

RAZUMEVANJE IN ODNOS DO TELESA PRI URŠULINKAH

Katarina Župevc

131

IZVLEČEK

Spreminjanju odnosa do telesa lahko sledimo tako v različnih časovnih kot tudi prostorskih kontekstih. Telo kot prva stopnja interakcije v socialnih stikih ima v današnji družbi simbolni pomen. Današnji poudarek na telesnosti ter na zaželeni obliki in stanju telesa močno vpliva na dojemanje lastnega telesa in s tem je povezano tudi obnašanje do njega. Posebej so temu podvržena ženska telesa, saj se ravno njim pripisuje poseben pomen pri oblikovanju identitete na podlagi refleksije v okolici. Ali bi lahko o samostanski skupnosti govorili kot o okolju s specifičnim odnosom do telesa?

Ključne besede: telo, identiteta, nadzor, lepotni ideal, redovnice, uršulinke, katolicizem

ABSTRACT

Changing attitudes to the body can be traced in different temporal as well as spatial contexts. The body as the first level of interaction in social contacts has a symbolic meaning in present-day society. The contemporary emphasis on corporality and the desired shape and condition of the body has a strong influence on the conception people have of their own body, and this is also connected with the behaviour towards their body. The female body is particularly exposed to these trends, because great importance is attributed to it in shaping a woman's identity based on reflections in the environment. Is it possible then to refer to a monastic community as an environment with a specific attitude to the body?

Key words: body, identity, control, ideal of beauty, nuns, Ursulines, Catholicism

Telo kot površina, kamor vsakokratnost piše svoje simbolne pomene, ima pomembno mesto v življenju posameznika in posameznice. Predstavlja izhodišče identitete, z njim vstopamo v socialne interakcije in sporočamo marsikaj. V sedanji družbeno-kulturni realnosti je v središču posebej ženska telesnost in žensko telo, čeprav diskurz vedno bolj izenačuje poziciji obeh spolnih teles. V pričujočem prispevku¹ sem skušala soočiti pomen telesa, kot ga narekujejo sedanja družba in kultura, ter mesto, ki ga telesu pripisuje katoliška miselnost, ki se artikulira v življenju redovnic.

¹ Prispevek je izveček iz diplomske naloge, ki je nastala leta 2005 na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo pod mentorstvom profesorja Boruta Brumna in somentorstvom profesorja Rajka Mursiča.

Zanimalo me je predvsem, do katere mere lahko govorimo o sovpadanju, prehajanju in nasprotovanju obeh konceptov telesa in telesnosti. Za opravljanje terenskega dela sem se odločila za red uršulink², saj je njihovo poslanstvo vezano na pedagoško delo, kar pomeni, da imajo precej stika z vsemi "zunanji" vplivi, tako kot ženske, ki ne živijo posvečenega življenja v samostanski skupnosti. Za najprimernejšo se je izkazala skupnost v Ljubljani, predvsem zaradi dveh razlogov: ker je v urbanem okolju, kjer je pretok informacij intenziven in pogost ter stiki z ljudmi vsakodnevni in stalni, in ker je najštevilnejša, saj je v njej v času raziskave stanovalo 21 redovnic.

Telo in identiteta

132

Telo za človeka nima zgolj funkcionalne vrednosti, temveč nosi tudi simbolni pomen, ki nastaja in se spreminja vzdolž linije časa in prostora. "Naša telesa in deli telesa so napolnjeni s kulturnim simbolizmom, javnim in zasebnim, pozitivnim in negativnim, političnim in ekonomskim, seksualnim, moralnim in pogosto kontroverznim /.../" (Synnott 1993: 1) Opazimo lahko, da so nekatere oblike in tehnike telesa zaradi simbolne sporočilnosti zaželene, druge pa se kažejo kot pomanjkljivosti, ki jih je potrebno spremeniti. Telo je pogosto projekt, področje neprestanih modifikacij in transformacij. Nenehno ga opazujemo in nadziramo, pozorni smo na vsa postopanja z njim. Je pokazatelj, kdo ima voljo, energijo, čas in denar, da ostaja v mejah zaželene telesne pojavnosti oziroma lepote (Palm 1996: 97; Synnott 1993: 34). Lepota pa v današnji družbi še zdaleč ni le fizična, ampak predstavlja moralni imperativ. Tako so lepi, torej z lepotnimi normami skladni ljudje tudi uspešnejši in bolj cenjeni, kot da bi dejansko posedovali stereotipne lastnosti Lepote, kot so milina, dobrota, inteligentnost, prijaznost. Kot pravi Anthony Synnott, lahko v tem kontekstu govorimo o estetski diskriminaciji, ki je tako razširjena, da se kaže kot kulturna norma in je skoraj nevidna. Mistificiranje lepote in posledično zavedanje odstopanja od nje lahko razloži neskončne vložke denarja, energije in časa, ki ga posamezniki in posameznice namenjajo njenemu doseganju (Synnott 1993: 75).

Na podlagi fizične pojavnosti si posamezniki in posameznice ustvarjajo "prve vtise", ko vstopajo v socialne interakcije. Dober prvi vtis pogosto pomeni, da je v skladu z normiranim telesom in videzom. V tem kontekstu se lahko navežemo na Goffmana

² Iz apostolata družbe Divino Amore, ki je skrbela za neozdravljivo bolne, se je leta 1535 razvila družba svete Uršule, ki je pod vodstvom Angele Merici skrbela za izobrazbo žensk. Dekleta, ki so vstopila v njeno družbo, so se zaobljubila devištvu, vendar niso živela v redovni skupnosti, temveč v družinah. Leta 1572 so sprejela obliko skupnega življenja in se poimenovala uršulinke.

Ob ustanovitvi družbe svete Uršule je Angela Merici napisala in izdala vodila življenja z naslovom *Pravilo, naročila, oporoka*, ki jih je leta 1536 potrdila cerkvena oblast. V *Pravilu* je podala temeljne smernice, po katerih naj bi uršulinke živlele in ki so aktualne še danes. Poudarek je predvsem na kontemplativni in apostolski duhovnosti, kar pomeni, da je v središču zaročniški odnos z ženinom Jezusom Kristusom ter institucija duhovnega materinstva. Poleg *Pravila* so uporabljale tudi od leta 1928 prenovljene konstitucije Rimske unije. Istega leta so h konstitucijam priključili tudi *Oporoko* in *Naročila*, vsi spisi Angele Merici pa so bili vanje vključeni leta 1969, ko se je po drugem vatikanskem koncilu (1960–1965) pojavila potreba po prenovi konstitucij. Danes uršulinke uporabljajo konstitucije Rimske unije reda sv. Uršule iz leta 1984 ter *Pravilo, naročila, oporoko* Angele Merici (Platovnjak 2002: 137–139). Poleg tega ima vsaka provinca Vodilnik, ki so do neke mere prilagojene konstitucije. Slovenska provinca uporablja Vodilnik iz leta 1986, ki podrobneje določa način življenja.

in njegovo teorijo samopredstavljanja. Goffman razlaga obnašanje posameznikov in posameznic z metaforo gledališča. Tako naj bi “na odru” igrali vloge oziroma svojo telesnost spravljali v okvire družbeno-kulturnih konvencij. Poleg “odra” po Goffmanu kot protipol obstaja tudi “zakulisje”, kjer občutek nadzora vedênja izgine in kjer vedênja ne nadzoruje cenzura (Goffman 1959: 111–112).³

Tako tudi oblačenje telesa predstavlja eno izmed tovrstnih družbeno-kulturnih konvencij, saj njegov namen ni le funkcionalen, temveč je pomembna tudi sporočilnost oblačila. “Oblačilo je s tega gledišča torej sredstvo, s katerim ena oseba pošlje sporočilo drugi.” (Barnard 2005: 40) Seveda pa je ob tem potreben družbeni konsenz sporočila, ki šele omogoča in določa njegovo razumevanje. Sporočilo oblačila ima po Simmlu dvojno funkcijo, in sicer “/.../ da določen socialni krog povezuje in ga obenem izolira od drugih” (Simmel 2000: 196). Tako mora biti sporočilnost oblačila v skladu s tem, kar želimo sporočiti, oziroma s predstavo, ki jo imamo o sebi.

133

Ob tem je potrebno omeniti še dve prevladujoči teoriji, ki razlagata, zakaj oblačimo telo. “Spodobnostna” teorija ali teorija “sramu in poželenja” trdi, da se ljudje oblačimo zaradi občutka spodobnosti in sramu (Culianu 1995: 9). Nekateri deli telesa naj bi bili nespodobni, in jih je potrebno zakriti. Na koncu 19. stoletja pa so antropologi ugotovili, da obleka pravzaprav vzpodbuja spolno poželenje, kar je vodilo do vzpostavitve teorije “nespodobnosti”, po kateri obleka ne zakriva, temveč odkriva (Culianu 1995: 10).

Spolno telo

Eden najbolj vidnih razkorakov vrednotenj različnih teles se razteza vzdolž linije spolne diferenciacije, torej delitve subjektov na moške in ženske. Tako lahko rečemo, da je spolna identiteta ena bistvenih človekovih realnosti. Ob tem lahko vpeljemo pomen biološkega spola kot izhodišča za časovno in prostorsko razumevanje ter konstruiranje družbenega spola. Vendar pa kulturne opredelitve, ki izhajajo iz biološkega spola, niso univerzalne niti večne. Relativnosti spolnih razmerij, ki izhajajo iz teh opredelitev, se posamezniki in posameznice sicer lahko zavedamo, vendar mnogi med njimi temu navkljub svoja življenja živimo v kontekstu stereotipov in “naravnosti”. “Ženske navadno skrbijo za otroke in to dokazuje, da imajo materinski instinkt. Prevladujoča oblika seksualnega vedenja je heteroseksualnost; to je naravno, ker se živali pariyo. Nuklearna družina je odobravana družbena enota, in druženje v pare ter starševska dolžnost pri živalih dokazujeta, da je to naravno. Instinkt je kolenski refleks, s katerim se naša družba odziva na vsako razpravo o seksualnih ureditvah.” (Coward 1989: 221)

Proces nastajanja spolne identitete pri svoji vzpostavitvi tudi izloča, saj “[k]onstitucija identitete vedno temelji na izključevanju nečesa in vzpostavljanju nasilne hierarhije med dvema iz tega izhajajočima poloma” (Praprotnik 2000: 56). Moško ni to, kar je žensko, žensko je to, kar ni moško. Normativni princip je moški in moškost, kar po drugi strani umešča žensko v polje Drugega in vzpostavlja hierarhično lestvico, kjer so moškosti umeščene višje kot ženskosti (Praprotnik 2000: 56; MacKinnon v

³ Vendar pa metafore “odra” in “zakulisja” ne smemo razumeti kot igranega in iskrenega vedênja, pač pa gre bolj za to, ali imata posameznik in posameznica občutek vidnosti ali nevidnosti – glede na to je njuno vedênje spontano ali pa nadzorovano (Tsečlon 1995: 40–41).

Lorber 1998: 20). Hierarhizacija hkrati pomeni nadzor nad podrejenim. Vendar pa mehanizmi nadzora in oblasti nad žensko in ženskostmi niso eksplicitni in absolutni, ampak subtilni, neopazni, izmuzljivi in razpršeni. Takšno oblast, ki kroži in nima konkretnega izvora, je kot fenomen sodobne družbe opisal francoski teoretik Michel Foucault (1991: 33). Tovrstno tehniko imenuje “mikrofizika” oblasti, ki “/.../ deluje tako, da z znanstvenim in popularnim diskurzom producira telesa kot specifične tipe teles, z nekaterimi značilnostmi, spretnostmi in lastnostmi” (Hrženjak 2002: 17).

V kontekstu zapovedi oblike, velikosti, videza ženskega telesa, ki je pogosto nerealna glede na žensko fiziologijo, je na mestu vprašanje, čemu se ženske podrejajo tovrstnim zapovedim. Ob tem se lahko navežemo na panoptikon⁴, ki ga je Foucault uporabil v svoji teoriji oblasti, ki nadzira s pogledom. Posameznice so, tako kot v omenjenem modelu zapora, nenehno vidne, kar omogoča neprestano delovanje oblasti. Učinkovitost tovrstnega nadzora pa je, da ostaja neviden – opazovani individuum nikoli ne ve, kdaj je oko oblasti dejansko prisotno in kdaj ne. Zaradi načela nenehne vidnosti pa oblast, ki ga disciplinira, ponotranji, in postane sam svoj nadzornik (Foucault 2004: 208, 222). Ženska ponotranji pogled oblasti do te mere, da na primer trdi, da hujša sama zase, da je tudi doma naličena, da nenehno preverja, ali je ličilo še sveže (Berger 1972: 46). Zato svoje telo pogosto doživlja kot objekt, ki nenehno uhaja nadzoru, in ga mora zato nenehno nadzorovati. Pogled nadzora, s katerim se gleda, je pravzaprav pogled, s kakršnim jo gleda moški, ki je za večino žensk v heteroseksualni družbi in kulturi pomemben Drugi.⁵ “Moški gledajo ženske. Ženske se opazujejo, ko so gledane. To določa ne samo večino odnosov med moškimi in ženskami, ampak tudi odnos žensk do sebe. Nadzornik ženske v njej je moški, nadzorovani je ženska.” (Berger 1972: 47) Njegov pogled je, panoptično, prisoten vedno in povsod.

134

Formacija redovnice – uršulinke

Tudi formacija redovnice in redovnega načina življenja poteka preko odkritega kot tudi zakritega nadzora. Ta obdobja predstavljajo intenzivno formacijo, katere produkt je redovnica. Po Gennepu in njegovi teoriji obredov prehoda (Gennep 1984) bi lahko vsa ta obdobja umestili v liminalno fazo, saj jih zaznamujeta tako fizična kot mentalna ločitev od prejšnjega načina življenja. Z vstopom v kandidaturu vstopijo v obdobje, ko so v vmesnem stanju – niso več članice socialne resničnosti, v kateri so živele, kot tudi še niso polnopravne članice uršulinke skupnosti. Vsako od štirih obdobj – kandidatura, postulat, noviciat, juniorat – predstavlja stopnico višje k cilju, to so večne zaobljube, s katerimi *kandidatinje* oziroma “učenke” postanejo članice uršulinskega reda in tako vstopijo v fazo inkorporacije. Sprejmejo novo socialno resničnost in zaživijo novo življenje.

⁴ Panoptikon je model zapora iz 19. stoletja, ki ga je razvil Bentham. Ima cirkularno strukturo s posameznimi celicami, v središču je stolp z nadzornikom. V prostor nadzornika pogled ni možen, zato ni nujno, da je le-ta vedno prisoten, že sama možnost nadzora pa pri zapornikih povzroči, da so poslušni. Tako oblast doseže, da so jetniki sami sebi hkrati tudi nadzorniki (Foucault 2004: 219–221).

⁵ V tem kontekstu je pomembno, kot opozori Efrat Tsečlon, da ne gre za specifičnega Drugega, temveč za generaliziranega Drugega, ki uteleša kolektivno stališče naše referenčne skupine (Tsečlon 1995: 75).

Najbolj radikalno obdobje učenja, ki za svojo učinkovitost uporablja metode, ki jih je Foucault opisal v modelu panoptikona, je noviciat. *“V bistvu je noviciat doba iniciacije, doba uvajanja v redovno življenje. In ima dejansko ključno mesto. Mislim, da je to kot ena uvertura, če bi gledali eno umetniško delo. Ki ima vse elemente bodočega življenja.”* Noviciat je torej navajanje na način uršulinskega načina življenja, hkrati pa to navajanje vključuje tudi ponovno učenje že naučenega. Berger in Luckmann ta proces poimenujeta alternacija, ki pomeni popolno preoblikovanje posamezničine realnosti (Berger, Luckmann 1988: 146). *“Prva stvar, ki se jo začnemo učiti v samostanu, je nivo telesa. Kako jem, kako se gibam, kako spim, kako se umivam.”* Procesi alternacije so podobni primarni socializaciji, ker morajo na novo določiti realnost posameznice, kar pomeni hkratno razkrajanje in odstranjevanje struktur prejšnje realnosti (Berger, Luckmann 1988: 146). *“Prišla je novinka, ki je imela izredno zvonek smeh, kar je bilo moteče v tem tihem prostoru. Kaj storiti? Po eni strani je prav, da človeku pustiš, da je to, kar je, po drugi pa, ali je res to edini način izražanja svojega veselja?”* Pomembna pri tem je čustvena identifikacija s pomembnimi Drugimi, v noviciatu s sestrostrami in magistro, ki je odgovorna za vse novinke. *“Nobeno korenito preoblikovanje subjektivne realnosti ni možno brez identifikacije, ki neizogibno posnema otroške čustvene odvisnosti od pomembnih Drugih.”* (Berger, Luckmann 1988: 146) *“In vidim, kako sestre ravnaajo, kako sestre delajo, kako živijo. Bolj intenzivna oblika tega vpliva je pa seveda magistra, voditeljica noviciata, ki daje sprotno povratno informacijo o tem, ali si ok, kaj bi lahko še spremenila, kje moraš bolj paziti.”*

Pomemben vidik pri formaciji predstavlja opazovanje. *“Jaz sem imela občutek opazovanja zelo močen. In mi je bil zelo neprijeten. Oziroma, sem imela, mogoče tudi zato, ker sem bila že bolj v zrelih letih, en občutek, en strah, da bi drugi rekli: ‘Ne, ti pa nisi za to.’ In ta občutek, da me opazujejo, da me presojujejo, ni bil vedno enako močen, ampak na momente je bil pa zelo hromeč.”* Opazovanje po besedah informatork služi predvsem prepoznavanju posameznice kot sposobne za ta način življenja, vendar so njegove posledice tudi sprememba vedenja, kar je pomemben vidik formacije. Obdobje noviciata je ključno, saj vzpostavlja in regulira temeljne nivoje posamezničinega življenja, ki se z uspešno zaključitvijo noviciata premestijo v kategorijo redovnega. V ta koncept spada, po besedah informatork, tudi nivo telesa in telesnosti, ki se mora v dobrobit redovnemu življenju odpovedati nekaterim segmentom, prilagoditi drugim, nekatere pa prevzeti.

Telo in krščanstvo

Pomemben vidik formacije je spoznavanje in sprejemanje krščanske oziroma katoliške miselnosti, tudi pogledov na telo in telesnost. V kontekstu krščanstva lahko opazimo dvojen pomen telesa. Po eni strani ima telo pozitivno mesto, saj v njem prebiva duša, ki brez telesa ne bi mogla obstajati, hkrati pa se je v njem naselil del svete trojice. *“Mar ne veste, da je vaše telo, ki ga imate od Boga, tempelj Svetega Duha, ki je v vas!”* (1 Kor 6, 19–20) Kljub temu pa ostaja razumevanje duše kot večvredne in telesa kot preteče nevarnosti. Kot posledico negativnega pogleda na telo lahko razumemo asketizem, ki je popularen v prvih stoletjih krščanstva (vendar ni vezan izključno nanj) in se je kazal

predvsem v povelečevanju mučeništva, devišstva in celibata, vendar je tovrstno prakso in miselnost živelo majhno število kristjanov. O njegovi institucionalizaciji lahko govorimo z ustanovitvijo velikih redovnih skupnosti.⁶ Vsi njihovi člani in članice se zaobljubijo čistosti, ubožtvu in pokorščini, v kontemplativnih redovih tudi molku (Synnott 1993: 14–16). Poleg asketizma Efrat Tseëlon, ki sledi Flüglu, izpostavlja še eno obliko zanikanja telesa, in to je obleka.⁷ Ravno zaradi dualizma telo – duša naj bi se vzpostavila težnja po zakrivanju telesa (Tseëlon 1995: 18): “/.../ krščanstvo namreč uči, da sta skrb za telo in telesno razkošje škodljiva za odrešitev duše, eden najboljših načinov, kako odvrniti pozornost s telesa, pa je, da ga skriješ.” (Flügel, v Barnard 2005: 70) Tako naj bi pozornost s telesa premestili na dušo, vendar pa je namesto golega telesa obleka postala tisti segment, ki je lahko zapeljiv. Nato sta se nadzor in neodobranje Cerkve razširila tudi na določene tipe oblačil in dekoracije (Tseëlon 1995: 18).

Ženske in krščanstvo

Ženske v odnosu do moških v pogledih krščanstva zasedajo podobno mesto kot telo v odnosu do duše. Utelesajo zlo mesa, kar pomeni spolnost kot tisti nivo telesa, ki predstavlja največji greh. Ženske niso samo nestanovitne, njihova telesa so izvor skušnjave, ki ogroža moške (Schilling 1993: 55). Njihova telesa so spolnost, zato nedolžnost predstavlja ideal. Je angelsko stanje, ki je obstajalo pred Izgonom. “Je posrednik med človeškim in božjim.” (Tseëlon 1995: 13) Vendar pa ne pomeni le spolne abstinence, temveč tudi spodobnost želje, misli, govora in pogleda. Ženska mora istočasno izgledati čista in biti čista, kar pomeni, da spodobnost ni umeščena le v ženski, temveč je tudi posledica tega, kako jo vidijo drugi. Tako naj bi Cerkev umestila v žensko kolektivno zavest neprestano zavedanje, kako je videti in kako jo vidijo (Tseëlon 1995: 13).

Poleg dualizma moško – žensko lahko govorimo tudi o dualizmu žensko – žensko. “Nista samo dve vrsti ljudi, temveč tudi le dve vrsti žensk, dobre in slabe. To dihotomijo devica/kurba simbolizirata dve osebi v krščanski tradiciji, Marija in Eva /.../.” (Synnott 1993: 57) Podoba Eve predstavlja greh, skušnjavo, spolnost, padlost mesa. Na drugi strani Marija predstavlja milino, poslušnost, brezmadežnost, spolno vzdržnost, materinstvo in je tako njeno popolno nasprotje (Beattie 2003: 94). Dve ženski, dva identifikacijska modela, oba opredeljena z žensko spolnostjo. Eva, ki je bila kriva za padec človeštva, je kmalu posebljala vse ženske, njen greh je postal vrojen v žensko telo. V svojem grešnem, padlem stanju je bila ženska zapeljiva, manipulativna in neubogljiva. Kot protipol je bila ženskam ponujena podoba Marije, ki pa je zaradi tega, ker je bila hkrati devica *in* mati, ostala na nedosegljivi poziciji ideala (Japinga 1999: 77).

⁶ Na Zahodu so to na začetku moški redovi: kartuzijani (1084), cistercijani (1098), frančiškani (1209), dominikanci (1216) (Synnott 1993: 16).

⁷ “Zanikanje telesa je posledica transformacije brezsrčne golote v sramno goloto po Padcu, ki je zahtevala neko obliko pokritosti, obleke. Po neki judovski legendi naj bi bila pred Padcem Adam in Eva oblečena v angelsko svetlobo. Po Padcu ju je svetloba zapustila in edina obleka je bila koža, ki je degradirana, saj oblači le telo in ne tudi duše. In ker je za Padec kriva ženska, je povezavo med grehom, telesom, žensko in obleko z lahkoto vzpostaviti.” (Tseëlon 1995: 14)

Uršulinke in telo

Ob primerjavi javnega diskurza o telesu in videzu ter diskurza uršulink, ki temelji na krščanskih postavkah, se pokažejo tako podobnosti kot razkoraki. Vse informatorke so kot posledico svojega vstopa v redovništvo poudarile pozitivne spremembe dojemanja lastnega telesa in telesnosti. Predvsem pomembno se jim zdi osvobajanje od normativnih zahtev družbe, ki se osredotočajo na zamejitev telesa v polje ideala in pogojujejo drastične prakse, kot je na primer hujšanje in namenska rekreacija. *“Se vidim kot na poti sprejemanja svojega telesa. /.../ Ampak se mi zdi glede na to, koliko sem bombardirana dnevno, sem bila, tudi televizije ne gledam več toliko, se mi zdi, da to še ostaja v meni, tudi pogled te družbe. Ampak ta pogled se tudi prečiščuje in to se odraža tudi v tem, da sprejemam vedno bolj sebe. /.../ Predvsem to se mi zdi pomembno, da sprejem sebe tako, kot sem, čeprav ima družba drugačne zahteve.”* Ženske, ki živijo izven skupnosti, vidijo kot žrtve manipulacije, katere vpliva se v pogledu nazaj spominjajo tudi same. Osvobojenost od družbenih zahtev se kaže na primer ob vprašanju starosti in staranja, ki se ga informatorke ne bojijo, kljub usmerjenosti javnega diskurza v degradacijo in stigmatizacijo starosti, predvsem starih žensk. *“Te reklame proti staranju – se mi zdi čudno, zakaj se ljudje bojijo zoreti. Kot je čudno, če bi nekdo samo rasel. Če ena trava samo raste, ne obrodi sadu. To je celosten proces. Da skališ, da rasteš, da zoriš, da zacvetiš, da odpade marsikaj in da vidiš sad in da se izroči zemlji.”*

137

Ostaja prisotnost delitve človeka na telo in dušo. *“Telo je zame zunanje, vidni izraz duha, tistega nevidnega.”* Korenine te delitve moramo vsekakor iskati v preteklosti, z začetki v antiki in s kasnejšim prevzemom krščanstva. Tudi v posvetnem javnem diskurzu je ta dualizem močno prisoten, čeprav je pogostejše poimenovanje notranjost in zunanost, temeljna ideja pa vendarle ostaja. Jasna je tesna povezanost obeh delov, ki vplivata drug na drugega. *“Mi ni všeč, ali pa se vedno malo zdrznem, ko srečam človeka, ki je, če je debel, debela. In mi najprej ni všeč, zato, ker vem, da to ni tisto, kar bi ta človek lahko bil. Da ni to prava resnica tistega človeka, da je nekaj, kar ga ali omejuje ali govori, da nekaj ni v redu, da nekaj ni skladno. To me zmoti. Ali pa tudi, če je kakšna preveč našminkana ali preveč suha, preveč obdelana – spet, nekaj ni v redu.”* “Nekako razbereš resnico tudi skozi telo, kako tisti človek živi.” Vseeno pa ne moremo govoriti o popolni enotnosti pogleda informatork in javnega diskurza. Informatorke se zavedajo, da je lepota duše tista, ki pogojuje lepoto fizisa, vendar ta zunanja lepota ni nujno v okvirih družbeno-kulturne določenosti. Gre bolj za prijetnost osebe in skladnost njene fizične realnosti. V javnem diskurzu lepa in skladna telesna pojavnost ostaja vpeta v stereotipne normative. Govori o samovrednotenju, disciplini in uspešnosti posameznika in posameznice v vseh segmentih življenja. V kontekstu družbenega diskurza bi tako lahko govorili o nekakšnem kultu telesa, saj je telo postalo tisto, ki določa in pogojuje sodobnega človeka, njegova identiteta je lahko ob neprimernem telesu ogrožena. Informatorke dajejo več poudarkov na spreminjanje odnosa do telesa, saj je telo Božji dar in zato samo po sebi popolno. *“Ali bi kaj spremenila na telesu, če bi lahko? Ne, zdaj ga imam rada. Enkrat sem ga, prav tako, poljubljala, ko sem ugotovila, kakšna krhkost in obenem kakšen potencial.”* “Sem začutila tukaj notri to vrednost telesa, ker Jezus je dal svoje telo, on ni dal samo svojega duha. On je dal konkretno svoje telo.”

Tudi lepotni ideal, kot ga doživljajo informatorke, v veliki meri temelji na notranjih lastnostih človeka in ne na njegovem videzu. Marija kot primer idealne ženske je idealna zato, ker uteleša najvišje cenjene osebnostne in telesne lastnosti, kot so pravičnost, potrpežljivost, materinstvo, deviškost. *“V smislu preprostosti, predanosti, tudi služenja. Pa ne takšnega, ki zmaliči človekovo dostojanstvo, ampak takšnega, ki te izpolnjuje. Pa tudi njena odprtost do človeka, zaupanje v človeka. /.../ V tem smislu lahko rečem, da je Marija ideal lepote.”* *“Lepa, božja, sveta, ponižna, potrpežljiva, Bogu vdana, dobrotljiva, dobrosrčna, mama.”* Idealna ženska v pogledu informatork s tem ostaja ponižna in ubogljiva sopotnica, ki jo močno določa njena biologija, torej dejstvo, da je sposobna rojevati. Ta pogled je jasen odsev krščanske miselnosti, artikulira pa se v instituciji duhovnega materinstva. *“Ko sem bila na duhovnih vajah, sem se spraševala, kako naj živim kot ženska, kot redovnica v odnosih z ljudmi, do programov, do poslanstva. In me je v nekem trenutku zelo močno nagovorila beseda ‘mati mojih otrok.’ Kar tako je priplavala. Samo solze so se mi ulile. Nisem vedela, kaj zdaj to pomeni, samo zelo me je ganilo. No, v nadaljevanju duhovnih vaj se je močno v tej smeri razvijalo, da pravzaprav vsak človek, ki je božji otrok, imam jaz nekaj do njega. Sem lahko mati božjih otrok. Ampak v tem smislu materinstva.”* Mesto in poslanstvo ženske v svetu je še vedno rojevanje potomcev – v fizični ali duhovni substanci. To priča o določenem razkoraku med družbenim in “redovnim” diskurzom, saj institucija materinstva ni več oziroma naj ne bi bila več glavna okupacija sodobne ženske, kakor tudi ne edino polje njene realizacije.

Informatorke so izpostavile pomen tako lastnega videza kot videza oseb, s katerimi prihajajo v stik. Primeren telesni in oblačilni videz razumejo predvsem v okviru urejenosti, kar vključuje zlasti polje higiene, čeprav so razumevanja, kaj spada pod osnovno higieno, različna. *“Smo kdaj korigirale druga drugo, če katera misli, da je uboštvo v tem, da hodim v strganih čevljih ali pa da hodim vsa prepotena. To ne pomeni, da moram biti zanemarjena, ampak da to, taka kot sem in v poslanstvu, ki sem, uporabljam tista osnovna sredstva, ki mi pomagajo, da se v svoji koži in svoji obleki kolikor toliko dobro počutim. In da je to primerno dostojanstvu druge osebe, a ne. Če vse zaudarja okrog mene ... – jaz včasih kakšni sestri kupim dezodorant pa ji rečem: ‘Umivaj se, uporabljaj.’”* Ob tem je moč opaziti spremembe v samem polju higiene, saj na primer odstranjevanje dlak pomeni hkrati nepotrebno sledenje družbeni klimi, po drugi strani pa se v pogledu nekaterih informatork že umešča v kategorijo urejenosti.

Pomen videza je artikuliran tudi ob prvem stiku z novimi poznanstvi, ker vzpostavlja “prvi vtis”. To bi lahko razumeli kot posledico širšega konteksta, saj je javni diskurz izrazito naravnani v poudarjanje videza kot sredstva komunikacije. Tako so informatorke izpostavile zavedanje vpliva prvega vtisa, ki lahko upočasni komunikacijo, če je njegovo sporočilo v konfliktu z informatorkinimi običnimi pogledi. *“Ko nekoga prvič srečam, se mi zdi, da je videz pomemben, ker prva raven človeka, s katero pridem v stik, je telo. Preden karkoli nekdo spregovori ali pa mu jaz nekaj povem ali pa nekaj naredi, je prvo to, da ga vidim. Recimo, če je to srečanje med mano in tabo, sem te najprej videla. S tem, ko te vidim, lahko prepoznam mogoče poteze tvojega razpoloženja, prepoznam tudi mogoče tvoj okus, tudi na nek način odnos do sebe, ki se lahko izraža, recimo, če*

je nekdo zelo debel, da ni čisto vse v redu. Ali pa če je ves shiran, da tudi ne more biti, recimo, čisto na tej telesni ravni. Potem tudi mogoče, koliko se ceniš, koliko daš nase, ker obleka do neke mere se mi zdi, da to izraža. Če je nekdo ves zanemarjen, da je to odraz nečesa drugega še. To nekaj sporoča o človeku. In se mi zdi, da je ta prvi odnos, prvi stik s človekom. Pri prvem stiku s človekom je zunanost pomembna. /.../ Sprva lahko vpliva, ali pa vsaj povzroči, da gre ta pot spoznavanja mogoče malo počasneje, kakor če bi bilo drugače.” Kot del inkorporacije v institucijo pa je artikulirana težnja izogibanja presojanju glede na videz posameznika in posameznice. Predvsem se to jasno pokaže ob pomenu lastnega videza, kjer informatorke izpostavljajo, da jih videz ne določa in da je pomembnejša njihova osebnost.

Prehajanje pogledov okolice za samostanske zidove je vidno zlasti ob pomenu fizičnega telesa, ki je na neki način v izrazitem nasprotju s krščanskim pogledom na fizično realnost posameznika in posameznice. Jasne so tudi težnje po prakticiranju zdravega prehranjevanja, zmerne rekreacije in hujšanja, vendar tamkajšnja retorika zdravja ne služi doseganju estetskih normativov, temveč je usmerjena predvsem v dobrobit fizičnega organizma, ki se kaže tudi v vsakodnevnem delovanju. “To je tudi odvisno od kulture prehranjevanja. Tudi po naših skupnostih sem videla. Je kakšna skupnost, ki ima izrazito močnato in mastno hrano. Je pa drugje veliko več pester hrane, zelenjave, sadja in tako. In da najbrž je to, eno ozaveščanje, kaj pomeni zdrava prehrana, ne pretiravanje v nobeno smer, ampak zdrava prehrana kot taka. Je včasih bilo iz napačne varčnosti, se je vse shranilo, pa ne vem kolikokrat precvrto mast pa olje uporabljalo. Tega ne delamo več. Ampak tukaj tudi gre za eno zavedanje, dostopnost teh informacij, to mogoče včasih ni bilo. Sicer ne kupujemo najbolj potratnih in dragih stvari. Vsak Actimel pa ne vem kaj, kar pride na trg, ne bomo šle najprej to kupiti. Ampak je jogurt redno na mizi, da je mleka dovolj, sirov, sadja, zelenjave.” Kljub temu pa na primer debelost predstavlja nezaželeno obliko telesa, kar bi lahko razumeli kot posledico vsesplošne gonje proti tej estetski pomanjkljivosti sodobnega človeka, vendar, kot poudarjajo informatorke, temu ni tako. Debelost vidijo predvsem kot odsev notranje neuravnovešenosti posameznika in posameznice. “Mislim, da bi hujšala. Že zdaj včasih, ko čutim, da me je preveč, se odločim za kakšno odrekanje čemu. Zaradi pozitivne skrbi, ne zaradi tega, da bi ustrezala družbi.” Vprašanje je, katera razlaga je resničnejša, saj so družbeni mehanizmi, ki pogojujejo socialno resničnost posameznikov in posameznic, tako subtilni, da prikrijejo svoje delovanje in se artikulirajo v samoumevnost. Poleg tega tudi informatorke niso nekakšni kulturni puščavniki, ločeni od javnega diskurza, ampak njihovo bivanje pogojujeta čas in prostor.

Povezava med videzom in identiteto je močna. To se kaže pri informatorkah predvsem v procesih sprejemanja redovne obleke. Kot so poudarile, je obleka že sama po sebi močan dejavnik sporočanja in odsevanja občin vrednot in pogledov. Redovna obleka pa je še močnejši klasifikacijski element. Njeno sporočilo je več kot očitno, saj predstavlja celoten način življenja, vrednote, norme. Zato je sprejemanje in ponotranjenje vzorcev življenja in vedenja ključnega pomena pri sprejemu redovne obleke. “Prve tri dni, ko sem dobila to belo rutko gor, to je bila zame kriza, res kriza. Še zdaj se spomnim, sem šla po stopnicah gor, in je tako luč, senca, in grem jaz gor, in sem vedela, da grem jaz

po stopnicah gor, ampak sem pa z očesom videla senco, in senca je bila od ene redovnice, ene, ki ima rutko gor. In sem se prav ustavila in sem rekla: 'Kdo je to?' Jaz. /.../ Kar se tiče te obleke, jaz sem zelo zaznavala, a je bil čas za to, se pravi, a sem bila jaz notranje pripravljena, da tudi sprejemem to zunanjo spremembo ali ne. /.../ Mislim, ta zunanja znamenja niso kar tako. To ni samo, da daš haljo gor in nekaj si. /.../ Je moral biti čas zrel, jaz sem morala biti zrela, da sem to sprejela, da sem sprejemala stvari. Ker zame je obleka komunikacija tega, kar jaz sem. Da se je tako, kot sem jaz sebe doživljala, sprejemala, prepoznavala, to je moja osebna identiteta. Če se ni pokrivala s to zunanjo komunikacijo, sem jaz bila v precepu. In je bila napetost." Čeprav se redovna obleka kaže kot omejujoča, kot tista, ki onemogoča izražanje osebnega stila in edinstvenosti, kot dejavnik, ki uniformira, pa ob tem pogosto spregledamo siceršnje omejevalne elemente oblačil, ki določajo izbiro glede na pomen, ki ga sporočajo.

140

Namen redovne obleke lahko v navezavi na teorijo, po kateri naj bi se oblačili zaradi sramu, razumemo kot zakrivanje telesa. Ta povezava se pokaže kot smiselna, predvsem v kontekstu kategorije redovnega, saj je redovno vse tisto, kar zminimalizira spolne konotacije telesa. In če spolno izpostavljene dele telesa, kot so prsi, zadnjica in stegna, gledamo skozi krščansko pojmovanje, se kažejo kot sramotni oziroma nespodobni, kot je nespodobno početje, ki ga simbolizirajo, torej spolnost, razen z namenom spočenjanja otrok. V primerjavi z redovniškimi pa je težnja javnega diskurza poudarjanje teh delov ženskega (in v vedno večji meri tudi moškega) telesa, zato bi lahko oblačila sodobne ženske po teoriji nespodobnosti umestili v kategorijo nespodobnosti. Kakorkoli, po besedah informatork naj bi redovna obleka telo zakrivala zaradi njegove vrednosti in svetosti, ki jo razkazovanje okrni. "Kakšne zelo obtisnjene stvari, recimo pri obleki, jih ne kupimo niti, čeprav je lahko to modni trend in vsi nosijo obtisnjene majčke, popek ven in tako. Kakšne kratke pa take ...- ena taka, da se ohrani en odnos do telesa, ta spodobnost, eno dostojanstvo, da ne prebuja ne vem kakšnih misli pa želja. Da ni ravno naj naj ..., najmodernejši krik mode, ampak ... je spodobno, saj se ve, kaj je spodobno. Da ravno ne hodim spet v enem balonu, kar je spet hecno." Vprašanje, ki se vzpostavlja, je, zakaj je povezava med nezakritim telesom in njegovim razvrednotenjem tako logična. In, po drugi strani, zakaj je poudarjanje seksualnih⁸ delov telesa v družbi tako zaželeno in cenjeno.

Če torej razumemo redovno obleko kot sredstvo zakrivanja telesa, lahko ob spreminjanju njenih določil opazimo tudi spremembe družbenih pogledov na to, kateri deli telesa so oziroma prenehajo biti spolno privlačni. Noge do kolen, ki so jih redovnice do 2. vatikanskega koncila zakrivala z dolgimi krili, so danes vidne, v kategoriji zakritega pa ostajajo noge od kolen navzgor, torej stegna. Podobno je z rokami, ki nekako do ramen niso problematične. Ramena kot privlačen del ženskega telesa pa ostajajo zakrita. Ob spreminjanju redovne obleke se lahko navežemo na "teorijo premeščajoče se erogene

⁸ Ob tem ne smemo pozabiti, da je kategorija seksualnega relativna.

cone”⁹, ki predpostavlja, da sta obleka in moda v nekaterih primerih rezultat obdobij, ki določenim delom telesa v določenem času pripisujejo privlačnost (Barnard 2005: 76; Tsečlon 1995: 25). Flügel tako trdi, da je ženska zaželen seksualni objekt, ki pa ne more biti konzumiran naenkrat. Zato ljudje izberejo različne dele ženske anatomije v različnih obdobjih in jih erotizirajo z modo in oblekami (Tsečlon 1995: 25). Tako na primer roke, meča in gležnji prehajajo iz polja seksualnega ter poželjivega, česar posledica bi lahko bilo tudi krašanje rokavov in kril v kontekstu redovne obleke. Ramena, stegna, trebuh in prsi pa še vedno ostajajo del erotičnih delov telesa. “*Je bilo eno obdobje, ko so krajšale pa imele do kolen [krila], zdaj imamo spet rajši vsaj do srede meč. Ampak tudi to je malo odvisno. Zdaj nad kolenom gotovo nobena ne bo imela krila, tudi če bi vsi nosili super mini krila, mislim, da to ne bo šlo nad koleno. Ker je ena taka, nekaj, kar je tradicionalno, kar, a ne, bolj k temu, kar se ne spreminja, kar je ena klasika, mogoče ta vidik. Tako glede barv kot glede kroja kot glede dolžine in oprijetosti. Odprtosti, recimo, tudi to. Jaz se, recimo, neprijetno počutim, če je ena bluza, ki ima tak izrez, globlji.*” Ob tem se pokaže razkorak med pogledi redovnih institucij in splošne družbene klime, saj so v javnem kontekstu meje tega, kaj je erotično in kaj ne, precej višje.

Če ostanemo pri stoletja trajajočem stališču katoliške Cerkve do žensk, v okviru katerega naj bi bila zaradi prenosa Evinega greha na polovico človeštva ženska že po naravi, zaradi svoje biologije, grešna in nevarna, lahko zakrivanje telesa in njegovih spolnih konotacij razumemo kot prenos odgovornosti tistega, ki gleda, na tistega, ki je gledan. V tem kontekstu lahko izpostavimo pogled Institucije, ki podaja temeljne smernice oblačenja, ki temeljijo na Angelinih *Pravilih*. “*Naj spomnim tudi, da mora biti obleka dostojna in preprosta, kot to zares zahteva deviška čast. Vsaka naj nosi primerno zaprt brezrokavnik, povrhu pa ruto ali ogrinjalko iz platna ali bombaža, ne preveč tankega in nikakor ne prosojnega; take vrste naj bo tudi naglavna ruta. Obleka naj bo iz suknene ali volnene blaga, črne ali rjave, temno sive ali črnorjave barve. /.../ Naj ne nosijo svile ali žameta, pa tudi ne srebra ali zlata; naj ne nosijo sandal ali čevljev druge barve razen črne in ne izrednih oblik. Naj ne nosijo barvastih ogrinjalk ali naglavnih rut bodisi iz svile ali pretankih ali prosojnih tkanin, in ne nagubanih bluz. Skratka, ne oblek po modi, ne okraskov, ne prosojnih tkanin, ne drugih nečimrnosti, kar bi moglo omadeževati vest njih samih ali bližnjega in bi moglo nasprotovati deviški časti.*” (Merici 1994: 10–11, moji poudarki) V našem primeru to pomeni, da za pohujšanje ni kriv opazovalec, ampak tisti, tista, ki pokaže preveč. Zakrivanje telesa tako pomeni sprejemanje in zavedanje njegove nevarnosti za okolico in hkrati zdrs v polje nevidnosti.

Po drugi strani pa so redovnice ravno zaradi svojega oblačila neprestano vidne, kar poraja občutek nadzorovanja in opazovanja. Zato lahko po Goffmanovi teoriji odra in zakulisja trdimo, da so redovnice neprestano na odru, polje zakulisja jim je odvzeto. “*Enkrat v Mariboru sem šla v en disko klub z dvema študentkama ... in takrat sem*

⁹ Ob tem moramo opozoriti tudi na kritike te teorije, ki jih navaja Barnard. Po Steel naj teorija ne bi upoštevala dejstva, da so skozi zgodovinska obdobja tudi moški nosili oblačila, ki so poudarjala in erotizirala njihovo telo. Sprememb v moški modi pa vseeno nihče ni razlagal kot premeščanja seksualnega zanimanja žensk za moške. Poleg tega sta tako nespodobnost kot razkazovanje kulturno pogojena, saj vsi kulturni konteksti ne predpisujejo seksualne vrednosti istim delom telesa (Barnard 2005: 76–77).

res čutila, zelo neprijetno sem se počutila. Ves čas sem bila predmet opazovanja. /.../ Sem šla res zaradi njiju, ker sta res zelo želeli, da grem. Mi je bilo mučno, ves čas so me opazovali, se nasmihali pa tako. To itak, a ne, niti ne moreš namena, če imaš nek namen, ga ne dosežeš, ker se itak vsi čisto drugače obnašajo, ne. Ker vneseš drugo klimo.” V primerjavi s kategorijo biološkega spola, ki na širši družbeni ravni vzpostavlja opazovane individuume, pa je v primeru redovnic obleka tisti dejavnik, ki omogoča delovanje nadzorovalnih mehanizmov v smislu Foucaultove teorije panoptikonstva. Tukaj lahko moški pogled, ki smo ga opisali v poglavju o nadzoru, odlepimo od spolne določenosti in ga lahko razumemo kot dominantni pogled, kot pogled, ki ima moč in možnost nadzora, torej pogled okolice na opazovano redovnico. Obleka, ki pri sodobni ženski v mnogo primerih poraja mnogovrstne frustracije, redovnici, če je civilna, predstavlja močno dobrodošlo možnost zatekanja k anonimnosti, vzpostavlja namreč sicer okrnjeno polje zakulisja. V civilni obleki tako neprestano prisotni občutek nadzora izgine, redovnica postane le ena izmed mnogih. S tem je pogosto povezano tudi drugačno vedenje, ki bi sicer lahko bilo sankcionirano ali neodobravano, saj bi spolzelo iz kategorije redovnega. *“Če bi se jaz kot redovnica odločila, da grem v drogerijo in pogledam vse po vrsti, bi bilo hecno. Ali pa probavala parfume in tako. Dočim če grem v civilu, vidim, da bolj sproščeno pogledam kamor koli. /.../ Določene stvari bolj sproščeno in neopazno lahko naredim, kot če bi bila v redovni.”* *“Drugače je, če grem v trgovino, v Maxi market kupovat cunje kot sestra ali pa v civilu. Mislim, v uniformi ali pa v civilu. Je drugače.”* *“Lažje se skriješ. Ampak sicer me ne mika, da bi gledala šminke. /.../ Včasih rabiš lak za nohte, da si nogavice – da se ti ne trgajo. Pa če bom šla kot redovnica po lak za nohte, si že mislim, da si bodo mislili, da si bom nohte strihala z njim. Ne moreš si misliti, kaj si ljudje mislijo, ampak se moraš nekako naučiti, da briga te, kaj si ljudje mislijo.”* Redovnica sprejme dejstvo nadzora, ki se pomika od mikro ravni v instituciji do makro ravni v družbenih okvirih. Nadzora v smislu panopticonstva informatorke torej ne občutijo le na družbenem nivoju, temveč tudi na nivoju institucije oziroma skupnosti. S prestopom iz okolice v intimo skupnosti občutek opazovanja in nadziranja ne izgine. V primerjavi s sodobno žensko občutek opazovanja izvira od konkretnega in realnega opazovalca, torej sosester. Sodobna ženska institucijo opazovalca ponotranji do te mere, da jo v intimi doma nadzira fantomski Drugi.

Sklep

Telo je površina, na katero družba in kultura pišeta svoje pomene, ki niso niti večni niti univerzalni. Redovnice v tem kontekstu predstavljajo manjšino nasproti večini, saj se v nekaterih točkah njihov pogled na telo razlikuje od občega. Predvsem je moč izpostaviti odnos do lastnega telesa, ki se je z vstopom v redovni način življenja spremenil, kot so poudarile informatorke. Lastnega telesa ne doživljajo več kot hendikep, ki ga je potrebno spremeniti in ukalupiti v meje, ki jih narekujeja družba in kultura, temveč predstavlja pozitivno entiteto kot prebivališče duše. Kljub temu pa je telo redovnice v redovni obleki, ki briše spolne znake, lahko videti nenavadno. Zdi se, da mu redovna obleka odvzema možnost izbire in izražanja. Vendar je idejo, ki jo redovna obleka predstavlja, redovnica ponotranjila do te mere, da redovna obleka predstavlja točno to,

kar redovnica je. Predstavlja odpoved seksualnosti, nepotrebnim potrošniškim dobrinam in predvsem določanju ženske glede na njen videz. Redovnica ni privlačna, redovnica ni seksi. Njeno telo ni spolni objekt, ampak inštrument, s katerim dosega svetost, saj v njem biva duša na poti k Bogu. Lahko bi torej redovno obleko in njeno formo razumeli kot odgovor na siceršnje družbeno-kulturne poudarke, ki jih vsakokratnost polaga na žensko telo. Redovnica zakriva, sodobna ženska odkriva, obe pa govorita o isti stvari – o seksualnosti telesa.

LITERATURA

- BARNARD, Malcom
2005 *Moda kot sporazumevanje*. Ljubljana : Sophia.
- BEATTIE, Tina
2003 *Woman : new century theology*. London, New York : Continuum.
- BERGER, John
1972 *Ways of seeing*. London : British Broadcasting Corporation : Penguin Books.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas
1988 *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana : Cankarjeva založba.
- COWARD, Rosalind
1989 *Ženska želja*. Ljubljana : Univerzitetna konferenca ZSMS, Knjižnica revolucionarne teorije.
- CULIANU, Ioan P.
1995 Introduction : the body reexamined. V: *Religious reflections on the human body*. Jane Marie Law, ur. Bloomington, Indianapolis : Indiana University Press. Str. 1–18.
- FOUCAULT, Michel
1991 (1971) *Vednost – oblast – subjekt*. Ljubljana : Krt.
2004 (1975) *Nadzorovanje in kaznovanje : nastanek zapora*. Ljubljana : Krtina.
- GENNEP, Arnold van
1984 *The rites of passage*. Chicago : The University of Chicago Press.
- GOFFMAN, Erwing
1959 *The presentation of self in everyday life*. New York : Anchor Books.
- HRŽENJAK, Majda
2002 Biopolitika teles v ženskih revijah. V: *Njena (re)kreativna : ženske revije v Sloveniji*. Majda Hrzenjak, ur. Ljubljana : Mirovni inštitut. Str. 10–30.
- JAPINGA, Lynn
1999 *Feminism and christianity : an essential guide*. Nashville : Abingdon Press.
- KOGOJ, Jasna
1982 *Uršulinke na slovenskem : ob dvestoletnici prihoda uršulink v Škofjo Loko*. Ljubljana : Uršulinski provincialat.
- KONSTITUCIJE
1984 *Konstitucije Rimske unije reda svete Uršule : živite novo življenje*. Ljubljana : Provincialat slovenskih uršulink RU.
- LORBER, Judith
1998 Believing is seeing : biology as ideology. V: *The Politics of women's bodies : sexuality, appearance and behavior*. Rose Weitz, ur. New York, Oxford : Oxford University Press. Str. 12–25.
- MERICI, Angela
1994 (1981) *Pravilo, naročila, oporoka : pravilo družbe svete Uršule*. Ljubljana : Provincialat slovenskih uršulink RU.
- PALM, Anne-Marie
1996 Power over the body. V: *Bodytime : on the interaction of body, identity and society*. Susanne Lundin, Lynn Åkesson, ur. Lund : University Press. Str. 85–111.
- PLATOVNJAK, Ivan
2002 Duhovnost uršulink na Slovenskem. V: *Tristo let ljubljanskih uršulink : zgodovina samostana, njegovih šol in kulturnih dejavnosti*. Marija Jasna Kogoj, ur. Ljubljana : Družina. Str. 137–163.

- PRAPROTNİK, Tadej
2000 *Ideološki mehanizmi produkcije identitet : od identitete k identifikaciji*. Ljubljana : ISH Fakulteta za podiplomski študij : SOU.
- SCHILLING, Chris
1995 *The body and social theory*. London [etc.] : Sage.
- SIMMEL, Georg
2000 Filozofija mode. V: *Izbrani spisi o kulturi*. Ljubljana : Studia Humanitatis. Str. 193–216.
- SVETO pismo
1985 *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*. Ljubljana : Britanska biblična družba.
- SYNNOTT, Anthony
1993 *The body social*. London, New York : Routledge.
- TSEËLON, Efrat
1995 *The masque of femininity : the presentation of woman in everyday life*. London [etc.] : Sage.

BESEDA O AVTORICI

Katarina Župevc, univerzitetna diplomirana etnologinja in kulturna antropologinja, podiplomska študentka kulturne antropologije na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

ABOUT THE AUTHOR

Katarina Župevc has a degree in ethnology and cultural anthropology and is a post-graduate student of cultural anthropology at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana.

SUMMARY

THE CONCEPTION OF AND ATTITUDE TO THE BODY AMONG THE URSULINES

In anthropological theory the body occupies the space of an empty field on which social and cultural reality writes its meanings and contents. In this way, various mechanisms and practices create bodies as symbols in time and space with their own meaning and message. Precisely this message simultaneously represents the normative element, the limitation creating body realities which are seen as either desirable or undesirable. It may seem that the body is owned by the individual, but the socio-cultural context simultaneously influences its conception, how it is treated, and body techniques. An obvious phenomenon is the *embodiedness* of women, as they often simply become their body; it seems as if a woman's body determines and represents everything she is or wants to be. Her identity is reduced to her physical appearance and to techniques of body adoration, like dressing, decorating and shaping, which serve to adapt the entire range of body realities to the ideal of beauty. The ideal of beauty thus represents the norm one wants to achieve, but the ideal continues to elude and (re)constructs itself as a new ideal over and over again. The eternal wish, fulfilled through satisfaction and thus abandoned, is therefore never achieved. Considering the fetishisation of appearance and the ideal of beauty that is forced upon women, the question arises how the dictates of beauty are experienced by a group of women – nuns – whose everyday reality is highly different from the hegemonic idea. Their identity, way of living, and views of reality derive from Catholic ideology, but at the same time the Order of the Ursulines, among which I carried out field research, dictates close connections with the “external” world. These nuns are far from being cultural hermits, they are part of the dynamics produced by the hegemonic reality, including body appearance, the perception of femininity, and the like. Nuns construct themselves as the junction of

two realities, two conceptions of the body, bodiness, femininity, and appearance. They show an obvious tendency to attribute as little importance as possible to body appearance, but the latter nevertheless has to be brought in line with the general views of what is appropriate or inappropriate, clean or dirty. The limits of what is permitted are of course much lower, and because of its inclusion in the Catholic dualism of body and soul, major significance is attributed to the body, and any kind of exhibitionism is therefore forbidden. In the views of nuns the body is above all neither sexual nor feminine, because this dimension has been removed from it; in a paradoxical way, however, the body constructs itself through this very dimension because its denial is among others one of the foundations of the idea that requires nuns to wear nun uniforms. The acceptance of the idea and dressing simultaneously means accepting the monastic way of living and in this way turns into a signifier of the complex meaning of the Catholic tradition.
