših najjačih sklonosti.”<sup>86</sup>

Ukazujući na to da priroda društva primorava pojedinca da stalno bude suočen s dualnošću vlastitog bića kao društvenog činioca i jedinstvene individue, Dirkem se nadovezuje na značajne primedbe o problemu nesavršenog sklada između kolektivnih kategorija i pojedinačnog, što je Rolan Bart jednom označio kao problem “neklasifikovanih osećanja”. Kao socijalno-utopijski mislilac, Dirkem je zaokupljen moralnom krizom liberalne demokratije poznog devetnaestog veka – u smislu da moderno društvo ne uspeva da ispuni zahteve višeg reda koji se tiču formiranja čvrste zajednice. Imajući na umu takav svetonazor, moglo bi se reći da bi jedan anatomski ambivalentan hermafrodit tu bio tretiran kao anomalija koju bi, radi opšteg dobra, trebalo nekako uskladiti sa opštom društvenom klasifikacijom muškog i ženskog.

Imajući u vidu odnos krize pojedinca i obreda i ceremonija uključivanja pojedinaca u kolektivne sisteme, ne čudi što je Dirkemov savremenik Arnold van Gennep konkretizovao polni dimorfizam. Njegovo delo *Obredi prelaza*, upućuje na to da je, uopšte uzev, dihotomna podela polova osnova podele društva: da je u “svim društvima i društvenim grupama” prisutno klasifikovanje “grupe ograničeno na osobe jednog ili

85 Durkheim 1965: 161-162.

86 Durkheim 1964: 91.

drugog pola". U tom smislu, koitus, po njegovoj argumentaciji, ujedno predstavlja čin sjedinjenja i poistovećenja, takav da rituali funkcionišu kao "razdvajanje sveta aseksualnog od sveta seksualnog".<sup>87</sup> Njegov je dimorfizam još dalekosežniji kada ukazuje na to da je situacija "jednostavnija" za devojčice nego za dečake, budući da je "društvena aktivnost žene znatno jednostavnija od društvenih aktivnosti muškarca, čak i kad je reč o pubertetu, gde "prva polucija" ne označava automatski i intrinzično promenu statusa. U tom pogledu, tvrdi on, distinkcija između muškog i ženskog uvek postoji, iako se mora imati na umu kontrast između fizičke i društvene zrelosti.<sup>88</sup>

Neki istraživači tog doba, posebno Georg Zimel, drugačije su posmatrali polni dimorfizam i društvenu klasifikaciju, tvrdeći da su dijade i trijade instrumentalizovane u strukturi društvenog delanja. Zimelova sociologija se osobito ističe insistiranjem na tome da dijade i trijade stvaraju različite fenomenologije ili duhovne svetove.<sup>89</sup> U francuskoj antropologiji, Mos ukazuje na moguću osnovu za neklasifikovane senzibilitete i osećanja pripadnika trećeg pola ili roda, tvrdnjom po kojoj "u svakom društvu postoje individue koje su van sistema – ili između dva ili više nesvodivih sistema".<sup>90</sup> Slično tome, značajna studija o logičkim tipovima društvenih odnosa u latmulskom ceremonijalu *naven* (Sepik River, Nova Gvineja), Gregorija Bejtsona, trebalo je da pokaže kako simetrični i asimetrični dijadni odnosi teleološki mogu da stvaraju i održavaju sisteme društvene klasifikacije i delovanja.<sup>91</sup> Više decenija kasnije, antropolog Frensis Hsu obrazlaže da izvesna srodnička dijada, poput dijade suprug/supruga, utemeljuje svaku fundamentalnu vrednosnu orijentaciju u društvenim relacijama zasnovanim na srodstvu, što nas nagoni da se zapitamo da li postoji neka suštinska struktura dijadnih ili simetričnih odnosa koja bi bila u osnovi konceptualizacije polnog dimorfizma u društvenoj teoriji.<sup>92</sup>

87 Van Gennep 1960: 34, 67, 171-172 i 189.

88 Isto: 67-68.

89 Simmel 1951.

90 Navedeno u Lévi-Strauss 1987: 18.

91 Bateson 1958.

92 Hsu 1971.



Polnost u antropološkom plemenu predstavlja slučaj za sebe; i, premda izvesne etnografije, nastale nakon značajne knjige Bronislava Malinovskog *Seksualni život divljaka*, seksualnost razmatraju kritički, retko je ta kritika dosegala pitanje o tome da li postoji više od dva pola. Delo Malinovskog pokazuje probleme s kojima se susretala rana antropologija, u svojim nastojanjima da vrši konceptualizacije van pojmovnog okvira polnog dimorfizma. Došavši iz Pruske, nakon strogih, aristokratskih doktorskih studija fizike, zadojen otporom prema konvencionalizmu i ljubavlju prema avangardi, Malinovski je prvi antropolog koji je vodio terenska istraživanja, počevši studijom o aboridžinskoj porodici u Australiji, nakon koje je usledila čuvena studija o Trobrijandskim ostrvima u blizini Nove Gvineje, nastala tokom Prvog svetskog rata.<sup>93</sup> Malinovski tada izlaže svoju funkcionalističku teoriju kulture zasnovanu na individualnim potrebama: kultura predstavlja gotovo neposredan izraz pojedinačnih potreba da preživi i da se reprodukuje tokom vremena. Njegova je zasluga što se više no ijedan drugi antropolog te generacije bavio ulogom zadovoljstva u tradicionalnom društvu, dobrim delom zbog karaktera društva u kojem je i sâm radio.<sup>94</sup> Čini se, međutim, da mnogi običaji, poput srodničkih praksi, ne stoje u neposrednoj vezi s biološkim potrebama; i, što su te prakse simboličnije, poput religijskog rituala ili mita, to njegova teorija teže objašnjava trobrijandsko društvo, a nekmoli stanje čovečanstva.

Razmotrimo, primera radi, ograničenja koja teoriji kulture nameće zapadnjački koncept tabua incesta, zasnovan na ideji porodice kao nukleusa, koja je istaknuta u zapadnoj kulturi. Trobrijandi su postali prvi test Frojdove teorije o Edipovom kompleksu primenjene na druge kulture. U to vreme, kada se Frojd veoma trudio da popularizuje psihoanalizu i teoriju o Edipovom kompleksu, antropolozi su bili među prvima koji su ga osuđivali zbog neosetljivosti prema kulturnim razlikama i njegovog spekulativnog čitanja ranih svedočanstava.<sup>95</sup> Sredinom 1920-ih godina, Malinovski piše delo *Seks i potiskivanje u pri-*

93 Malinowski 1929.

94 Herdt and Stoller 1990.

95 Prikaz u Hallowell 1967.

*mitivnom društvu*, koje predstavlja kritiku Edipovog kompleksa, zasnovanu na tvrdnji da njega uvek oblikuje kulturni ambijent; međutim, on ovde ne osporava edipalni razvoj već samo ukazuje na to da je u matrilinearnom društvu objekt želje sestra a ne majka, dok je rival ujak a ne otac. Do kraja 1920-ih, *Seksualni život divljaka*, osoben opis ljubavi, seksualnosti i srodstva na Trobrijandskim ostrvima, počeo je bitno da utiče svojim poricanjem ideje da su "primitivci" seksualno ograničeni.<sup>96</sup> U izvesnom smislu, ovo veliko delo nije samo podržavalo shvatanje seksualnih sloboda tog mondenskog doba, upućujući na to da su i "primitivci" vrednovali zadovoljstvo; ono je, pored ostalog, implicitno napadalo i nasleđene rodno dimorfne kategorije muškosti i ženskosti. Pa ipak, Malinovski (kao ni Margaret Mid) nije uspeo da se oslobodi istorijskog uticaja polnog dimorfizma i prokreacije, uvek se vraćajući reproduktivnim idejama porodice i seksualnog života kao suštinskim zahtevima ljudskog društva.<sup>97</sup>

Istraživanja o rodu i seksualnosti na Samoi, koja je Margaret Mid vodila u istom periodu, bila su izuzetno uticajna za pomeranje diskursa sa bioloških temelja roda i polnosti ka relativizmu sredine. Međutim, kako je već naznačeno, pozicija Margaret Mid je neupitno počivala na biološkom polnom dimorfizmu; u njenim istraživanjima na Samoi to je konstruisano u domenu erotskih i emocionalnih razlika među polovima i pospešeno samoanskim običajima. U njenoj studiji o tri kulture u oblasti Sepik River, na Novoj Gvineji, dimorfizam se još izražajnije manifestuje u društveno-razvojnom opisu razlika polnog "temperamenta" i "ličnosti", gde biološka snaga, veoma nalik Frojdovom libidu, diferencira i oblikuje polove, iako, po njoj, polaznu tačku razvoja pre pruža kultura nego biologija.<sup>98</sup> (Odstupanja u temperamentu sugerišu, međutim, da se Margaret Mid nije tako temeljno udaljila od urođenih bioloških struktura kako se često smatra.) Kritike su ukazale na značaj zanemarenih kolonijalnih izmena demografije i političke ekonomije rodnog statusa, te na značaj naivne ideologije američkog individualizma koji leži

96 Malinowski 1929, Freud 1953.

97 Up. Vance 1991.

98 Mead 1928 i 1935.

u osnovi ovog dela.<sup>99</sup> Primera radi, Margaret Mid drži da su lične crte, označene kao muškost i ženskost, "instrumentalne", ali da su samo "labavo povezane" s polnim razlikama.<sup>100</sup> Sledeći svoju prethodnicu, Rut Benedikt,<sup>101</sup> Margaret Mid istrajno insistira na tome da je ljudska priroda "neverovatno prilagodljiva" na kulturu i sredinu. Pa ipak, ona se nikad, poput svojih savremenika, nije suprotstavila predrasudi o biološkom polnom dimorfizmu. Instance zamenjenih polnih i rodnih uloga, na primer, u slučaju severno-američkih *berdaša*, ona objašnjava kao znakove "sirovog potencijala" pojedinačne biološke prirode da nadmudri kulturu u "ekstremnim slučajevima".<sup>102</sup> Ovaj model funkcionalističke antropologije američke škole tridesetih godina otvoreno je sugerisao da sirov potencijal pojedinaca mora biti biološki devijantan ili abnormalan, za šta klasičan primer pruža biološka inverzija *berdaša*. Primeri trećeg pola ili trećeg roda bili su otuda bez reda umetani u neodređenu kategoriju kongenitalne homoseksualnosti, što je dalekosežno potvrđivalo devetnaestovekovni seksološki diskurs o "prirodnom" dimorfizmu i heteroseksualnosti.<sup>103</sup>

Kritika polnog dimorfizma i uključivanje nereproduktivne seksualnosti u transkulturne i transistorijske nalaze bili su spori i neizvesni, što se jasno pokazuje od pojave feminističke antropologije. Značajnu pomoć pružile su rodne analize srodstva: "Jedno od najizrazitijih svojstava srodstva jeste da je ono sistematski lišavano svojih funkcija... srodstvo je svedeno na ono najelementarnije – pol i rod."<sup>104</sup> No, kako su rodne analize po pravilu ignorisale seksualno ponašanje i prakse, one su sve vreme pokazivale tendenciju da marginalizuju kategorije i reprezentacije trećeg pola i/ili trećeg roda u kulturi i društvu.<sup>105</sup> O tome, uopšteno, Kerol Vens kaže sledeće:

"Etnografije i istraživanja gotovo uvek slede obrazac po kome se polazi od 'stvarnog seksualnog odnosa',

99 Gewertz 1983.

100 Mead 1935: 280.

101 Benedict 1938.

102 Mead 1935.

103 Isto: 283, Herdt 1991.

104 Rubin 1975: 199.

105 Blackwood 1986.

a potom prelazi na 'varijacije'. Neki izveštaji koji bi trebalo da se bave seksualnošću primetno su šturi kada je reč o nereproduktivnom vladanju; članak Margaret Mid, posvećen kulturnim determinantama seksualnog ponašanja... prati vrtoglavi trag, zaustavljajući se na trudnoći, menstruaciji, menopauzi i dojenju, jedva pomenuvši nereproduktivnu seksualnost ili erotizam."<sup>106</sup>

Studije o polnim i rodnim varijacijama, koje pokrivaju kulture i individualne razlike unutar kultura, tvore osnovu za analizu ne samo društvenih kategorija nasleđenih iz XIX veka već i za jedan dvadesetovekovni izum: koncept "identiteta". Nakon Drugog svetskog rata, pojam identiteta pojavljuje se u kontekstima novih društvenih i političkih formacija, u popularnoj kulturi jednako kao i u nauci. Posebno nakon Eriksonovih psihoanalitičkih studija o nacionalnom karakteru, podizanju dece i ličnosti, pojam identiteta sve više će uticati na nastupajuću generaciju psihologa, teoretičara kulture i roda.<sup>107</sup>

Uz ovaj pokret pojavljuje se i novi "društveno-konstruktivistički" pristup koji razdvaja pol i rod od biologije. Primera radi, u analizi rodnih uloga, istraživanje identiteta omogućilo je pojavu sociološkog konstruktivizma u Sjedinjenim Državama, društvu istaknutom po nelagodnoj koegzistenciji višestrukih identiteta rodnih odnosa i esencijalističkih shvatanja polnog dimorfizma.<sup>108</sup> Ovaj novi konstrukcionizam kasnije će zadobiti "postmodernističke" odlike u mnogim poljima, osobito u studijama pola i roda i u gej i lezbijskim studijama. Feminističke autorke u oblasti društvenih nauka, kritikujući patrijarhalno društvo i prevlast muškaraca, osuđivale su imaginarij polnog dimorfizma, ne osporavajući uvek, pri tom, pretpostavke na kojima ovaj počiva, bar ne donedavno.<sup>109</sup> Danas se, međutim, teoretičarke poput Tereze de Laurentis kritički odnose prema svakom pokušaju konstruisanja iskustva, posebno ženskog iskustva, dok druge, poput Gejl Rubin i Kerol Vens, iznova

106 Vance 1991: 878-79.

107 Erikson 1963 i 1982; v. Bellah et al. 1985 i Stein 1990 ("Conclusion").

108 Videti pregled literature u: Herdt 1989a, Herdt and Boxer 1992.

109 Videti takode Gilligan 1982.

uzimaju u razmatranje ulogu sociokulturnih uticaja na modele roda i seksualnosti.<sup>110</sup> Mnogo pažnje posvećuje se analitičkoj kategoriji roda i načinu njenog izvođenja ili diferenciranja od polne razlike.<sup>111</sup> Feminističke spisateljice, poput Džudit Batler, i lezbijске teoretičarke, poput Sare Lusije Houglend, skeptične su prema pojmu identiteta – u konstrukcijama polnog, a osobito rodnog identiteta – pošto se time ograničava poduhvat reinterpretiranja muškog, ženskog i trećeg pola kao istorijski omeđenih entiteta.<sup>112</sup>

Dakle, naglašavajući bilo biološku bilo simboličku reprodukciju, naučnici se nisu teorijski odmakli od polnog dimorfizma, što je marginalizovalo studije polnih i rodnih varijacija koje su postojale u ljudskoj istoriji i društvu. Na sličan način, Fuko je uverljivo pokazivao da su, od vremena antičke Grčke do modernog frejdizma, društvena teorija i teorija polnosti kao krajnji cilj promovisale reprodukciju u odnosu na zadovoljstvo.<sup>113</sup> Mnoge studije zasnovane na pretpostavci o “muškom” i “ženskom” polu kao fundamentalnom dualizmu ljudske prirode i kulture inkorporirale su i pretpostavku da su dva roda, muški i ženski, inherentni temelji ljudskih institucija, društvenih uloga, porodičnih odnosa, roda i polnosti. Ta je ikonografija, najzad, zasnovana na svetonazoru koji polnu diferencijaciju u razvoju ljudskog roda razume tako kao da ona, u krajnjoj instanci, stremlji biološkoj reprodukciji, dok je cilj rodne diferencijacije produbljivanje simboličke regeneracije društva posredstvom podele rada, društvene produktivnosti, strukture srodstva i porodice i, naravno, seksualnih odnosa.

#### SEKSUALNA ORIJENTACIJA: ŠTA “TREĆI POL” NIJE?

Od raznih oblika predubeđenja koja podrivaju proučavanje polnih i rodnih varijacija, dosad smo zanimali jedno koje se javlja sa izuzetnom upornošću: ideju da je treći pol jednostavno devijantna seksualna orijentacija.

110 De Laurentis 1987, Rubin 1984, Vance 1989.

111 Videti Holland and Eisenbach 1990 i njihovu kritiku “simboličke reprodukcije”. De Laurentis 1987 (videti takođe Strathern 1988).

112 Butler 1990, Hoagland 1988.

113 Foucault 1986; videti takođe Robinson 1976 i Laqueur 1990.

Rasprava koja se na Zapadu vodi o dvopolnim i tro-  
polnim sistemima odavno je neraskidivo povezana sa  
diskusijom o dihotomnoj prirodi heteroseksualnosti i  
homoseksualnosti. Posebno je teoretičarima muške  
homoseksualnosti i lezbijstva poslednjih godina pri-  
palo da preispitaju pretpostavku prema kojoj klasifi-  
kacije različitih polova i rodova treba da budu za-  
snovane i/ili objašnjavane u odnosu na dihotomiju  
heteroseksualnost/homoseksualnost u zapadnoj kul-  
turi.<sup>114</sup> Dok su antropolozi nekad verovali da su *ber-  
daši*, *mahu* i drugi alternativni oblici pola ili roda  
produkt varijacija u temperamentu, koji su radi so-  
cijalne adaptacije smešteni u društvene "niše" devi-  
jantne polnosti, istraživači kao što su Bari Adam,  
Stiven O. Marej, Dejvid Grinberg i Volter Viliijams  
pokazali su da ove društvene i istorijske oblike ne  
možemo tumačiti kao biološke ili slučajne varijacije  
nekog univerzalnog "entiteta srednjeg roda" kakav je  
zapadni homoseksualac, za koga se tvrdi da pred-  
stavlja suštinu devijantne ljudske prirode.<sup>115</sup> Dakle,  
dok su transkulturni oblici seksualne prakse između  
osoba istog pola i njihova ontologija od velikog zna-  
čaja za razumevanje problema trećeg pola ili trećeg  
roda, kako u zapadnim tako i u nezapadnim tra-  
dicijama, ove druge se ni u kom slučaju ne mogu  
poistovetiti sa prvima, kao što se ni homoseksualac  
devetnaestog veka ne može izjednačiti sa *berdašem*.<sup>116</sup>  
Zbog toga u ovom odeljku uporno nastojim na tome  
da ne treba mešati želju za osobama istog pola sa  
trećim polom po sebi, kao i na tome da inverzne  
rodne uloge ne predstavljaju jedinu osnovu za svrstava-  
nje u ulogu trećeg roda, bar ne u svim društvenim  
tradicijama; i da seksualna orijentacija i identitet ni-  
su ključni za konceptualizaciju trećeg pola i trećeg  
roda u različitim vremenima i prostorima.

Nije nikakva misterija zašto se seksualna orijentacija  
povezuje sa pitanjem trećeg roda. Kao što smo već  
ukazali, seksolozi još od sredine devetnaestog veka  
pretpostavljaju da je tipični predstavnik trećeg pola  
osoba koju privlači isti pol. Seksolozi koji su sledili  
Ulrihsa i Hiršfelda (ovde bih uključio i Frojda), i  
seksualni reformatori poput Edvarda Karpentera, za-

114 Stein 1990.

115 Adam 1986, Murray 1984, Greenberg 1988, Williams 1986.

116 Herdt 1991.

lagali su se za razumevanje i podršku “srednjem polu” koji “umnogome trpi zbog svog temperamenta”.<sup>117</sup> Osobito su sledbenici teorijske tradicije o “urođenosti” seksualne inverzije, po uzoru na Riharda Kraft-Ebinga, pokazivali sklonost ka naglašavanju pretpostavljenih univerzalnih hermafroditских odlika kod ljudi uopšte, naročito muškaraca, što bi objašnjavalo kako takav “temperament” nalazimo u mnogim vremenima i na mnogim mestima.<sup>118</sup> Naučnici dvadesetog veka koji slede ovu tradiciju nastoje da otkriju fizičke i biološke osnove seksualne orijentacije, uključujući polni dimorfizam anatomije ili funkcije mozga, kao u skorašnjoj studiji Sajmona Leveja o “muškom homoseksualnom mozgu”.<sup>119</sup> Međutim, misterija je pre u tome zbog čega naučnici još uvek na homoseksualnost gledaju kao na istinski, odnosno realni ili skriveni uzrok postojanja primera trećeg pola i trećeg roda u vremenu i prostoru. Situacija svakako nije tako jednostavna. Najnovije konceptualne šeme povezuju želju za istim polom sa njenom društvenom klasifikacijom i načinima njenog izražavanja na osnovu životnog doba, roda, klase i egalitarnih modela o društvenim idejama i odnosima.

Uprkos velikoj nejasnoći koja se uočava u upotrebi ovih termina, kategorije hermafrodita i transseksualaca nisu isto što i varijacije trećeg pola i trećeg roda širom sveta. Može se, na primer, pasti u iskušenje da se o *hidžrama* u Indiji misli kao o hermafroditima (ili homoseksualcima), dok oni u stvari predstavljaju različitu vrstu društvenih osoba i drugačiju kulturnu realnost.<sup>120</sup> Isto tako, zloupotreba termina *hermafrodit* u transkulturnim seksološkim istraživanjima pokazuje propust ovog biološki orijentisanog polja da za ozbiljno uzme polne i rodne varijacije.<sup>121</sup> U kategoriji *evnuha* postoji razlika između onoga koga su kastrirali i onoga ko se samokastrirao, kao što je to pokazala Ketrin Ringrouz,<sup>122</sup> a postoje i muškarci koji su se sami kastrirali na ritualan način, kao u

117 O Frojdu videti Herdt 1990; Carpenter 1984: 193.

118 Krafft-Ebing 1965.

119 Le Vay 1991.

120 Nanda 1994.

121 Herdt 1994 (“Mistaken Sex”)

122 Ringrose 1994.

klasičnim i kasnim antičkim društvima, u Vavilonu, Kini i još nekim oblastima.<sup>123</sup> Ovi i drugi primeri “kastata”, sve do onih u evropskom društvu devetnaestog veka, mogu da predstavljaju potencijalnu kategoriju trećeg pola u tim sredinama.<sup>124</sup>

Trajni problem u literaturi predstavlja izjednačavanje seksualnih odnosa među osobama istog pola s identitetima i, sledstveno tome, zbrka oko pojmova trećeg pola i trećeg roda. “Treći rod”, po toj logici, znači obrnute rodne odnose gde muškarci obavljaju ženske uloge. Privlačnost prema istom polu stoga suštinski odražava abnormalne stavove u vaspitanju, socijalnom učenju i drugim oblicima ponašanja na osnovu uloga, koji se mogu ispraviti sa dovoljno modelovanja prema tipičnim rodnim ulogama, da bi se obrnula proistekla “rodna disforija” (prema aktuelnoj američkoj seksološkoj i psihijatrijskoj nosološkoj klasifikaciji atipičnog ili nekonformističkog rodnog ponašanja).<sup>125</sup> Ali, kako je ponašanje prema istom polu povezano sa odlikama ili identitetom trećeg pola? Ovde je uključen jedan dublji biološki problem, obično u funkciji temperamenta ili neke druge varijable stanja koja se ne može izmeniti. Seksolozi su identitet trećeg pola uobičajeno objašnjavali muškim i ženskim identitetom kao suštinskim dualizmom koji je povezan sa drugim dualizmom, heteroseksualnosti i homoseksualnosti. Do sredine devetnaestog veka, kako objašnjava Iv Sedžvik, ova simbolička jednačina bila je toliko uticajna, da je njom bila obojena praktično svaka oblast muške društvenosti i homosocijalnog prostora koji je definisan kao muški, kao što su u Melvilovom romanu *Billy Budd* bile brodske kabine, što je imalo za posledicu stalnu pretnju homoerotskog, tako da je bio neophodan napor da bi se potisnuo svaki znak ženskosti ili želje za istim polom.<sup>126</sup>

Kada se kategorije homoseksualnosti ne bi uklopile u alternativnu istorijsku ili kulturnu tradiciju, pribegavalo se biseksualnosti. Od devetnaestog veka, kao što ističe Gert Hekma, seksolozi (naročito Frojd)

123 Videti Greenberg 1988: 120-123.

124 Isto: 123.

125 O ovoj vrsti pristupa videti Green 1987, a njegovu kritiku u Stoller and Herdt 1985.

126 Sedgewick 1990, Trumbach 1994, Halperin 1990.



počeli su posebnu povezanost žudnje za sopstvenim polom i društvene uloge da objašnjavaju pretpostavljenom kategorijom biološke biseksualnosti.<sup>127</sup> Seksolozi kao što su Mani i Erhart nastavljaju ovu konceptualnu liniju sugerišući, na primer, da muškarci na Novoj Gvineji mora da su biseksualni budući da “preklapanje između homoseksualne i heteroseksualne faze života” kroz “isključivu ili obaveznu homoseksualnost ovde nedostaje”.<sup>128</sup> Mani je nedavno takođe koristio (implicitno biološki) jezik biseksualnosti da bi opisao Sambije na Novoj Gvineji i koncept “zapadnog transseksualca”, i poredio ih sa *hidžrama* u Indiji.<sup>129</sup> Ovakva objašnjenja imaju ograničen domet, budući da se oslanjaju na uvrežene kulturne sheme, koje u takvim tradicijama iskrivljuju i pogrešno prikazuju seksualnu praksu između pripadnika istog i različitog pola ili u ovim praksama prepoznaju biološku osnovu želje kao kod zapadnih oblika za koje se pretpostavlja da su im identični.<sup>130</sup> Tako opisana biseksualnost je u svojoj osnovi dogmatski biološkog karaktera i zasniva se na pretpostavci polnog dimorfizma. Autori koji pripadaju seksološkoj tradiciji retko su postavljali pitanje da li je moguće, na osnovu poređenja, polni dimorfizam ili homoseksualni/heteroseksualni dualizam zapadne kulture primeniti na nezapadne tradicije.<sup>131</sup> Uopšteno posmatrano, naučna razmatranja tokom prošle decenije slažu se u stavu da se ove tradicije, iako imaju određene zajedničke elemente, ne mogu jednostavno izjednačiti.

Ni uporna “androginija” – stara koliko i “konfuzija ili preklapanje koncepata i terminologije za hermafroditizam i homoseksualnost” – ne predstavlja, kao što je to Bosvel dobro uočio, suštinu univerzalnog trećeg pola ili trećeg roda.<sup>132</sup> Iako se transformacija roda i simbolička inverzija nalaze u osnovi zapadne afektacije i varijacija na temu muškaraca koji se odevaju kao žene još od početka modernog doba do danas,

127 Videti Hekma 1994 i Herdt 1991.

128 Money and Ehrhardt 1972: 135.

129 Money 1987; za Sambije videti Herdt 1981, a za indijske hidžre Manijev predgovor u Nanda 1990: xi-xiv.

130 Videti Herdt 1991, Davenport 1977.

131 Herdt and Boxer 1992.

132 Boswell 1980: 375.

preoblačenje u odeću suprotnog pola (*cross-dressing*) dobilo je nova značenja, različita od ranijih zasnovanih na rodnoj osnovi.<sup>133</sup> Svakako da takvo preoblačenje, koje ima bezbroj oblika, nije naprosto još jedna varijanta homoseksualnosti ili trećeg roda, mada su mnogi istraživači to videli na takav način; antropolozi posle Drugog svetskog rata su, na primer, sledili autoritete Klelenda Forda i Frenka Biča u tumačenju da *cross-dressing* ili transvestizam predstavljaju "institucionalizovanu homoseksualnost"; što znači da je homoseksualizam zasnovan na inverziji roda (*gender-inverted homosexuality*) izjednačen sa trećim rodnom.<sup>134</sup> Danas postoji široka saglasnost o tome da su prakse inverzije roda, u različitim vremenima i prostorima, samo jedan oblik seksualnog ponašanja prema istom polu, i sa mnogo varijacija na ovu temu.<sup>135</sup> U mnogim društvenim tradicijama privlačnost ka istom polu predstavlja osnovu za njihovo svrstavanje u kategoriju osoba koje se mogu smatrati posebnim, marginalnim ili devijantnim, poput kriminalaca ili grešnika, zavisno od slučaja; ali, te osobe isto tako mogu, mada ne moraju, biti klasifikovane kao treća kategorija pola ili roda.

Poenta je u tome da ne postoji neka apsolutna veza između seksualne orijentacije i trećeg pola ili trećeg roda. Međutim, ako osobine trećeg pola ili roda nisu povezane sa seksualnom orijentacijom prema istom polu, kako onda da objasnimo antropološke i istorijske modele?

#### POLNE I RODNE DIHOTOMIJE

Koliko polova i rodova postoji? Postavljajući ovo pitanje, ogledi koji slede od koristi su za poimanje koje prevazilazi granice društvenog konstruktivizma i esencijalizma, kao i dihotomije dimorfizma koje ostaju veoma polarizovane u naučnom diskursu.<sup>136</sup> Imajući

---

133 Greenberg 1988, Newton 1979; za popularne predstave videti Garber 1991 i Sontag 1982.

134 Videti: Ford and Beach 1951: 137. Prikaz u Herdt 1991 i 1992). Slično metodološko upozorenje videti u Herdt 1984.

135 Greenberg 1988, Herdt 1984 i 1990, Trumbach 1977, Adam 1986 i Roscoe 1994.

136 Videti Vance 1991; takođe i Herdt 1991, Herdt and Boxer 1992, Mohr 1992, Stein 1990.

u vidu ovu kritiku darvinovske misli i biomedicinske seksologije, jasno je da tek treba videti da li je nužno držati se konvencionalnih distinkcija između pola kao biologije (polna priroda) i roda kao kulture (rodno društvo), koje su nasledene iz prošlosti. Nesumnjivo je da mnoga društva, postavljajući svoje kulturne ideale, i dalje reprodukuju dimorfne sisteme. Njih, međutim, ne smemo mešati s analitičkim konceptima, a nismo primorani ni da prihvatimo takav dualistički sistem, budući da on perpetuira nekadašnje pogrešne dihotomije prirode i kulture. Tipičan je primer žargon kognitivne psihologije, gde se pol smatra nečim biološkim i "jasnijim", a rod nečim kulturalnim i "pomućenim".<sup>137</sup> No, ta kognitivna određenja nisu jedino što ima značaja za utvrđivanje egzistencije sistema trećeg pola i trećeg roda, naročito u nezapadnim i predmodernim društvima.<sup>138</sup> To pitanje, dakle, pokušava da ustanovi da li su pol i rod različiti entiteti ili stvari, te, ako jesu, kako ih možemo identifikovati i kako i gde da ih situiramo u telima ili predstavnicima kulture ili društvenim odnosima u svetu.

Dovesti u pitanje ustaljeni broj polova i rodova znači iznova razmotriti percepciju i interpretaciju istorije zapadne seksualnosti, uz relevantno razdoblje koje je još uvek predmet razilaženja.<sup>139</sup> Opšteprihvaćeno je da zapadni narodi, što se posebno odnosi na društvene elite, a od XIX veka posebno na buržoasku klasu, svoje shvatanje pola i roda zasnivaju na egzistenciji samo dva biološka (a posebno morfološka) entiteta, koje kategorizujemo kao prirodne polove: muški i ženski. Kao što smo videli, seksologija je razdvojila biološki pol i kulturološki rod, smeštajući "homoseksualni" ili "uranijski" ili "srednji" pol u simboličku sredinu.<sup>140</sup>

Heuristički, zapadni teoretičari društva i polnosti i dalje dele svoja zapažanja o ljudskom delanju u dve jasno omeđene kategorije, od kojih je jedna označena anatomskim polnim svojstvima, najčešće genitalijama, a druga, pak, kulturalnim, psihičkim i bihej-

137 Maccoby 1979.

138 Murray 1983.

139 Foucault 1980a, Jones and Stallybrass 1991, Laqueur 1990, Trumbach 1994.

140 Hekma 1994.

vioralnim odlikama, ispoljenim najčešće u društvenim relacijama. Prva kategorija se tradicionalno odnosi na polne, druga na rodne činioce. Koristeći se tim znakovima, svedočanstvo koje se ovde iznova ispituje i prezentuje u ogleđima koji slede, ukazuje na to da je kreiranje i održanje kategorije *trećeg roda* teško i problematično; pa ipak, nemoguće je osporiti postojanje očiglednih primera tog fenomena u različitim vremenima i prostorima. Nasuprot tome, stvaranje kategorije *trećeg pola* znatno je ređe i problematičnije: tek je neznatan broj slučajeva identifikovan u kulturama i pojedinačnim istorijama.

Kao što je već rečeno, darvinovska revolucija institucionalizovala je reproduktivnu paradigmu pola i roda, tela i duha, koja – iako osporavana neobičnim slučajevima na marginama normativne nauke – i dalje ostaje u središtu bioloških i društvenih istraživanja. Paradigma reproduktivnog dimorfizma nije promenjena čak ni posle neuspeha da objasni takve fenomene kakvi su izvesni oblici hermafroditizma ili rodno-preobražavajućih uloga berdaša, a odnedavno i zapadnog transseksualizma. Ovi “kulturni objekti” – koje je nauka ranije marginalizovala – sve više istupaju u prvi plan i od “normalne nauke” zahtevaju kritičnije osnove.<sup>141</sup> Štaviše, od 1960-ih godina – od druge seksualne revolucije u SAD – brojna razmatranja pola i roda, koja se posebno pripisuju feministkinjama i gej istraživačima s periferije ovih područja, nastojala su da kritički razobličie stare i ponude nove kategorije kojima su se istraživanja rukovodila.<sup>142</sup>

Kanonsko shvatanje je više od pedeset godina instiralo na tome da su kultura i priroda oštro razgraničene kategorije strukturalne analize: u simboličkim strukturama, pol je u odnosu na prirodu i “žensko” ono što je kultura u odnosu na rod i “muško”.<sup>143</sup> Pol i rod su, kao krajnji uzroci, po pravilu udvajani kao priroda i odgoj, i korelirani sa društvenim praksama.<sup>144</sup> Kasnije su kritike tih dualizama – implicitno, kritike polnog dimorfizma – vodile feminističkoj analizi roda, kakva je kritika Levi-Strosove teorije o

141 Uporediti Bolin 1987 i 1994, Haraway 1990, Laqueur 1990.

142 Vance 1991.

143 Lévi-Strauss 1966.

144 D’Andrade 1966.

srodstvu.<sup>145</sup> Štaviše, u cilju izbegavanja dihotomije pol-jednako-biologija i rod-jednako-društvo, Gejl Rubin predlaže njihovo kombinovanje: "Sistem 'pola/roda' je skup uređenja posredstvom kojih društvo biološku polnost preobražava u proizvode ljudske aktivnosti i u kojem ti transformisani polni zahtevi bivaju zadovoljeni."<sup>146</sup> Oslanjajući se na ranije kritike, teoretičari poput Done Haravej tvrde da su sâmi ti modeli "kulture konstrukcije", amalgami zapadnjačkih naučnih dostignuća i narodnih verovanja.<sup>147</sup>

"Stvarnosni status" dihotomije pol/rod nikada ne može biti status čisto fizičke stvarnosti, budući da njena značenja evociraju i neke aspekte društvene realnosti. Antropolozi već izvesno vreme insistiraju na tome da su ovi entiteti simbolički koliko i materijalni, što zahteva njihovo tumačenje shodno značenjskim sistemima u kojima se pojavljuju i bivaju izražavani. (Zbog čega bi se tako velik broj diskusija esencijalista i konstruktivista i dalje usredsređivao na problem homoseksualnosti? Bar delimičan odgovor na to je da se istopolna želja oduvek opirala reproduktivnoj ideologiji).<sup>148</sup> Ovo nam pomaže da rasvetlimo hroničnu zbrku između medicinskih i društveno-naučnih modela i narodnih predstava o lokalnim tradicijama mnogih nacija. Stiven Marej nas (na tragu Ernsta Majra) podseća na to da je, kada su u pitanju razumevanje i klasifikacija prirode, istorija biološke teorije krcata primerima konfrontacije esencijalizma i konstruktivizma.<sup>149</sup> U tom smislu, Marej piše o "neprestanom sukobu esencijalizma (doktrinâ koje tvrde da postoji ograničen i očevidan broj vrsta koje se odlikuju suštinski distinktivnim svojstvima) i nominalizma (doktrinâ koje pretpostavljaju postojanje izvesne populacije sačinjene od pojedinačnih organizama koji se među sobom razmnožavaju, a grupisani su manje ili više arbitrarno pod nazivom vrste)".<sup>150</sup> Esencijalist pretpostavlja da stvarnost referira na bezvremeno stanje tela, njegovu filogenezu i

145 Lévi-Strauss 1949, Ortner 1983, Strathern 1988.

146 Rubin 1983:93.

147 Haraway 1990.

148 Videti Stein 1990. Up.Vance 1991.

149 Murray 1983 i 1984.

150 Murray 1983: 396.

ontogenezu, dok konstruktivist stvarnost tumači kao entitet situiran u društvenim ulogama i životima, gde znanje i želja kreiraju postojanje ne u nekoj apstraktnoj već u određenoj društvenoj sredini.

Ni antropologija ni istorija nisu zbilja uspele da pomere ili promene shvatanja o polnom dimorfizmu u ljudskoj kulturi i razvoju, uprkos tome što kritika nije skorašnja. Razlog tome je, velikim delom, to što je shvatanje kulturnog ili istorijskog odstupanja od dvo-polnog modela relativno novo i radikalno, te da ove varijacije tek počinju da uobličuju središnje pojmove u ovim oblastima. Primera radi, teoretičari katkad pretpostavljaju da antropolozi, u najmanju ruku, dovode u pitanje epistemologiju svih analitičkih kategorija, kontekstualizujući ih (posredstvom istraživanja u različitim kulturama), ako ne i dekonstruišući ih, u skladu s postmodernim kritikama kolonijalnih i svetskih činilaca društveno-ekonomskih promena.<sup>151</sup> Međutim, takva kritička perspektiva o polnim kategorijama i praksama je nova i unekoliko jednostrana.<sup>152</sup> Podela rada je poslednjih decenija vodila promovisanju “društveno konstruktivističkih” shvatanja roda u antropologiji i istoriji, i bioloških komponenti polnosti u seksologiji. Kako se ova paradigma raspada, različita istraživanja počinju da dovode u pitanje pretpostavljenu strukturu polnog dimorfizma i hegemoniju scijentističke paradigme.<sup>153</sup>

Napori antropologa i istoričara da razobliče ovu dihotomiju uglavnom su bili bezuspešni, uključujući tu i ogleđ Gejl Rubin (1975), usled neprikosnovene hegemonije paradigme reproduktivnog dimorfizma u biomedicinskim naukama.<sup>154</sup> Međutim, reinterpretacija pola i roda omogućila je drugačiju perspektivu razumevanja trećeg pola nasuprot trećem rodu. Kessler i Mekena, recimo, u svom često navođenom tekstu iz tog perioda, sugerišu da kategorije muškog i ženskog – zasnovane na anatomskim kriterijumima – niti su univerzalne, niti predstavljaju validan pojmovni okvir za rodni sistem klasifikacije.<sup>155</sup> Otuda, u

---

151 Videti značajnu studiju *One Hundred Years of Homosexuality* (Halperin 1990) i Winkler 1990; prikaz u Herdt 1991.

152 Herdt 1991, Vance 1991. Videti Williams 1986.

153 Videti Rubin 1984, Tiefer 1990.

154 Rubin 1983, Vance 1989.

155 Kessler and McKenna 1978: 29-30.

nekim kulturama, rodna uloga a ne morfologija postaje osnovni konstituent roda. U tom smislu, one ukazuju da berdaš predstavlja "kategoriju trećeg roda, odvojenu od muškog i ženskog".<sup>156</sup> Prema tome, osim što "izriču da je dualni sistem klasifikacije puka kulturna konstrukcija", kako primećuje Bolin, one ostavljaju po strani i pitanje da li u njega ulazi seksualna želja ili praksa.<sup>157</sup> To je bitno, budući da u areni seksualnosti društveni pritisci i odnosi moći nikada nisu daleko od izražavanja uloga trećeg pola i trećeg roda.

### SUPROTSTAVLJENI KULTURNI SISTEMI

Antropolozima je odavno poznato da dva različita, čak međusobno suprotstavljena kulturna stanovišta mogu da koegzistiraju istovremeno, jer zajedno objašnjavaju kako društvo funkcioniše u svakodnevnoj praksi. U svojoj slavnoj studiji o političkim sistemima u Burmi, Edmund Lič pokazuje da dve ideologije društvenih odnosa i moći mogu da koegzistiraju kao suprotstavljene modeli ili idiomi organizacije društvenih interesa: jedan od njih izvesno vreme preovlađuje, dok mu je drugi podređen; no, oni tokom vremena mogu oscilirati i zamenjivati uloge, menjajući na taj način društveno funkcionisanje "na terenu".<sup>158</sup> Potom, poznato je da muški muslimanski religijski ideali muških i ženskih uloga katkad odstupaju od njihovih folklornih shvatanja, posebno u koncepciji domaćinstva.<sup>159</sup> U svakoj kulturi, lokalne koncepcije "ljudske prirode" isprepletene su oko priča o rodnim društvenim odnosima i željama izraženim u praksi, iako katkad preovlađuju otvorene protivrečnosti između tih kulturnih ideja i društvenih praksi.

Sistemi shvatanja o reprodukciji mogu poticati neposredno iz narodne ili popularne kulture, iako je jasno da u moderno doba na njih utiču i seksološka nauka i medicinski pojmovi pola, reprodukcije, roda i razvojne psihologije.<sup>160</sup> Temelj za razumevanje no-

---

156 Isto: 29. Videti: Callender and Kochems 1983, Nanda 1990.

157 Bolin 1987: 51, Greenberg 1988, Roscoe 1994.

158 Leach 1954.

159 Wikkan 1982, posebno 4. poglavlje.

160 Foucault 1980b, Lloyd 1983; videti takođe Haraway 1990, Laqueur 1990, Martin 1987.

vog moralnog diskursa klasifikacije, relevantne za treći pol i treći rod, nalazi se negde između nauke i popularne ili narodne kulture.<sup>161</sup> Ti su problemi, povezani s filozofijom, izučavani u klasičnoj antičkoj kulturi na Sokratovom tragu, gde je društvena formacija u usponu vodila novonastalim ulogama i konačnoj privatizaciji duše kao individualnog sopstva.<sup>162</sup> Ukratko, istorijska kategorija rodno određenog sopstva postepeno se pripajala polnim ulogama, vodeći eksplicitnijim polno-dimorfnim shvatanjima, kristalizovanim u naučnom i tehnološkom (u fukoovskom smislu) diskursu antičke Grčke.

No, na koji način takve ideje i prakse utiču na stvaranje i reprodukciju alternativnih polnih i rodnih praksi? Moć je očigledno ključni faktor odlučivanja o tome ko će i gde sprovesti izvesne ideje. Gejl Rubin ukazuje na to da zapadne institucije i dalje tlače i podređuju zapadnog "subjekta" heteroseksualnim a žene patrijarhalnim formama.<sup>163</sup> To je posledica, tvrdi ona, preuveličavanja značaja polnih razlika u cilju potiskivanja polne jednakosti. "Podela rada na osnovu pola može se, stoga, tretirati kao 'tabu': tabu suprotstavljen istovetnosti muškaraca i žena, tabu koji polove deli u dve uzajamno isključive kategorije, tabu koji zaoštava biološke razlike među polovima i tako *stvara* rod."<sup>164</sup> Takva analiza povezuje koncepcije pola i roda s potrebom, nastalom u sistemu nejednakosti, da se sami ti oblici nejednakosti održe posredstvom ideja ili društvenih relacija.

Strukture moći moraju se sagledati ne samo u svetlu njihove sposobnosti da primoraju i prisile lica na polnu i rodnu društvenu klasifikaciju već i kao sistemi shvatanja putem kojih se ta moć manifestuje. Naime, uloga neke elite ili njenog diskursa može da utiče kritički na održanje polnog ili rodnog sistema svojim stavom prema simbolički potentnim figurama trećeg pola/roda, poput indijskih *hidžri* ili kategorije *māhū* u Polineziji. To držanje unutar dominantne situacije podrazumeva i način na koji su kulturna shvatanja muškog i ženskog povezana s rodnim odnosima i

161 Haraway 1990.

162 Lloyd 1983, Simon 1978, diskusija u Herdt 1989b.

163 Rubin 1983.

164 Isto:115.



polnom praksom, te shvatanje o tome koliko kulturnih sistema (ili mitologija) za reprodukovanje polnih i rodnih odnosa postoji unutar iste kulture u jednom istorijskom periodu.<sup>165</sup> Istorijske i društvene formacije stvaraju ono što bismo mogli nazvati glavnim tokom i marginama, takozvane društvene arene koje definišu kulturne prostore i topose na osnovu određenja uloga kulturnih aktera i normativnih okolnosti pod kojima se ono što oni čine prihvata ili odbacuje.<sup>166</sup> Njihovi činovi i uloge na taj način odražavaju strukturu odnosa moći kroz suprotstavljanje dominantnih i podređenih shvatanja seksualnih odnosa tokom određenog istorijskog perioda.

Izvesne kulture na ekstreman način naglašavaju razlike između muškog i ženskog. Na primer, kod nekih naroda na Novoj Gvineji, poput Sambija i Bimin-Kuskusmina, polne i rodne razlike imaju istaknutu ulogu u mitovima i kulturnoj organizaciji.<sup>167</sup> Reprodukcijska ova igra središnju ulogu, ali definicija "reproduktivnog" prilično varira; sambijski muškarci, na primer, osemenjuju dečake da bi upotpunili njihovu "biološku maskulinizaciju", čime ih osposobljavaju za celishodno vršenje njihove reproduktivne uloge.<sup>168</sup> Ovo ukazuje na to koliko je u definisanju reproduktivnih procesa važno prepoznati inherentno kulturnu prirodu reproduktivne uloge i pogrešku suprotstavljanja stvarnih i simboličkih formi prokreacije.<sup>169</sup>

Razmotrimo sada suprotstavljene idejne sisteme u istoriji i seksualnoj kulturi urbanog Brazila.<sup>170</sup> Tokom nekoliko stoleća, ukazuje Ričard Parker, lokalna verovanja o opažajnim anatomskim razlikama transformisana su u kulturalno definisane ontologije roda, s jasno određenim shvatanjima o odgovarajućem seksualnom činu. Izraziti polni dimorfizam ovog patrijarhalnog sistema tretira lokalni koncept istopolne želje kao "simbolički ekvivalent biološke ženskosti".<sup>171</sup>

165 Videti Trumbach 1994.

166 Gagnon 1989.

167 O Sambijama videti Herdt 1994b, o Bimin-Kuskusminima Poole 1981.

168 Herdt 1981 i 1994b.

169 Hauser-Sshaublin 1989.

170 Parker 1987 i 1990.

171 Parker 1987: 161.

Međutim, ti oštro suprotstavljeni, idealizovani anatomske tipovi proizvode omeđene realnosti muškosti i ženskosti, koje su kodirane u kolektivnom sistemu polne klasifikacije što simbolički konstruiše društvenu realnost. Otuda je ono što Brazilce seksualno uzbuđuje istovremeno zabranjeno ili tabuisano, tako da povreda tabua omogućuje stvaranje važne državne i crkvene ideologije.<sup>172</sup> Sistem klasifikacije pospešuje dominaciju na osnovu prihvatanja polne i rodne hijerarhije, budući da su javna ideologija institucija i diskurs veoma dimorfni.

U ogledima koji slede, ti "reproduktivni" činoci moći izraženi su putem varijacija na ono što bi se moglo nazvati konceptualnim sistemima ljudske polne prirode i ljudske polne kulture. U našoj vlastitoj, zapadnoj tradiciji tako konvencionalizovane kulturne definicije ljudske prirode stavljaju nas pred moralne sisteme klasifikacije tela, lica i postupaka, koji uveliko prevazilaze Darvinov devetnaestovekovni polni dimorfizam, i, kako to Fuko neprestano ponavlja u svojim razmatranjima o "inkorporaciji perverzija," preokreću muškost i ženskost, stvarajući od sodomita večnu "podvrstu" homoseksualca.<sup>173</sup> One predstavljaju bit narodnih shvatanja; ili, alternativno, ideologije kolektivnih ideja o ljudskoj prirodi, kristalizovane u kodove koji govore o tome šta ljudsko biće jeste i šta treba da bude i propisuju valjano vladanje koje će stvoriti zrelu ličnost tokom čitavog njenog života.<sup>174</sup> U najvećem broju tradicija ove se ideje okreću oko muškog i ženskog kao fundamentalnih tipova ljudske prirode. No, činjenica da su oni stožer ne onemogućuje egzistenciju alternativnih polnih i rodni shvatanja i društvenih uloga.

Primeri radi, Bimin-Kuskusmini govore o hermafroditima i za njih imaju posebnu pojmovnu kategoriju; čak je i njihov autohtoni predak bio hermafrodit. Pa ipak, njihov polni i rodni sistem je obeležen oštrim polnim dimorfizmom jer, očito, ne samo da nije u stanju da omogući stapanje razlika između muškog i ženskog, nego ni da mimoide moćne institucije koje ih utemeljuju i reprodukuju. (Indonežan-

<sup>172</sup> Parker 1990.

<sup>173</sup> Foucault 1980b: 43.

<sup>174</sup> Herdt and Boxer 1992.

ska zajednica koju je proučavala Kora Diboja je u tom pogledu uporediva sa Bimin-Kuskusminima; tu se kategorije hermafrodita ne mešaju niti se guraju u isti koš s transvestitskim ulogama trećeg roda koje postoje u tim indonežanskim društvima, kakva je uloga *waria* o kojoj piše Dede Oetomo.)<sup>175</sup> Kulturna shvaćanja trećeg roda ili pola ne treba automatski tumačiti kao manifestacije društvene realnosti, niti ih treba mešati sa shemama i praksama takvih naroda (komparativno načelo Margaret Mid).<sup>176</sup> Ukratko, puko postojanje jednog idejnog sistema koji ekstremno naglašava polne razlike u takvim kulturama ne sprečava institucionalizovanje trećeg pola (doista, i kod Sambija i kod Bimin-Kuskusmina oni koezistiraju).<sup>177</sup>

#### MOĆ I POLNO "PRETVARANJE"

Zašto, pita se Goffman u svojoj uticajnoj knjizi *Stigma* – studiji o načinu na koji se društveni akteri nose sa "izvitoperenim" identitetima – neko pokušava da prođe kao "normalan", kategorički "Drugi", ako ne da bi izbegao odbacivanje i gubitak društvenog statusa? U ekstremnim slučajevima, kako sociolozi odavno ukazuju, devijantan ili zabranjeni treći pol ili rod nagoni pojedince da izbegavaju identifikaciju; odnosno, oni su prinuđeni da svoj izgled i spoljašnje odlike prilagode hegemonim društvenim ulogama i praksama.<sup>178</sup> Alternativne ili "devijantne" uloge trećeg pola i trećeg roda otuda po pravilu bivaju potisnute na nedozvoljene, nemoralne i nezakonite margine društva.<sup>179</sup> Oni koji se pretvaraju nastoje da prikriju sopstvenu polnost, čime normativno postaju određivi ili kao pripadnici muškog pola i roda, ili kao pripadnice ženskog pola i roda (dakle, kao heteroseksualni; a ne kao gej muškarci i lezbijke), objektivirajući same kategorije (muško i žensko) koje stoje u suprotnosti prema njihovom skrivenom biću i željama.<sup>180</sup> Takvi fenomeni zahtevaju analizu usađenih koncepata koji

175 Du Bois 1961, Oetomo 1991.

176 Mead 1949.

177 Herdt 1994.

178 Becker 1963, Goffman 1963.

179 Herdt 1992; videti Herdt and Lindenbaum 1992.

180 Herdt and Boxer 1992.

definišu i izražavaju kulturnu stvarnost i način na koji sistem moći manipuliše realnošću i osobama u stvaranju i predstavljanju pojedinčevog osećaja pripadnosti kategorijama trećeg pola/roda, bilo otvoreno u javnosti ili krišom u privatnom diskursu i mišljenju.<sup>181</sup>

Ključ za razumevanje rekombinacija ideja o kulturi i prirodi počiva na razumevanju međusobnog odnosa društvenog statusa, moći i tajnosti podržavanja muškog i ženskog, te heteroseksualnog/homoseksualnog u zapadnoj tradiciji.<sup>182</sup> Bilo kako bilo, u američkoj kulturi, za razliku od indijske ili domorodačkih kultura Severne Amerike, ne uvažava se kategorijalni rodni i polni preobražaj; promena može da nastupi u pojedincu, ali do nje ne dolazi u kategorijama muškog i ženskog. Zbog toga su transseksualne osobe prinuđene da se kriju i da žive u strahu od kazne, koja katkad može biti surova.<sup>183</sup> Postoji jedna kulturna logika po kojoj ove kategorije i identiteti nastaju, jedan strukturalni trend koji počiva na hijerarhiji i statusnim razlikama. Po toj logici, budući da muškarci imaju privilegovane položaje i da njihovi odnosi delom proističu iz principa subordinacije, ukoliko se odreknu svojih "biološki zasnovanih" polnih uloga, oni će taj status izgubiti i biće skrajnuti. Teorija o racionalnom izboru zasniva se upravo na tome da niko ne bi pozeleo da mu se status okrnji; otuda promena i gubitak statusa mogu biti motivisani samo biološkim nagonima, mimo svesnih namera ili slobodne volje pojedinca.<sup>184</sup>

Pretvaranje je kulturni performans, ali i igra moći. S pretvaranjem dolazimo do drugačijeg problema stvaranja i održavanja trećeg pola ili roda; u smislu u kojem se tajnovitost, laganje, varanje i druge taktike oportunističke adaptacije mogu primeniti u situaciji u kojoj se nalazi pojedinac koji ne može ili neće da se prilagodi određenim rodnim i polnim konvencijama. Kategorijalne distinkcije na kulturnoj razini postaju pomućene ili transcendirane na razini društvenog delanja, kao u slučaju hermafrodita i transseksualaca.

181 Roscoe 1994, Nanda 1994.

182 Herdt 1992.

183 Bolin 1994.

184 Prikaz u Herdt and Boxer 1992.

Harold Garfinkel, u svojoj klasičnoj studiji o heteroseksualnom pretvaranju kod američkih transseksualaca, ističe da je moć konformizma u američkoj kulturi tako velika da obrazuje ideju “kulturnih genitalija”:

“Iz perspektive odraslog člana našeg društva, sredinu ‘normalno polno definisanih osoba’ nastanjuju samo i jedino dva pola – ‘muški’ i ‘ženski’. [Odatle sledi da će] normalne osobe izvesne oznake uzimati kao suštinske u funkciji identifikacije.... Posedovanje penisa ili vagine, kao bioloških oznaka, treba razlikovati od posedovanja jednog, odnosno drugog, ili i jednog i drugog, kao kulturnih oznaka... [čime se ukazuje na] razlike između bioloških i kulturoloških penisa i vagina, kao društveno primenjenih svedočanstava o ‘prirodnoj seksualnosti’.”<sup>185</sup>

Garfinkelovo izvanredno etnometodološko istraživanje o jednom biološki normalnom mladiću iz Kalifornije koji je na sebe uzeo društvenu ulogu žene, predstavlja jednu od najuticajnijih studija o “pretvaranju” koja je ikad napisana. Detaljna studija o “Agnes”, transseksualnom pacijentu koji je u svim sferama života prolazio kao žena (uključujući i dve godine stanovanja s dve cimerke u malom apartmanu), nudi niz sugestija za razmišljanje o društvenim i moralnim pritiscima na prilagođavanje dvopolnom sistemu.<sup>186</sup> “Pretvaranje nije bila njena [Agnesina] želja... već nužnost”, kaže on. Garfinkel pronicljivo otkriva šta u savremenom društvu znači pretvaranje interseksualnih osoba muškog ili ženskog roda. On pokazuje da su status, društveni legitimitet i sloboda aktera u stalnoj opasnosti.<sup>187</sup>

Neprihvatanje uloga u kulturnoj klasifikaciji normativno određenih polova ili rodova moglo je, i u nekim drugim vremenima i na nekim drugim mestima, da bude izvedeno bez neposrednog suprotstavljanja dominantnom sistemu. Ovde kulturni akter na sebe uzima radikalnu ulogu pripadnika normativnoj polnoj ili rodnoj dijadi hegemone većine određenog istorijskog društva. Na to su se vekovima širom Evrope odlučivale osobe ženskog pola koje su nosile mušku odeću i žene na Balkanu, naročito one koje su težile

185 Garfinkel 1967: 122-123.

186 Isto: 135-136.

187 Uporediti Bolin 1987.

statusu ratnika, koje su polno/rodno uspešno prolazile kao muškarci.<sup>188</sup> Njihov je broj znatno veći no što smo mislili.<sup>189</sup>

Društvene okolnosti pretvaranja mogu ili da osnaže ili da unazade status. Otuda, budući da se radi o moći i prestižu, društva mogu mnogo da učine u cilju procene i kontrole društvene tranzicije među tim graničnim pozicijama; jer, odista bi se moglo reći da su treći pol i rod stanje “između” *par excellence*.<sup>190</sup> Slične društvene i političke implikacije tiču se osoba muškog pola koje su kastrirane da bi postale dvorski evnusi, muških sodomita u XVII veku, osamnaestovekovnih “molija”, “inverta” i homoseksualaca “srednjeg pola” u XIX veku i drugih kategorija u kojima su određene odlike muškog aktera u klasifikaciji društvenog poretka shvaćene kao nemoralne, nedopuštene ili nezakonite. Nasuprot tome, po ovoj logici, žene koje se opredeljuju za treće uloge i identitete se uspinju, odnosno stiču viši društveni i simbolički status u hijerarhijskom sistemu. Primera radi, ženski berdaši, poput žena koje na sebe uzimaju ulogu muškarca, posebno uvaženu ulogu balkanskih ratnika, odgajaju se i rodno identifikovuju kao muškarci. One nas podsećaju na *kwolu-aatmwol* kod Sambija na Novoj Gvineji.<sup>191</sup> Ovo inicira pitanja o nepostojanosti kategorija trećeg pola/roda,<sup>192</sup> na koja ću se vratiti u zaključku izlaganja.

#### KULTURNA STVARNOST I ONTOLOGIJE TREĆEG POLA

Da bi stvorila smislene uslove za motivisanje društvenih aktera, svaka kultura gradi vlastitu ontologiju. Da bi jedna kolektivna ontologija nastala i opstala tokom vremena, mora postojati neki društveni uslov, stabilna društvena uloga koju je moguće usvojiti – koja jasno diferencira pozicije društvenog statusa, prava i dužnosti, s naznakama za prenošenje materijalnog i nematerijalnog vlasništva i statusa. Već smo videli kakva je moć neophodna da bi se sprovelo

188 Wheelwright 1989, Grémaux 1994.

189 Nanda 1990.

190 Van Gennep 1960.

191 Herdt 1994.

192 Videti o tome u Foucault 1980b.

saobražavanje sa dimorfnim i reproduktivnim strukturama koje vodi pretvaranju. Ali, da bi se ispoljilo polno i rodno biće, neće uvek biti dovoljno samo održati uverenja, način odevanja i društvenu strukturu trećih polova ili rodova. U idealnoj formi, kategorije bića postajuće snažnije što je njihov istorijski vek duži, da bi se, najzad, transformisale u društvene uloge i prakse, na šta upućuju kulturne ontologije *berdaša*, *hidžri*, *māhūa*, sambijskih *turnim-man* i drugih sličnih primera.

Delovanje kulture u tim poznatim tradicijama sastoji se u stvaranju ontologijâ koje povezuju unutrašnjost i spoljašnjost osobe u celovit sistem.<sup>193</sup> Pod kulturnim ontologijama podrazumevam lokalne teorije o biću i metafiziku o svetu; posedovanje izvesnog tipa tela i bivstvovanje u izvesnom tipu društvenog sveta, koji stvara izvesnu kulturnu realnost; biće i znanje kombinovano u životnoj praksi pripadnika trećeg pola ili roda. Lokalni modeli ontologije nastoje da razumeju prirodu ličnosti i njeno bivanje u svetu. Takve lokalne teorije implicitno pitaju: kakvi nagoni, namere, želje i putevi razvoja odlikuju prirodu pojedinca?<sup>194</sup> Da li se te odlike nalaze i u drugim osobama ili entitetima (poput duhova) i u društvenim i fizičkim sredinama? Nasuprot tome, intencionalni subjekt zapadne narodne ontologije seksualnosti je usamljeni pojedinac, čija se polna priroda rađa u telu jednog ili drugog pola, ali ne u oba, i koji se tretira sasvim izdvojeno od ostalih društvenih i duhovnih entiteta.

Ukratko, na nekim mestima i u nekim vremenima treći pol nastaje kao ontološki entitet, odnosno kao distinktivan moralni "subjekt". Kada se ljudi poistovećuju sa nekom kategorijom, oni joj pružaju značenje koje ih nadilazi. Stoga, izjava: "Ja sam *berdaš*", sugeriše postojanje jednog "Ja" (subjekta) koje je u aktivnom procesu identifikacije sa *berdašem* (kategoričkim objektom), kao i to da subjekt i objekt tokom vremena čine jednu stabilnu formaciju.<sup>195</sup> Ovo, naravno, nije slučaj u kulturi kojoj nedostaje kategorija trećeg pola, kakva je Francuska XIX veka, gde će na kraju ucveljeni hermafrodit Erkulina Barben

193 Videti Herdt 1991.

194 Strathern 1988.

195 Whitehead 1981, Williams 1986.

uništiti samog sebe.<sup>196</sup> U moderno doba, divergentan i eklektičan skup ljudi poistovećuje se s višesmisleno određenim osobama, a ne s kategorijama, i na njih utiču i drugi činioci društvene klasifikacije, poput klase.<sup>197</sup> Otuda je prisustvo androginih figura, ontoloških bića i entiteta, osobito bogova i duhova, značajno za kritičko razumevanje nastanka kulturno konstituisanih uloga trećeg pola i trećeg roda.

Uzmimo kao istaknutu polaznu tačku školski primer starih Grka: nije ono što *jesi*, rekli bi oni, već je ono što *činiš* bitno za shvatanje roda i polnosti. Otuda erotski odnosi između muškaraca i dečaka nisu predstavljali izazov strogo dimorfnim rodnim ulogama, već, uz jasno razdvojenu mušku čast i žensku prirodu, jednu ontologiju i instrumentalizaciju diferenciranja prirode i želje u svakodnevnoj praksi.<sup>198</sup> Grčki sistem želja i sklonosti, njihova taksinomija forme ljubavi, predstavlja zbilja neobičnu kombinaciju onoga što bi se u moderno doba smatralo društvenim konstruktivizmom (impresionizmom) i esencijalizmom (realizmom).<sup>199</sup> Kakve god bile potrebe tela, posebno opažajne anatomije, uvek možemo da postavimo pitanje: na kakvu se društvenu ulogu osoba odlučuje, ili kakvu poziciju zahteva – poziciju prvog (muškog), drugog (ženski) ili trećeg pola (hermafrodit)? Primer proroka Tiresije, primer mitoloških oznaka rodne transformacije, bio je svakako veoma poznat u čitavom antičkom svetu.<sup>200</sup>

Očigledno je da su grčki kulturni označitelji bili osobeno rodno određeni kao muški ili ženski, ali je njihov sistem polova bio otvoren i za druge označitelje.<sup>201</sup> Platonovo shvatanje o tri pola kao bitnom određenju prvobitne ljudske prirode, zauzima istaknuto mesto u *Gozbi*, a to, bez sumnje, ima izvesnog uticaja na grčko poimanje *duše* i na veoma različita shvatanja o kulturi i ljudskoj prirodi u grčkoj tradiciji, koja je tolerisala znatno širi raspon izuzetaka od potonjeg istorijskog rodnog sopstva koje će nakon

196 Foucault 1980b.

197 Uporediti Carpenter 1984.

198 Winkler 1990, Halperin 1990, Herdt 1984 ("Introduction").

199 Foucault 1986, Laqueur 1990.

200 Bullough 1976, Greenberg 1988.

201 Lloyd 1983, Winkler 1990; txt



toga nastati.<sup>202</sup> Bog Hermafrodit nosio je posebno značenje, često istorijski izjednačavano s onim što bismo danas nazvali narodskom ideologijom homoseksualnosti; a predstave hermafrodita česte su u grčkoj umetnosti (a pre toga i u egipatskom vajarstvu). I ovdje vidimo nezaobilaznu tendenciju modernog doba da dimorfizuje klasičnu kulturu.<sup>203</sup> Otuda primer Tiresije, oličenja proroka, tako mnogo govori: po mitu, on je rođen kao pripadnik jednog pola, potom ga menja, da bi ga kasnije u životu još jednom promenio, ukazujući na to da bi prorok trebalo da otevljuje i muška i ženska svojstva kako bi imao veće magijske moći.<sup>204</sup>

U tom smislu, fenomenološka snaga idealizovane forme raste što duže egzistira u tradicijama izvesne kulture, što je jedan od aspekata trećeg pola i trećeg roda, do sada zapostavljenog u antropologiji.<sup>205</sup> Tokom vremena i putem kontekstualnih rutina i društvenih običaja odrastanja, te konstruisanja društvenih odnosa oko izvesnog identiteta, predstave o ličnosti i sopstvu postaju pročišćene, habituirane i uklopljene u prilično istrajan sistem trećeg pola ili/i roda.

#### PROMENA RODOVA I TRANSFORMACIJA POLOVA

Gotovo svi poznati oblici trećeg pola ili roda podrazumevaju izvestan preobražaj bića i prakse: promenu svojstava ili suštinu tela i ličnosti. To se može dogoditi u utrobi, u ranom detinjstvu, ili kasnije u razvoju. Postoje, naravno, i primeri alternativnih polnih i rodnih kategorija za koje je karakteristična sasvim drugačija priroda, priroda koja nije ni muška ni ženska, niti, pak, muževna ili ženstvena; no, ono što obeležava zapadno shvatanje ovih fenomena zapravo je problem transformacije. Naime, zapadnjačka ontologija i epistemologija sugerišu da, iako se mnogo toga može izmeniti u životu pojedinca, pol i rod (a danas i seksualna orijentacija) treba da ostanu fiksirani i nepromenljivi zauvek. Naznaka o ovome po-

202 Herdt 1989b.

203 Boswel 1980: 375-376.

204 Bullough 1976.

205 Videti, na primer, Geertz 1984.

javljuje se u kontekstu 1960-ih godina i nove svesti o transeksualizmu. U tom kontekstu je Margaret Mid upozoravala na zaokupljenost Amerikanaca diferenciranjem muškog i ženskog pola, te pre naglašavanjem inicijalne polne determinacije pre no narednih rodni dostignuća koja su izmenila determinisanost rodni uloga, sugerišući tako samu osnovu za nastanak posredujućih formi pola i roda u budućnosti. Ta njena zabrinutost pokazala se naročito opravdanom u modernom tehnološkom kontekstu, recimo, na primeru upotrebe genetskog zračenja radi identifikovanja i ograničenja broja atletičara i atletičarki na takmičenjima, posebno na olimpijskim igrama.<sup>206</sup>

Šta takva promena znači za nezapadne ontologije? U vreme kolonijalne ekspanzije, zapadno stanovište bilo je pod velikim uticajem reproduktivnih stavova o konačnoj i nepromenljivoj prirodi roda i polnosti. Ti su stavovi potom primenjivani u interpretacijama seksualne aktivnosti i društvenih uloga kod kolonijalnih naroda, što se iščitava iz njihovih reakcija na sve oblike sodomije (ovde "neprirodne" seksualne aktivnosti) kolonijalizovanih naroda pre pojave modernog doba, posebno u Novom svetu.<sup>207</sup>

Probleme promene rodova možemo razmatrati tako što ćemo najpre ukazati na jedan agregat uloga koji je u domorodačkoj Severnoj Americi poznat pod nazivom "berdaš".<sup>208</sup> Ovde osoba ne uklanja genitalije, nego preuzima drugu rodnu ulogu. Neki su berdaši imali neverovatnog uticaja u svojim lokalnim zajednicama, kako pokazuje Vil Rosko u svojoj novoj biografskoj studiji. Kod Zunija, primećuje on, smrt berdaša, kakav je bio We'wha, izazivala je "sveopštu žalost i tugu".<sup>209</sup> Međutim, kod Španaca i Angloamerikanaca koji su preplavili jugozapadni deo kontinenta, berdaši su pobuđivali samo negodovanje, odbojnost, bes ili bar podsmeš. Berdaši su za njih predstavljali više od anomalije; to su bila čudovišta, nakaze, demoni, izopačeni, pervertiti, grešnici, nečisti. Oni su se odali "opakom poroku" i počinili "gнусni greh". Odavde je jasno da su u periodu kolo-

---

206 Chapelle (s.a.)

207 D'Emilio and Freedman 1988, Williams 1986.

208 Prikaz u Callender and Kochems 1983, Williams 1986.

209 Roscoe 1991: 4.

nizacije berdaši činili sve da prođu kao osobe suprotnog pola kako ne bi bili otkriveni.<sup>210</sup>

Valja primetiti tu ranu sklonost ka identifikaciji berdaša s biološkim abnormalnostima ili upitanost o tome da li njihovo ponašanje može da se utemelji biološki.<sup>211</sup> Takva je predrasuda u skladu sa zapadnjačkom ontologijom koja pol i rod pripisuje biologiji i ne toleriše mogućnost bilo kakve transformacije nakon rođenja, izuzev u slučaju transseksualaca novim metodama hirurške intervencije. Berdaši su, uopšte uzev, menjali rod a ne pol. Međutim, biološka predrasuda i danas opstaje.<sup>212</sup> U mnogim takvim tradicijama, postojala je jaka sklonost da se promena pripiše nekim biološkim činiocima. To se obično posmatralo u negativnom svetlu, mada je bilo i puno izuzetaka. Dvorskim evnusima je pripisivano mnoštvo negativnih svojstava; evnusi su anomalni, jer ne mogu ni da doje ni da oploduju. A kako sugeriše Katrin Ringrouz, čini se da im je i povezanost sa ženskim svetom, haremima i robovima, davala izvesne negativne konotacije.

Kategorija berdaša nije, dakako, imala jedinstvenu formu već je, po Roskovom svedočenju, od plemena do plemena varirala u skladu s različitim verovanjima i društvenim praksama. Kulturnu ontologiju legitimisale su društvene prakse kao što su inicijacije, folklor, raznovrsni društveno prihvaćeni stavovi koji se u načelu slažu sa polnim držanjima i višim društvenim statusom žena i berdaša. Kao reprezentativan primer za navedene probleme uzećemo slučaj plemena Mohave, premda je on sam po sebi svojstven, a i Roskov ogled ilustruje opštije trendove.<sup>213</sup>

Postoji nekoliko kulturnih i ontoloških svojstava koja mohavskim berdašima namenjuje ulogu trećeg roda.<sup>214</sup> Pre svega, Mohave uvažavaju osobenu ontologiju berdaša, izraženu iskrenom žudnjom, sklonošću ka određenim društvenim ulogama i kulturnom transformacijom, kako na genitalnom tako i na nivou samooslovljavanja. Drugo, oni su legitimizovali ulogu

210 Devereux 1937.

211 Devereux 1937, Benedict 1938, Hill 1935, Kroeber 1940.

212 Whitehead 1981.

213 Devereux 1937.

214 Herdt 1991.

berdaša pripisujući joj duhovnu moć, što nedostaje našem, zapadnom konceptu ovih varijacija pola i roda. Treće, Mohave nisu stigmatizovale ovo stanje: nisu redukovali čitavu ličnost na seksualni čin; stanje u kojem su se berdaši nalazili nije bilo ni nemoralno ni nezakonito već samo atipično; i, uopšte uzev, nisu im uskraćivane društvene privilegije. Osim toga, Mohave nisu stigmatizovale partnere ili ljubavnike berdaša, na šta Grinberg skreće posebnu pažnju, upućujući time na opštu društvenu podršku trećem polu i rodu koja je postojala među američkim domorocima.<sup>215</sup> Najzad, oni su shvatali da je seksualno uzbuđenje u berdaša uslovljeno seksualnim i socijalnim odnosom s nekim ko je istog pola, ali suprotnog roda. Njihovo uzbuđenje (u slučaju “muških” berdaša, uzbuđenje koje nastaje analnom penetracijom i okončava se orgazmom) sugerije značajnu osnovu za ličnu ontologiju i privrženost vlastitoj ulozi tokom čitavog života pojedinca.

Nadalje, antropološki autoriteti pokazivali su redukcionističke tendencije svodeći kategoriju berdaša na “abnormalne” aspekte homoseksualnosti ili inverziju roda. Funkcionalističke teorije, poput teorija Rut Benedikt i Krebera, ukazuju na biološku abnormalnost berdaša, budući da ovaj ne može da ispuni ratničke ideale kulture američkih domorodaca.<sup>216</sup> U ratu se, smatraju oni, očekuje neustrašivost koju neki, usled svog temperamenta, neće biti u stanju da iskažu; dakle, takve osobe postaju berdaši. Abnormalnim pojedincima potrebna je društvena niša, kao, uostalom, i svima drugima, smatra Kreber. Berdaš se po tome uopšte ne razlikuje, već predstavlja samo poseban slučaj prilagođavanja jednog telesnog tipa kulturnom tipu. Kreber ukazuje na to da će u svakoj populaciji postojati izvestan broj abnormalnih individua koje ne mogu da se prilagode normi, te će se, stoga, razviti takvi kulturni običaji koji će podržati osobene potrebe devijantne prirode. Žorž Devre frojdovskom “invertu”, tj. predstavi homoseksualca kao telesnog inverta, dodaje intelektualni багаž.<sup>217</sup> Margaret Mid takođe tipizira ovu poziciju, ukazujući na to da su homoseksualnost i transvestizam berdaša posledica

215 Greenberg 1988.

216 Benedict 1934; Kroeber 1940.

217 Videti prikaz u Herdt 1991.

nužnog nesklada individualnog temperamenta i društvenih zahteva neke određene kulture.<sup>218</sup> Bolin u načelu smatra da se na kategoriju berdaša referisalo kao na primer homoseksualnosti, transvestizma i transseksualnosti, uz glavna neslaganja oko toga da li je u središtu analize "izbor seksualnog objekta, odevanje, rodna uloga, ili, pak, identitet".<sup>219</sup>

Za interpretaciju trećeg pola i roda značajni su i duhovni aspekti kategorije berdaša. U slučaju Mohava, na primer, ta je institucija bila posvećena pomoću dve vrste simbola: široko rasprostranjenog mita o poreklu i teorije sna, po kojoj će san Mohavke uticati na fetus u njenoj utrobi.<sup>220</sup> Devre pokazuje vezu između teorije sna i materičnih fantazija majke berdaša, ali ide i dalje tvrdeći da su svi mohavski šamani "ludi" i invertni, pri čemu se inverzija posmatra kao biloški defekt, a homoseksualnost kao neuroza.<sup>221</sup> To gledište, međutim, nije u potpunosti napušteno. Gizela Blajbtroj-Erenberg daje jedno funkcionalističko poimanje po kojem, svuda gde se pojavljuje izrazit polni dimorfizam, bez mogućnosti pojedinačnih izuzetaka, "transvestizam nudi institucionalizovan vid kompenzacije nedostatka uspeha u ostvarivanju muške uloge preuzimanjem ženske društvene uloge".<sup>222</sup>

Neki drugi autori su, opet, sposobnost berdaša da menjaju rod tretirali kao poseban slučaj, dovodeći ga u vezu sa ulogom šamana ili magijskih moći uopšte u ovim kulturama. Mi, naravno, znamo da nisu svi šamani berdaši, kako što ni svi berdaši nisu šamani. Pa ipak, Mirča Elijade to generalizuje: "Većina šamana su invertiti, a pokatkad imaju čak i muževe; no čak i kada su polno normalni, duhovi koji ih pohode obavezuju ih da se oblače kao žene."<sup>223</sup> U svojoj naj snažnijoj formi, recimo, u spisima Gizele Blajbtroj-Erenberg, uspostavlja se načelna jednačina u kojoj se homoseksualnost u šamanizmu tretira kao ishod i krajnji oblik, ako ne i kao uzrok transvestizma u svim

218 Mead 1935 i 1961.

219 Bolin 1987:53.

220 Herdt 1991.

221 Dvereux 1937.

222 Bleibtreu-Ehrenberg 1970.

223 Eliade 1972: 125n.

jednostavnim društvima.<sup>224</sup> Očito je, međutim, da postoji bezbroj primera šamana koji nisu rodno transformisani.<sup>225</sup> Kao što, s druge strane, ima i takvih društava u kojima je promena roda propis koji uloga šamana nalaže.<sup>226</sup>

Jedan od najneobičnijih slučajeva su Eskimi Inuit, u Kanadi, kod kojih postoji potpuna teorija o ontologiji trećeg pola, po kojoj pojedinac postaje šaman još kao fetus u utrobi.<sup>227</sup> Otuda se inuitski šaman "trećeg pola" opaža kao neko ko menja rodove reinkarnirajući se iz suprotnog pola ili imajući spiritualni prošli život koji sugerise rodnu transformaciju kao međuoblik ljudskog bića.

Prema Devreovom tumačenju, berdaši pružaju dobar primer načina na koji običaj određuje želju: ukoliko je neko berdaš, on će želeti da dela kao pripadnik suprotnog pola, te će se tako biološki muški berdaš ponašati kao žena, na primer, simulirajući menstruaciju posekotinama, a trudnoću nadutošću izazvanom konstipacijom. No, zašto bi neko uopšte preuzimao na sebe takvu ulogu?<sup>228</sup> Devre je verovao da razlog tome mora imati veze s biologijom, s urođenošću inverzije, i, da bi to dokazao, koristio se idealom devetnaestovekovne zapadne homoseksualnosti. Takva kategorizacija je bila kobna; ona je više oskrnavila no osvetlila ulogu berdaša. Volter Vilijams sugerise da uloga "muških" berdaša najviše krši tri zapadnjačke norme: preokretanje rodnih uloga, pasivnost (pasivnost muških berdaša u seksualnim odnosima sa drugim muškarcima) i subverzija prirode "neprirodnim praksama".<sup>229</sup>

No, šta je sa slučajevima promene pola? Ovde u igru ulaze znatno radikalnija shvatanja, uključujući pojmove transformisanja tela, organa, telesnih tečnosti i reproduktivnih funkcija. Takvi su slučajevi hermafrodita na Novoj Gvineji, hidžri u Indiji i američkih transseksualaca.

224 Murray 1984.

225 Videti: Peters/Price-Williams 1980.

226 Videti: Herdt 1987.

227 Saladin d'Anglure 1986.

228 Devereux 1937.

229 Williams 1986.

Hermafroditi kod kojih izostaje 5-alfa reduktaza predstavljaju retku vrstu biološki interseksualnih individua koje se odlikuju okasnelom anatomskom muževnošću i kojima genitalije ili nedostaju ili su toliko zakržljale da se mogu zameniti za ženske.<sup>230</sup> U Dominikanskoj Republici je sprovedena studija takvih slučajeva u odsustvu adekvatnog razumevanja lokalnih ontoloških kategorija, posebno kategorije *guevedoche* (“penis u dvanaestoj”), koja toleriše neku vrstu odložene pojave prirode trećeg pola ili trećeg roda u periodu puberteta.<sup>231</sup> Lokalna klasifikacija dopušta takvim osobama fleksibilnost u menjanju odeće i uloge, imena i dekorativnih motiva, uz alteracije seksualnih partnera, čak i ako se radi o “adekvatnom” seksualnom objektu na datom stupnju njihovog života. Moja analiza odbacuje biološki redukcionizam od biomedicinskih tumačenja ovog slučaja.<sup>232</sup> Među novogvinejskim Sambijama, postoji nekoliko kriterijuma koji konstituišu kategoriju *kwolu-aatmwol* (“ženska stvar koja prelazi u mušku”). Te odlike obuhvataju: anatomski ambigvitet po rođenju; nemogućnost svrstavanja odojčeta u mušku ili u žensku kategoriju i kreiranje posebne kategorije *kwolu aatmwol*; postojanje leksema i imenice istog imena; vezu društvenih stavova u razvoju i promeni ličnosti; postojanje moralnih i društvenih praksi koje ustanovljavaju različita sredstva za vođenje društvenog života nakon puberteta; autohtoni mit o partenogenezi predaka, čiji je prvobitni anatomski sklop bio hermafroditiski.

Ovi kriterijumi definišu simboličku nišu i društveni put razvoja do zrelosti, bitno drugačiji od kulturno zasnovanog životnog obrasca kakav nudi model utemeljen na muško-ženskoj dualnosti. Valja ponovo ukazati na to da *kwolu aatmwol* egzistira u kulturi vanredne rodne diferencijacije, gde se, prema sambijskim shvatanjima, polni dimorfizam ispoljava i kod ljudi i u prirodi.<sup>233</sup> Činjenica da takva kategorička alternativa uopšte postoji pravo je postignuće, delimična pobeda prirode nad kulturom – ne tako potpuna kao kod američkih transseksualaca koji se koriste čudima medicinske tehnologije, no, svedeno,

---

230 Herdt and Davidson 1988.

231 Imperato-McGinley et al. (s.a.)

232 Herdt 1994.

233 Herdt 1981.

prilično impresivna – takva da bismo u tome mogli biti skloni da vidimo trijumf trećeg pola. Međutim, prema sambijskoj shemi stvari, u slučaju ovih osoba neće biti održiva nikakva klasifikatorna distinkcija koja razdvaja polnu prirodu od polne kulture. Biti “nešto treće” (*thirdness*) u prirodi ima svoju društvenu cenu; kao u slučaju hidžri, ni ovom trećem obliku se ne divi, te će svako svedočanstvo o tome da neko ostaje veran toj kategoričkoj poziciji nužno privući našu pažnju. Sambijsko svedočanstvo ukazuje na to da socijalizovanje u ulozi tobožnje ženske osobe proizvodi tako snažan efekat, da bi se kulturološki ženske osobe veoma rado odlučile na život biološke žene, te da se nikad ne bi preobrazile u muški pol, da je to moguće. U ovom smislu, kulturna socijalizacija pola i roda trijumfuje nad anatomskom prirodom.

U drugim kulturama, neke odlike služe diferenciranju kategorija pola i roda, i one, strogo uzev, nisu ograničene na zapadnjačke distinkcije. U cebuanskom društvu s Filipina, primera radi, oblici *bayot* i *lakin-on* otkrivaju osobe alterniranog pola i alterniranog roda.<sup>234</sup> Ove dve kategorije su u lokalnom jeziku sinonimi za mnoštvo stvari, uključujući homoseksualnost, transvestizam, hermafroditizam i drugo.

No, etnograf nam kazuje da:

“cebuanski rečnik... pravi razliku između različitih stupnjeva kategorije *bayot*. Tek neznatno efeminizirani muškarac je *dalopap* ili *binabaye*... Kada se ovi termini koriste referirajući na kokoš, oni opisuju petla čije je perje nalik kokošijem... [dok] *bayot-babyot* stoji za efeminiziranije muškarce, koji, pak, ne nose žensku odeću i za koje se većinom ne misli da su aktivni polni invertiti. [Ali] muški transvestiti koji u normalnim okolnostima pripadnike istog pola tretiraju kao erotske objekte, predstavljaju ‘prave’ ili ‘istinske’ *bayot*... Poistovećenje sa *bayot* ili *lakin-on* ... zasniva se i na fizičkim fetusima i na bihejvioralnim karakteristikama. Oblačenje ženske odeće u ovoj klasifikaciji nije presudno.”<sup>235</sup>

Mi, zapravo, saznajemo da je opasno “javno” nositi odeću osobe suprotnog pola; pojedinci to čine samo

234 Hart 1968: 214.

235 Isto: 215-16.



u privatnom krugu ili u anonimnim okolnostima koje veliki gradovi pružaju migrantima.<sup>236</sup>

Ovde se ponovo pojavljuju motivi moći i pretvaranja; ključ je, međutim, u tome da, u jednom tako malom društvu, bitne lokalne crte odlikuju razvoj odnosa alterniranog pola i alterniranog roda. Uporedimo to sa Oetomovom studijom o indonežanskoj kategoriji *waria* i njihovoj ulozi “trećeg pola”, ili sa tahićanskom kategorijom *māhū*, poznatom vekovima, koju je analizirao Levi, a ovde iznova Niko Besnije, što omogućuje značajne komparacije sa cebuanskom i s tradicijom *waria*.<sup>237</sup>

Indijske hidžre predstavljaju još jedan slučaj promene pola ili, preciznije, ritualnog investiranja u treći pol. U Indiji su pritisci na polne/rodne uloge dovoljno veliki, te su otuda stvorene i ove varijacije treće vrste. Najpoznatiji oblik su hidžre, muški hermafroditi ili kastrirani muškarci koji na sebe uzimaju ritualnu kastinsku ulogu, što se može tumačiti kao treći pol i treći rod. Međutim, postoji još jedna, manje poznata alternativna kategorija – u ovom slučaju trećeg roda, a ne trećeg pola – na koju se odlučuju žene. To se događa u slučaju neudatih žena iz oblasti Kangra, na rubovima Himalaja, koje žive u celibatu i koje se naočigled svih odevaju i u mnogim kontekstima vladaju poput muškaraca.<sup>238</sup> I premda su hidžre konstituisane na anatomske osnovi, a Indijke koje se odevaju kao muškarci, pored toga što su zbilja retka pojava, nastaju samo iz distinkcija rodnih uloga, one ipak predstavljaju dve bitne varijacije na muško-ženski dimorfizam u jednoj od najstarijih i najvećih svetskih civilizacija.

Hidžre traže zaštitu i blagoslov Majke boginje, a za uzvrat dobijaju ritualnu moć da blagosiljaju i proklinju. Serena Nanda primećuje da je odsecanje penisa “idealno obeležje” hidžrine uloge. Da bi zaradile novac, hidžre mogu da blagosiljaju decu i proklinju odrasle osobe; njihove moći uspostavljaju simboličku kontrolu nad životom i smrću. One svu decu koja su anatomske hermafroditi ili imaju jaku želju da postanu hidžre legitimno proglašavaju pripadni-

236 Isto: 218.

237 Oetomo 1991, Besnier 1994, Poasa 1992.

238 Phillimore 1991.

cima svoje kaste; radi se, naime, o deci koja nisu ni muškog ni ženskog pola i koja bi, kada odrastu, mogla biti percipirana ili kao hidžre ili, kada su odvojena od kaste, kao oni koji se uspešno "pretvaraju" da su biološki i društveno žene. Postojanje niže kaste koju otelovljuju hidžre dovršava društvenu reprodukciju ovih osoba i u kolektivu društvenog tela. U stvari, hidžre nisu u potpunosti cenjena društvena kategorija; one često bivaju diskreditovane, budući da se dovode u vezu s posrnutim ženama, prostitutkama, marginalcima i ritualno opasnim nižim slojem koji ugrožava više kaste, iz kojih, slučajno, hidžre nikada ne potiču. Kriterijumi pola i roda pomažu u definisanju hidžri na kulturnom planu, i tu kategoriju možemo odrediti kao izrazito "treću" u prirodi i kulturi. Analizirajući hidžre, Nanda uvida dilemu i konstruiše gledište kulturne realnosti hidžri, poredeći ih sa transseksualcima.<sup>239</sup> Taj analitički potez, kako i sama primećuje, predstavlja problematičnu klasifikaciju iz dva razloga: u načelu, ne postoji zapadna kategorija "trećosti", a transseksualci doživljavaju egzistencijalnu krizu pri definisanju onoga što Garfinkel naziva njihovim "kulturnim genitalijama".

Pozicija američkog transseksualca u društvenim odnosima se, u poređenju sa indijskim hidžrama, veoma razlikuje, budući da predstavlja kulturnu instancu koja ujedno zahvata i treći pol i treći rod. Američka kultura je naglašeno dimorfna po svojoj rodnoj i polnoj podeli uloga i institucija.<sup>240</sup> Transseksualci su nagnani – u devetnaestovekovnom, biološkom značenju ovog termina – na radikalni hirurški zahvat menjanja vlastite morfologije putem medicinske tehnologije, da bi je uklopili u vlastitu ontologiju. Treba primetiti da i hidžre podležu kastraciji, isceljivanju, te telesnom i duhovnom preporodu kako bi bile sličnije suprotnom polu, ali se kulturna realnost, u indijskom kontekstu, proširuje i van ordinacije na javni život. U tom smislu, nesklad koji postoji između anatomske prirode transseksualaca i njihovog unutrašnjeg, željenog bića, podstiče ih, kao i berdaše, na seksualno spajanje sa suprotnim polom, ali ovde suprotnost nije zasnovana na morfologiji, već na privatnoj realnosti kojoj nedostaje kulturno odobravanje.

239 Nanda 1990.

240 Bolin 1994, Mead 1961.

Kako se približavamo sadašnjosti, nailazimo na sve veći broj istorijskih primera preoblačenja i žena koje se odevaju u mušku odeću. Možda je ovo artefakt boljih istorijskih svedočanstava. Bilo kako bilo, ovo su ne samo aspekti tranzicije ka modernizmu, već i ka sve čvršćim polnim i rodnim hijerarhijama koje nastaju usled promene roda i transvestizma rane homoseksualne i transseksualne uloge u moderno doba. Kako primećuje Rene Gremo, istorijsko formiranje žena koje su se oblačile u mušku odeću povezano je sa rodnim pretvaranjem radi poboljšanja statusa.<sup>241</sup> U dvadesetom veku, jedan od vanrednih primera ove vrste bio je Džek Bi Garland (1869-1936), Amerikanka koja je živela kao muškarac. Džek je tvrdio da mnogo više uživa u društvu muškaraca nego žena; biograf u tome nalazi dokaz da je Džek bio transseksualka, iako se možemo zapitati kakva je u to vreme, u jednom tako snažno dimorfnom i patrijarhalnom društvu, mogla biti simbolička moć i privlačnost života u koži muškarca.<sup>242</sup> Ovo očigledno vodi ne samo konstataciji da je transseksualac onaj ko oseća da se nalazi u pogrešnom telu i želi da bude suprotnog pola, već i problematičnoj ontologiji sopstva kojoj ne odgovara nijedna društvena ili istorijska kategorija i uloga s kojom bi se mogla uporediti.<sup>243</sup>

#### ŽELJA I PRELAZ U MODERNIZAM

Ono što nedostaje mnogim studijama o trećim polovima i trećim rodovima jeste razumevanje želja i međusobne privlačnosti pojedinaca, kao i uloga u kojima ovi utiču na etabliranje društvenog statusa trećeg pola ili napora da se prođe kao jedan od normativnih polova a da se u tajnosti živi svojim životom. Osim u slučajevima uspona ili pristupanja novoj društvenoj ulozi, recimo, mohavskog deteta koje postaje berdaš ili mladog Indijca odabranog za kastraciju, mi ne znamo zašto pojedinac želi takvu transformaciju. U kojoj meri je to prouzrokovano ontologijom, potrebom da se poistoveti sa izvesnom kategorijom, a u kojoj društvenim i polnim praksama

241 Grémaux 1994, Wheelwright 1989.

242 Sullivan 1990.

243 Uporediti: Foucault 1980b.

koje ih nagone da se odreknu pozicije normativnih rodnih i polnih uloga i hijerarhija. Znanje koje o ovim stvarima posedujemo na osnovu antropologije i istorije ograničeno je, mada eseji sadržani u ovom zborniku predstavljaju značajan napredak.

Usredsređujući se na koncept želje, suočavamo se sa izazovom povezivanja ovih formi iz različitih kultura i prelaza u modernizam u našoj vlastitoj zapadnoj tradiciji od perioda renesanse. Ako me intuicija ne vara, to je upravo element koji nedostaje u razumevanju stvaranja i održavanja trećeg pola i roda. Kakva je uloga izbora, slobodne volje i voluntarizma u diskriminisanju pojedinačnih i grupnih društvenih praksi koje se tiču trećeg pola? Drugim rečima, zbog čega jedan desetogodišnji Mohave bira da se podvrgne ceremoniji kojom postaje berdaš, a koju njegovi roditelji moraju da pripreme, iako je neće nužno i podržavati?<sup>244</sup> Kakav god bio odgovor na ova pitanja, prelaz u modernizam poistovećuje pojavu pojedinačne i privatne želje sa stvaranjem kategorija trećeg pola i trećeg roda u kulturi i istoriji.

Ako se paradigmatičan primer uzima iz antropologije i socijalne istorije, ispostavlja se da su pojava istopolne želje i formiranje novih kategorija i uloga trećeg pola i trećeg roda područje neograničenog interdisciplinarnog preklapanja u proučavanju varijeteta "homoseksualnosti". Kada se homoseksualnost javljala u plemenskim društvima, kao istopolna želja združena s rodnom transformacijom društvene uloge i odevanja, smatrana je manifestacijom nečeg bazičnog, primitivnog i biološkog: određenom vrstom čiste prirode koja pokušava da se probije na putu iz tela.<sup>245</sup> Sada vidimo koliko je ovo gledište bilo naivno.<sup>246</sup> Nakon Trumbahovih istraživanja dobro je poznato da je niz novih polnih i rodnih oblika društvene uloge i želje imao važnu ulogu u Engleskoj i pre XVIII veka.<sup>247</sup> Kasnije će, kako pokazuje Hekma, seksolozi koji su nasledili ovakve distinkcije, izražavati pogled na svet koji kompresuje sve polne i rodne varijacije u jednačinu sa samo dva moguća seksualna parametra, što Fuko naziva "perverznim

244 Devereux 1937, Herdt 1991, Roscoe 1994.

245 Vdeti: Carpenter 1984.

246 Greenberg 1988; Herdt 1984, 1991; Roscoe 1994.

247 Trumbach 1977.

implantacijama". Taj pogled na svet veoma često povezuje biološke oblike i rodnu promenu, locirane u pojedinačnim umovima i telima, mnogo pre no što se posvećuje istraživanju aspekata istorijskih ili društvenih uslova njihovih života.

Kada će se seksualna želja ili praksa legitimno uzeti kao označitelj trećeg pola, kao oznaka koja nije određene ni muškog/ženskog ni muškosti/ženskosti? Neki su se, poput Fukoa, pitali da li želja za istim polom stvara u društvu i duši temelje za treći pol (on o tome piše u svojoj čuvenoj studiji o "prinudi" devetnaestovekovnih pritajenih homoseksualaca da se ispovede i željama koje odatle emaniraju). Čini se da su, tokom zlatnog perioda u Holandiji, istopolne želje bile fundamentalne za prirodu sodomita, što će kasnije važiti i za engleske molije. Premda su ovakvi razvojni tokovi bili važni za formiranje društvenih klasifikacija i hijerarhije modernog doba, oni su takođe imali i značajne implikacije za nastanak moralnih ontoloških kategorija pola i roda.

Moralna ideologija dimorfne reprodukcije i dualizam heteroseksualnog i homoseksualnog koji ona uspostavlja veoma su se menjali kroz istoriju. Pre samo tri veka, u mnogim zapadnim zemljama istopolna želja se kažnjavala smrću. Primera radi, na prelazu između XVII i XVIII stoleća u Holandiji su "sodomiti" osuđivani na smrt i pogubljeni, isprva tajno a potom i javno, kako pokazuje Teo van der Mer. Mnogo je ljudi pogubljeno tokom tih 150 godina. Ljubavna pisma i ispovesti iz tog vremena ukazuju na to da su neki od tih sodomita bili potpuno svesni svoje želje prema istom polu. No, zbog čega su prva pogubljenja vršena u tajnosti? Sodomija – zato što je bila zločin vredan svakog prezira, zločin protiv Boga i prirode o kome se nije smelo govoriti javno – predstavljala je nemi diskurs.<sup>248</sup> Rodna hijerarhija tog doba podrazumevala je i manifestacije moći muškaraca nad ženama, a otuda i nad "bludnicama". Kad je u XVII veku nastala mreža sodomita, ovaj sistem polova i rodova počeo je da se menja, uvođenjem nove, četvrte kategorije "muške bludnice", koja je pokrivala ulogu trećeg pola/roda. Do 1811. godine najstrašnija zlostavljanja su završena, čime Holandija postaje ne samo najprosvetljenija od svih zemalja,

---

248 Uporediti: Foucault 1980a.

već, uz sve izraženiju sekularizaciju, i najprogresivnija po pitanju istopolnih prava. Nasuprot tome, u Nemačkoj se takva promena nije dogodila; a s padom Vajmarske Republike nacisti su uveli naivnu "naturalističku" ideologiju reprodukcije koja je muškarce učinila superiornijim od žena, abortus proglasila zločinom protiv države, a homoseksualnost moralnom pretnjom reproduktivnoj virilnosti otadžbine.<sup>249</sup> Ti su moralizmi služili kao oslonac totalitarnom pokretu koji je insistirao na prokreaciji u cilju održanja sopstvene ekspanzionističke mašinerije.

Pored problema trećeg pola i roda iz perspektive reproduktivne ideologije ili "tehnologije", mogli bismo razmotriti i pitanje kako želja i zadovoljstvo utiču na pojavu trećeg pola ili trećeg roda. Društvena istorija poučava i tome da konstrukcija polnog kao moralno zasnovane, normativne kategorije bića i delanja, predstavlja isto što i izumevanje polne i rodne "normalnosti" – posebno posredstvom devetnaestovekovne medicine. Istorijski, kako pokazuje Fuko, invencija "normalnosti" kao društvene kategorije XIX veka imala je najveće posledice za oblike u nastajanju.<sup>250</sup> Vodila je novoj polnoj/kulturnoj ontologiji, proizvodnji privatnih želja i njihovom skrivenom izrazu u odnosima moći.

Konstrukcija homoseksualnog u modernom dobu postaje ključ za razumevanje pojave polnog i rodnog dimorfizma u ovom periodu. Budući da seksologija proizvodi zoološku klasifikaciju polnih tipova, uključujući tu i "srednji pol" ili "psihickog hermafrodita" kojima je posvećena pažnja u delima takvih autora kakvi su Ulrihs, Elis, Hiršfeld, Karpenter i Frojd, u tome vidimo početak jedne nove forme evolucionističkog mišljenja. Kraft-Ebing unosi mnoštvo Ulrihsovih ideja u svoje seksološke radove. Možda baš Ulrihsu treba pripisati poimanje srednjeg pola kao "ženske duše zatvorene u muško telo" (*anima muliebris in corpore virilis inclusa*), ili barem njegov popularni oblik. Neki lekari i popularni autoriteti smatraju da se muški homoseksualac može neposredno identifikovati samo na osnovu pregleda; on bi imao ili prevelik ili premalen penis, kriva usta ili neko drugo anatomske obeležje koje će otkrivati njegov

249 Plant 1986.

250 Foucault 1973.

status kao "čudovišta" prirode, srednjeg pola.<sup>251</sup> "Žrtve" masturbacije, shvaćene kao "bolest", bile su slično klasifikovane. Ulrihs je verovao da istopolne želje postoje kod svakoga; one međutim zadobijaju intenzivniji dualistički oblik kod "uranaca", pripadnika trećeg ili srednjeg pola. U pismu napisanom 23. decembra 1862, on tvrdi: "Polni dualizam, univerzalno prisutan u embrionalnom obliku u svakoj ljudskoj jedinki, naprosto biva jače izražen kod hermafrodita i uranaca nego kod običnog muškarca i žene. Kod uranaca taj se stupanj ispoljava samo u drugačijem obliku nego kod hermafrodita."<sup>252</sup>

Kako istoričari, poput Pola Robinsona i Džefrija Viksa, primećuju, XIX stoleće predstavlja neobičnu mešavinu seksualnog slobodoumlja i prekomerne društvene klasifikacije i konformizma.<sup>253</sup> S jedne strane, može se zapaziti da su teorije o naslednoj inverziji sve više osporavane i politizovane u odnosu na teorije o stečenoj polnoj inverziji, posebno onih njenih formi koje se tiču istopolne želje. One su posmatrane kao deo srednjeg trećeg pola. Elis je dokazivao postojanje biološki nasleđenih uslova, dok je Kraft-Ebing sugerisao da stečena inverzija, kakva može nastati, recimo, "prekomernom masturbacijom", vodi polnoj inverziji.<sup>254</sup> S druge strane, to je bilo doba Oskara Vajlda i seksualnog progresivizma, na Oksfordu je postojalo "obožavanje dečaka", Džon Adington Simonds (koji je i sam anonimno pribavljao materijal za Elisovu studiju o homoseksualnosti iz 1894. godine) zalagao se za etiku homoerotičnih Grka, a britanski socijalista Karpenter (1907. godine) za prava "srednjeg pola".<sup>255</sup> Možda bi ovo kulturno isticanje seksualnog slobodoumlja i društveno-konformističke klasifikacije trebalo objasniti kao produkt društva koje je po sebi podeljeno u razumevanju uloge roda i polnosti u modernizovanoj porodici i državi. Šta god da je u pitanju, te su kontroverze održavale predrasude iz prošlosti, kao u raspravama priroda-protiv-odgoja koje su se ticale seksualne orijentacije.<sup>256</sup>

251 Minton 1986.

252 Navedeno prema: Lauristen and Thorstad 1974: 47.

253 Robinson 1976, Weeks 1985.

254 Ellis 1936, Krafft-Ebing 1965.

255 Videti: Ellman 1988, Grosshkurk 1984, Carpenter 1984.

256 Videti: Robinson 1976.

Dakle, krajem XIX veka, treći pol i rod bili su sve više smatrani produktom polnog dimorfizma i krajnjom degradacijom reproduktivne evolucije. Dok Hiršfeld zastupa koncepciju urođene homoseksualnosti kao trećeg pola, istaknuti intelektualac i naučnik tog vremena, Ivan Bloh, koga je Frojd veoma poštovao, zastupa drugačije stanovište. Frojd i Bloh su delili mišljenje da biseksualnost ima svoje osnove u prirodi i da predstavlja regresivnu crtu kod sisara i ljudi. Kako piše Volfova u svojoj biografskoj knjizi o Hiršfeldu: "Bloh je delio Frojdovo mišljenje da je heteroseksualnost autentičniji cilj ljudske polnosti. On piše: 'Jedino razlike između muškarca i žene reprezentuju savršeno stanje seksualne evolucije. 'Treći pol' je regresivni fenomen.'"<sup>257</sup>

Kako su mnogi devetnaestovekovni pisci – kao i Ulrihs, Hiršfeld i Frojd – smatrali, očigledno je da postoje pojedinci skloni delanju koje sugerise da oni nisu ni muškog pola ni muškog roda. Na Frojdovo biološki zasnovano shvatanje "psihičkog hermafrodita" podjednako su uticali aristotelovsko preuveličavanje polne razlike i poznoviktorijanska opsesija za definisanjem prirodnog i neprirodnog u tada dominantnoj visokoindividualističkoj buržoaskoj etici kapitalizma na prelazu iz devetnaestog u dvadeseti vek.<sup>258</sup> Frojdova teorija naročito je obeležena konzistentnom i jasno izraženom diferencijacijom klasifikacije na temelju aktivnosti i pasivnosti.<sup>259</sup> Promene u strukturi društva i kulturnom domenu polnosti trebalo je da dovedu do stvaranja sve rigidnijih formi društvene klasifikacije funkcija, nagona, želja, seksualnih objekata i seksualnih odnosa. Ovde bismo mogli da navedemo danas već čuveni Fukoov osvrt na te promene: "Homoseksualnost postaje jedan od oblika seksualnosti kada je iz prakse sodomije transponovana u neku vrstu unutrašnje androginije, u hermafroditizam duše. Sodomit je predstavljao privremenu aberaciju; homoseksualac sada predstavlja vrstu."<sup>260</sup>

Želje trećeg pola/roda podrazumevaju više od erotskog uzbuđenja i više od preuzimanja društvenih funkcija rodnih uloga ili polnih hijerarhija, mada mogu

257 Wolff 1986: 116.

258 Laqueur 1990.

259 Deutsch 1973.

260 Foucault 1980a: 43.



da uključuju i ove činioce. Želja predstavlja modus bića, način povezivanja lične stvarnosti i kulturne ontologije; ona predstavlja kreaciju ontološkog prostora situiranog na pola puta između privatnog i javnog, između individualne i skrivene strane društvene osobe – pogotovo one koja živi u kapitalističkom društvu, sa njegovom izraženom individualističkom ideologijom; želja predstavlja i javno definisan kulturni standard ili institucionalnu normu, sa svojim simboličkim izrazima koji su vremenom postali tradicija i koji se, prirodno, pojedincu i njegovom biću predstavljaju kao nepromenljiva kulturna realnost.<sup>261</sup> Sa ovim željama, mi se zapravo bavimo inkluzivnijom željom da se bude i postane osoba trećeg pola i trećeg roda. U tom cilju, potrebne su nam nova istorija i nova antropologija kako bismo razotkrili one skrivene oblike iz drugih vremena i prostora koji osvetljavaju šira značenja postojanja i postajanja bićem alterniranog pola i roda.

#### KRAJEVI I POČECI

Jedan od glavnih ciljeva ovog pregleda bio je da pokaže da je, s pojavom modernizma, kulturološka obrada i pažnja posvećena želji kao novom odnosu subjekt/objekt i čežnjama pojedinca kao sadržaju bivstvovanja i delanja, postala neophodna za razumevanje pojave trećeg pola i roda. To ukazuje da, približavajući se sadašnjem vremenu, novi elementi, kao što su individualizam i kolebanje između saobražavanja sa polnim i rodnim hijerarhijama i pobune protiv njih, postaju sve aktuelniji u okviru diskursa koji тумачi šta je norma a šta odstupanje kad je reč o prevazilaženju polnog dimorfizma. "Pretvaranje" (*passing*) takođe se mora shvatiti kao koncept od odlučujućeg značaja, kao koncept koji se tek počeo javljati; on podrazumeva normalni i abnormalni identitet kao i strategije izbegavanja moći u nastojanju da se živi i preživi kao treći pol ili kao biće trećeg roda. To takođe može biti proizvod modernog doba i kulture modernizma.

Bio sam kritičan prema biološki orijentisanoj seksologiji i prema istraživanjima pola i roda u kojima se istorijski i kulturni faktori zanemaruju ili svode na nešto sasvim sporedno. Međutim, kao što sam više

---

261 Herdt 1991, Herdt/Boxer 1992.

puta objasnio, ovi problemi etnokategorija i naučnog esencijalizma u pogledu polnog dimorfizma predstavljaju prepreke i antropologiji i istoriji, delimično zbog suviše snažnog naglašavanja roda i nedovoljne razvijenosti polnosti kao predmeta istraživanja u antropologiji.<sup>262</sup> Ipak se i ove oblasti, uključujući biologiju, menjaju. Savremeno biološko mišljenje je fleksibilnije kad je reč o pitanju polnog dimorfizma i postojanja trećeg pola "u prirodi". Tako, u takozvanim egzaktnim naukama nailazimo na istraživače koji sa svojim saradnicima posmatraju ptice i daždevnjake i koji posebnu pažnju posvećuju izvesnim "hermafroditским" ribama i "biseksualnim" žabama, predlažući da se, umesto polnog dimorfizma ili heteroseksualnog/homoseksualnog dualizma kod vrsta, prihvati filogenetska raznovrsnost.<sup>263</sup>

Svaka kategorizacija podrazumeva i prihvatanje nesličnih stvari za slične, da se poslužimo Ničevim rečima, a takvo postupanje je endemično kada se radi o polu i rodu. Ovo nas podseća na savet Suzan Langer koji se odnosi na svet biologije: "Teškoća da se povuče oštra linija razgraničenja između živog i neživog sveta odražava princip koji prožima čitavu biologiju, a to je da sve kategorije pokazuju težnju ka nesavršenim granicama. Ne samo da se pojedini rodovi i vrste međusobno preklapaju, već i klasifikacije napravljene na osnovu jednog kriterijuma ne obuhvataju slučajeve koji su grupisani zajedno po nekom drugom kriterijumu, tako da gotovo za svako opšte razvrstavanje postoje izuzeci od kojih su neki zaista začuđujući."<sup>264</sup> Iz ovoga proizlazi i kritički zaključak da je Darwin verovatno precenio uticaj polnog dimorfizma u evoluciji. To su, po svemu sudeći, učinili i mnogi koji su ga sledili, uključujući i seksologe; mada neki od nas u teoriji kulture i istorije ne mogu bez ovih značajnih faktora formiranja pola i roda, moramo biti skeptični u pogledu njihove primene na oblast društvenog života.

Kada se bavimo trećim polom i trećim rodом, bavimo se takođe i problemima dualizma u dirkemovskom smislu, kao i problemom "trećosti", kako su je shvatili naučnici poput Zimela i Mosa. Ali, problem

262 Herdt/Stoller 1990.

263 Videti: Money 1987.

264 Langer 1967:259

nije samo u nepravilnim granicama i nesposobnosti nauke da se suoči sa prirodom, kao što podrazumeva Langerova: postoji takođe i društvena i politička pretnja od marginalca, buntovnika – osobe koja je izvan granica; ovde je problem pretvaranja od suštinskog značaja za tumačenje devijantnosti i prilagođavanja. Kad je neko diskreditovan, onda je uvek potreban izvestan stepen skrivanja; a činjenica da u mnogim slučajevima trećeg pola i roda dolazi do pretvaranja, ukazuje na to da moć obično potvrđuje ideje o reprodukciji i dimorfne uloge.<sup>265</sup>

Ovakvi “problemi” koje treći pol i treći rod nameću epistemologiji polnog dimorfizma i reproduktivnim ideologijama neće nestati. U društvenim i istorijskim tradicijama u kojima postoje višepolna i višerodna bića suočeni smo sa biološkim, kulturnim i moralnim sistemima klasifikacija ljudi. Slučajevi na koje je ovde ukazano i koji predstavljaju samo mali broj primera dostupnih u postojećoj literaturi ukazuju na suštinsku potrebu za preispitivanjem razlike između pola i roda i između polne prirode i kulturno konceptualizovanog roda. Varijante pola i roda, uključujući formiranje kategorija, uloga i ontoloških identiteta trećeg pola i trećeg roda, nemaju univerzalni karakter; one se menjaju u vremenu i prostoru. Ali, uprkos tome, jasno je da su ti obrasci prisutniji i značajniji u nekim kulturama nego u nekim drugim.

Zašto je to tako?

Jedan od ciljeva mog komparativnog istraživanja kulture, polnosti i istorijskih promena bio je da pokaže da je akteru koji je u potrazi za novim identitetom potreban odvojen društveni prostor; upravo unutar tog liminalnog prostora kultura se stvara i transformiše.<sup>266</sup> Tajnost je poseban slučaj ove vrste.<sup>267</sup> Iz ovoga sledi da za liminalno bivstvovanje osobe trećeg pola ili trećeg roda, kategorije stvaraju mogućnosti za održavanje socijalnih odnosa. Međutim, ukoliko socijalni prostori i kulturna mesta za “nešto treće” nisu strukturirani tokom života, od takve osobe se može zahtevati da se pridržava normativa. U svetu ima samo nekoliko društava koja su to obezbedila, kao što su, na primer, hidžre u Indiji; i ova društva

<sup>265</sup> Goffman 1963.

<sup>266</sup> Herdt 1989b, Herdt/Boxer 1992.

<sup>267</sup> Herdt 1991.

predstavljaju najbolje primere institucionalizacije trećeg pola i trećeg roda u društvenom tkanju ljudskih grupa.

Postojanje dualističke ontologije – poput polnog dimorfizma – kao principa u našem pogledu na svet, često stvara svoju antitezu i njene posrednike, bilo na nivou ideologije ili društvene prakse. Da li je dvo-polni sistem zapadne kulture, muško/žensko, heteroseksualnost/homoseksualnost, univerzalano ili lokalno stanje ljudske prirode? Ako je univerzalan, zašto nije zastupljen svuda? Ako je pak lokalnog karaktera, zašto nalazimo toliko primera njegove rasprostranjenosti širom sveta? Ja pretpostavljam da tamo gde se smatra da je reprodukcija *sine qua non* polnosti, kao što je bio slučaj u Sjedinjenim Državama u XIX veku, treba da očekujemo da ćemo naići na najveće neodobravanje trećeg pola. Zaista, ovi stavovi mogu se ispoljiti kroz užasavanje od polne dvoznačnosti, o čemu je početkom 1960-ih pisao Garfinkel u svojoj studiji o transseksualcima, hermafroditima i drugim neobičnim vrstama koje su prolazile kao “normalne”.<sup>268</sup>

Moramo zaključiti da je zaista teško uspostaviti i održati kategorije trećeg pola i trećeg roda; možda nesklad između ličnih i polnih želja i društvenih obaveza ili običajem utvrđenih uloga, može da nam pomogne da objasnimo šta je razlog tome. Ipak, ovo postignuće nikako nije retko i svakako treba očekivati da predstavlja deo istorijskog, društvenog i psihičkog pejzaža koji je, kao što smo videli, postojao u mnogim vremenima i na mnogim mestima.

Nasuprot tome, polni dimorfizam nije neizbežna, univerzalna struktura. On se svakako slavi na mnogim mestima, ali nije uvek i svuda privilegovan. Uvid koji nam pruža Bejtsonova studija strukturalnih odnosa između uloga i kategorija osvetljava svu težinu održavanja ravnoteže između simetričnih dijadnih sistema.<sup>269</sup> Teoretičari društva i oni koji se bave teorijom razmene, možda podstaknuti Zimelovim idejama,<sup>270</sup> odavno su zapazili da se stvari pojavljuju u parovima, a ne u grupama od tri, i da treća kategorija pokazuje tendenciju da posreduje između druge dve. Mnogi postmoderni pisci kritikovali su biološki re-

268 Garfinkel 1967.

269 Bateson 1958.

270 Simmel 1951.

dukcionizam ranijih modela polnosti i roda. Mnogi, poput Keslerove i Makene, kategoriju berdaša i slične primere posmatraju odvojeno od muškog i ženskog kao univerzalnih kategorija rodne dihotomije.<sup>271</sup> One "dualni sistem klasifikacije roda" u našoj kulturi vide kao "kulturnu konstrukciju". Iz mojih kritika je očigledno da podržavam ovo gledište. Međutim, kada to kažemo moramo se vratiti pitanjima želje, zadovoljstva i postojanja transformisanim u delovanje, to jest u društvenu i istorijsku praksu. Na kraju moram da kažem da mi se čini da u tom pogledu imamo još mnogo toga da naučimo i da nam predstoji još mnogo istraživačkog rada.

Kao što sam na drugom mestu napisao, polna ontologija berdaša je izuzetna jer postavlja jasan oblik poželjnog seksualnog uzbuđenja, što može biti jedan od aspekata privlačnosti te uloge.<sup>272</sup> Nijedan antropolog do sada nije objasnio zbog čega ovi posebni oblici društvene i polne želje kod berdaša stvaraju idealan sklad između pojedinca i kulture, niti zašto je taj oblik seksualnog uzbuđenja za njih privlačan. Mnoge od nas zanima kako i zašto su hidžre, mahu, transseksualci, *kwolu-aatmwol* i neki drugi postali to što jesu i posvetili se svojim društvenim položajima. Ali, voleli bismo da znamo više o njihovoj kulturnoj ontologiji i o njihovim ličnim životima, kao i o njihovoj spoljašnjosti. Stoga nam je veoma potrebna jedna nova istorijska etnografija, koja otkriva svakodnevni život polnosti i odnosa moći, uključujući i uslove pod kojima dolazi do prelaženja i pojave novih kategorija, kao što se to, na primer, dogodilo sa osobama koje su identifikovane kao gej muškarci i lezbijke i koje su "debitovale" objavljujući svoje žudnje prema istom polu i tako stvorile nove društvene odnose, umesto da nastave da se izdaju za nešto drugo i ostanu skrivene. Potrebne su nam antropologija i društvena istorija želje koje će nam omogućiti da bolje razumemo (pro)življene realnosti tih ljudi.<sup>273</sup> Ovaj zbornik daje skroman doprinos početku takvih istraživanja.

S engleskog prevele  
*Adriana Zaharijević i Zorica Ivanović*

271 Kessler/McKenna 1978:30.

272 Herdt 1991.

273 Herdt/Boxer 1992.