

## Róheim a paradoxy genitálních modifikací

František Vrhel

1.V eseji o *Afroditě neboli ženě s penisem*, prokládaném masívními folklorními paralelami, předkládá Géza Róheim, zakladatelská osobnost psychoanalytické antropologie, nikoli zcela banální pohled na ženské genitální modifikace. Róheim, opřen o vlastní klinické zkušenosti, uvádí sen jednoho ze svých pacientů, sen, jenž zrcadlí, soudí Róheim, *ambivalentní* postoj k dámské sexualitě; Róheim naznačuje v této souvislosti dvě možná řešení latentních konfliktů: a) žena by neměla mít žádný orgasmus (penis), neboť její penis je hrozbou jeho penisu; b) měla by mít orgasmus (penis), neboť je-li ona kastrována, je kastrován i on. Róheim v této souvislosti uvádí etnologickou „zajímavost“: Jedna skupina afrických etnik zvolila první z naznačených možností, rozhodnuvši, že žena by neměla mít žádné pohlaví, sex, nakolik je tento falický nebo klitorální, zatímco jiná grupa Afričanů si vybrala postoj opačný, zvolivši *ženu s penisem*. – Připomeňme, že od dob Felixe Bryka (viz zejména Bryk, 1928) je uváděn dvojí *vaginální* typ dospělých afrických žen: Jeden bez klitoris, *vagina ankleitoridica*, u pasteveckých kmenů; druhý z nich, *vagina hypertelica*, s neobyčejně prodlouženými labii, je zjevný mezi kmeny bantuskými. Obě formy jsou vytvářeny „uměle“: jedna „obřízkou“, klitoridektomií nebo, méně často, vypalováním tzv. cirkumbusio (u Nandijů), druhá masážemi a částečně také chemickým působením. V díle věnovaném africké sexualitě D. P. de Pedrals (1950: 12) vehementně prohlašuje, „že je nutno připustit onen výklad Afričanů, podle něhož je existence vnějších ženských genitálií anomálií vždy, ač nepanuje jednota ve smyslu její role či dosahu.“ Toto stanovisko je nepochybně inspirováno Brykovou typologií, rozlišující – jak naznačeno – hypertelicitnost, elongaci jako *maskulinizaci* na jedné a ankleitoridicitnost, excizi jako *feminizaci* na straně druhé, a koresponduje,

jak vidno, s Róheimovým rozlišením dvou skupin. Do druhé z nich, vycházejí ze svého vlastního kontaktu (Róheim, 1932), Róheim začleňuje Somálce, kteří podle něho potlačují jakoukoliv falomorfní podobu; infibulaci však kvalifikuje jako jednoznačné popření ženské pohlavnosti. V tomto smyslu se jeho konstatování pozoruhodně blíží dnešním feminocentrováním pohledům (viz shrnutí například u Gonzálesové, 1998: 81–88).

Je poněkud s podivem, že Róheim – mluvě o infibulaci a Somálcích – jako by se zřekl svého konceptu *ambisexuality*; je totiž dosti nesporné, že infibulace nemá jednoznačný výklad, že je dokonce zatížena určitým *paradoxem*. Tento paradox zjevně spočívá v bipolárnosti odpovídajících operací. Lze-li v excizi spatřovat akt feminizace či *posun k feminizaci*, konstituuje naproti tomu uzavření vulvy očividnou negaci ženství. Vědomí tohoto paradoxu nebo *dokonce antinomie*, spjaté současně s odmítnutím hlediska, podle něhož je tato praktika úplným potlačením ženské sexuality, vedlo některé autory, zvláště Michela Erlicha (1986: 14, 257–258) k pokusu vyložit infibulaci jako jednu z modalit falizace vulvy. – Z moderní empirické etnopsychiatrie je známo, že falický charakter vnějších ženských genitálií byl sugerován na základě „expandovaných“ morfologických modifikací, vyskytujících se obvykle ve střední a jižní Africe a rovněž v Mikronésii. Ženská sexualita přibližující se takto typu mužské sexuality předpokládá poměrně dlouhou iniciační přípravu, zahrnující speciální a opakované klitorální i labiální manipulace. Podobné směřování se může ukazovat i v případě oné „reduktivní“ praktiky, jakou je infibulace, jež potlačením vulvy neguje vlastně kastraci. Vytvoření *konvexní* oblasti, jejíž prominentnost je zvýrazňována obvyklým odchlupením, je pozitivně korelovatelné s představou o vyvstávání oné fantasmatickosti skrytého penisu. Ve své analýze složek mužské sexuální úzkosti Devereux (1958) uvádí blízkou souvztažnost mezi úzkostí z kastrace vyvolané pohledem na „vykleštěný“ ženský pohlavní orgán – srovnajme s onou topořivou radostí z pohledu na svéráznou sadovskou „infibulaci“ ve *Filozofii v budoáru* – a frustrací vyplývající z absence partnerčina orgasmu během soulože. Vycházejí z etnologického materiálu Mikronésie – kontrastně – Devereux odkazuje na pocit, na ono působení dávající pocit bezpečí v případě falického vzezření vulvy spojovaného s orgiastickými projevy mužské sexuality. Zdá se, že objem vnějších ženských genitálií může hrát závažnou roli v sexuálních vztazích na Truku (ve východních Karolinách), kde mají ženy, jejichž „vulva je plna věcí“, pověst snadného dosažení orgasmu, působíce nadto i potěšení svým pohlavním partnerům.

Připomeňme v této souvislosti, že někdejší praktiky tetování vnitřních stran stehen sloužily k upoutání pozornosti mužů na genitální oblast; podobnou funkci zjevně plnily i cinkající metalické předměty vkládané do labií. Zarážející je v tomto ohledu podobnost s praktikou *ampallangu*, o níž se zmiňují různí cestovatelé počínaje snad patnáctým stoletím. De Pauw ve století osmnáctém mluvil o „bizarním způsobu, jímž se infibulovali obyvatelé ostrova Capul“, ležícího mezi Marianami a Filipínami (cit. podle Erlicha 1986: 258). – Je rovněž zajímavé, že obdiv pro prominující ženské pohlavní ústrojí (vylepšené, jak už víme, v minulosti kovovými „vsuvkami“) lze situovat do kulturního areálu blízkého k oblasti, v níž byla popsána jedna z nejzvláštnějších etnopsychiatrických kuriozit: *koro*. Jde o duševní chorobu zjištěnou u některých populací ostrovní jihovýchodní Asie (Indonésie) a také Číny, vyznačující se přeludy genitální hyperinvoluce (retrakce penisu) a doprovázené pocity smrtelné úzkosti. Jedna z interpretací fenoménu „ampallang“, jej chápe jako blokátor, jako „prevenci“ proti somatickým důsledkům onemocnění *koro* (viz Brown, 1993: 398–408). Edwards tvrdí, že *cosi* jako *koro* lze najít i u žen. V takových případech jde o přeludy vyschnutí prsou, retrakci prsních bradavek, atrofii labií a jejich vtahování do vaginy. Je vhodné dodat, že pro Mikronésii nebyl žádný případ onemocnění *koro* hlášen, ale citovaný Edwards zmiňuje výskyt stejného syndromu, *tira* na ostrově Mangaia (v Cookových ostrovech), příznačného pouze pro muže a nativně vykládaného jako důsledek sexuálních excesů. – Jeden z klasiků mikronéské etnosexuologie O. Finsch (1880: 316–317) uvádí analogické případy z blízkého Ponape, kde se rovněž praktikuje „unilaterální“ kastrace (monorchie, monorchismus) u chlapců. Devereux (1958: 278–286) k tomu poznamenává, že operace odnětí jednoho varlete byla rozšířena ve společnostech, v nichž se ženy vyznačovaly klitorálně labiální hypertrofií. Lagercrantz (1937: 147–174) šel dokonce tak daleko, že *hotentotské zástěrce* připisuje pacifický původ. Ze západního Pacifiku se rozšířila nejprve do východní Afriky, poté difundovala na jihozápad a severovýchod kontinentu. Jsou to právě tyto dvě oblasti, tedy jižní Afrika a jižní Etiopie, kde některá etnika provádějí ablacii či rozdrčení jednoho varlete. Gregersen (1983: 104) o tom píše: „Existují pouze čtyři společenství, o nichž se soudí, že provozují nebo provozovala odstranění jednoho varlete (hemikastraci či semikastraci).“ Dvě z nich, jak naznačeno, žijí v Mikronésii, další dvě v Africe, jak rovněž naznačeno. Uvedenou praktiku nacházíme u etiopských Janjerů, podskupiny Sidamů; druhým africkým společenstvím jsou Hotentoti, o nichž se soudilo, že od-

straňování jednoho varlete souviselo s obavami z narození dvojčat. Původ této umělé monorchie je ovšem velice sporný. Někteří autoři ji situují do rituálního kontextu obřízky, jiní jako například Martin Gusinde ji vůbec popírají.

2. Vraťme se však k Róheimovi a jeho *ambisexualitě*. Patrně nejvýraznější obměna, kterou Géza Róheim vnesl do Freudovy hypotézy předložené v *Totemu a tabu*, tkvěla v námětu, že zvíře pojídané v totemové potravě bylo jen sekundárně symbolem otce. V hlubší rovině, v rovině primárních psychických procesů, představoval totem spíše matku a požívání zvířete bylo „přenosem“ soulože s matkou (Róheim, 1923: 113). Je nutno podtrhnout, že toto Róheimovo pojetí uvádí vlastně jeden z rekurentních momentů celého jeho díla: *ambisexualitu*. Ve všech formách kulturní činnosti stejně jako v individuální psychologii Róheim shledává masivní prolínání, ba konfúzi mužských a ženských prvků. Ačkoliv koncept *bisexuality* není exkluzivním psychoanalytickým objevem, je pravda, že Freud inkorporoval bisexualitu do svého učení způsobem natolik organickým, že se začala spojovat s jeho jménem. Lze však argumentovat, že ústřední drama ve Freudově schématu – Oidipovský komplex – koreluje pozitivně s tradiční distinkcí mezi mužstvím a ženstvím, neboť jsou to biologické a psychologické *odlišnosti* mezi matkou a otcem, jež vytvářejí dítěti dilema. V Róheimově díle na druhé straně lze pozorovat zřetelný vývoj odklonu od ostré diferenciaci mužství a ženství. Odtud i odpovídající oslabení akcentu na Oidipovský komplex. V tomto ohledu lze souhlasit s Robinsonem (1969: 96), když píše, že Róheim představuje přechodovou osobnost mezi Reichovou vypjatou heterosexuální a výrazným oslavováním androgynity v díle N. O. Browna. – Námět, že totemové zvíře symbolizuje jak otce, tak i matku, byl jen jedním z mnoha Róheimových *ambisexuálních výkladů*, jak jsme ostatně naznačili na počátku. Mýtické postavy, jež v sobě spájejí mužské a ženské charakteristiky, nacházíme v jeho díle dosti často. Nejnápadnějším z takových „hermafroditů“ byla Sfinga v oidipovské legendě; a jak už víme, Róheim předkládá Afroditu jako „ženu s penisem“, ženu, jejíž homolog figuruje v mytologii mnoha etnik světa. Afroditiným „mužským“ protikladem je – docela logicky – „muž s vagínou“ a je nutno dodat, že Róheim našel takový intersexuální význam či smysl ve známých primitivních praktikách *subincise*. Subincisní otvor je, jak Róheim dovozuje, ve skutečnosti symbolickou vagínou. Tento pohled mohl mít svůj význam pro předpoklad prvotního zločinu, neboť subincisní operace vytvořila

fyziologickou základnu pro homoerotické svazky, jež mohou přispívat kohezi mužské společnosti. Cílem každého iniciačního rituálu bylo oddělit syny od matek a začlenit je do společenství otců. Význam subincise je tedy podle Róheima zjevný: „Opusť svou matku a měj rád nás, neboť i my máme vagínu (Róheim, 1945: 166). Slovem, soudržnost společnosti byla podmíněna *rozpouštěním* pohlavních diferencí mezi matkami a otci, muži a ženami. Pro relativní úplnost dodejme, že existují mnohem „reálnější“, „viditelnější“ alternativy výkladu smyslu a původu subincise. Tak Philip Singer (1967: 355–358) shledává origo subincise v dvojklnosti klokaního penisu.

Připomeňme, následující zejména Bruna Bettelheima (1954), klasický psychoanalytický pohled na ženské genitální „mutilace“. Lze si především položit otázku, do jaké míry *koresponduje* excize klitoris s onou Freudovou představou o *transferenci*, vyvíjející tlak na vaginální sexualitu, jež přece vyznačuje zralou ženu. Zdá se, že právě tato explikace byla přijata celou řadou specializovaných psychoanalytiků včetně Felixe Bryka; ten soudí, že klitoridektomie v případě nandijských dívek znamená omezení pohlavní svobody; dívka přestává být „společným“ či „veřejným“ vlastnictvím; stává se „soukromým“ vlastnictvím svého manžela. Excize odstraňuje nejstimulovatelnější orgán a redukuje tak sexuální touhy, zdůrazňujíc současně onu vysoce pozitivní spjatost manželství a zralosti. Podle Bryka je ovšem excize způsob, jak lze ženu donutit k monogamii, jež je protikladná její přirozenosti. – Je zjevné, že tato představa je v souladu s konceptem duální povahy ženské sexuality, jež předpokládaně sestává z ranější falicko-klitorální a pozdější genitálně-vaginální sexuality. – Bettelheim (1954: 139–140) upozorňuje, že fyziologické základy takové explanace jsou značně vratké. Ale i kdyby nebyly, neobjasňuje se, proč je klitoris odstraňován. Vysvětlení by bylo možné pouze za dvou podmínek: 1) tzv. primitivové jsou si vědomi dvojí povahy ženské sexuality a 2) příslušná operace musí či měla by být efektivní, tj. musela by *zajistit* vaginálně založenou sexualitu. Marie Bonapartová (cit. podle Bettelheima, tamtéž) s Brykem nesouhlasí; zmiňuje touhy některých mužů po „feminizovaných“ ženách: odtud snad jejich insistence na odstranění falického elementu, jímž je klitoris. Druhá varianta, rovněž podle Bonapartové, je zcela opačná, mohli bychom dodat „*oceánská*“, v níž jde o infantilní fixaci na falickou matku, a tudíž o přání najít v ženě nějaký mužský prvek. – Zhruba řečeno *oceánská* versus *africká*, ale jde spíš o extrémní typy, určité kulturní konstrukty,

v jejichž rozpětí se nicméně mohou vyskytovat různé, *kulturně vázané*, koncepty ženství. Fernando Enriques (1959, kapitola I) má zjevně pravdu, když píše, že ve srovnání s mužskými obřízkami jsou ženské sexuální modifikace mnohem praktičtější; naznačuje-li se *teleologické* vysvětlení, lze je nejspíše formulovat jako různé podoby *kontroly* či *regulace* ženské sexuality (cudnost, panenství, matrimoniální závazky), ale také jako uchovávaní lokálních standardů krásy (viz. Duerr, 1994: 200–255). Kuriozitu, jež není prosta sexuálními implikacemi, lze podle Enriquesa (1959: 23, s odvoláním na Castelnaua z poloviny minulého století, lze uvést i Karstena, 1964: 188–192 v odd. věnovanému Shipibům) najít u některých amazonských etnik (dodejme, že například u Conibů): Dívčím je odňata panenská blána, klitoris a zčásti i labia minora, pak je jim vložen do vagíny hliněný penis podle míry perspektivního manžela. Tím je ceremonie ukončena, dívka je plně snubná. Poněkud morbidnější kuriozitu, mluvíme-li již o kontrole, uvádí José Pacheco (1998: 197) od Lobijů z Burkiny Faso, pro něž je excize nezbytnou podmínkou inkorporace do světa předků; pokud tedy nebyla provedena za života, dochází k ní postmortem (žena bez excize je pokládána u Lobijů za marginální existenci, zpravidla za nymfomanku).

3. Připomeňme na závěr dvě významné okolnosti: 1) homologii naznačené „vaginizace“ penisu na základě operace subincise (viz i Sándor Ferenczi, 1955 a jeho „fantasmata“ vaginizace jako dutý anální penis, propustná uretra, vaginita předkožky) a zmíněné „falizace“ vulvy ve dvou variantách: v elongaci labií a klitorisu na jedné straně a v konvexnosti infibulačního efektu; a 2) nejednoznačnosti či *paradoxnosti* takových „výtvorů“ a jejich příslušných výkladů. Redukce, omezení splývající s amplifikací, prodloužením, rozšířením (jako například intocise) ve smyslu „jednotného“ směřování. Je snad „nepřirozená“ klitoridektomie stejně „ženská“ jako „přirozenější“ elongace klitorisu a nymphae? Podtrhněme, že ambisexualita je spíše sice rámcově přijatelný, výstižný, leč teoreticky vzato vágní pojem; její „rozčlenění“ je kulturně vázáno: „plnost“ v Oceánii je totéž, jako „ztráta“ v Africe. Zdá se mi, že paradoxem či dokonce antinomií není možná ani tak skutečnost genitálních modifikací sama, pokud tato existuje, nýbrž spíše pokusy o explikaci, tedy pokusy o generalizace. Ženství, klitoris, nymphae jsou v nejlepším případě pouhou instancí, jakousi methexis, nikoli vtělením platónského eidosu. Odlišné, rozbíhavé jevy empiricky prokazatelné, jsou podle svého smyslu stejnou

kategorií, v našem případě kategorií ženství, kulturně konstruovanou. – U Dogonů, jak upozorňuje Chippaux (1990: 553–559), je třeba se vypořádat s onou vnitřní, individuální dualitou, jež je exponentem nestability, neboť předkožka mužova, toť jeho ženství; neboť klitoris ženy, toť její mužství. Odtud justifikace cirkumcise na jedné a klitoridektomie na straně druhé. Nepochybně výmluvný doklad „rušení“ ambisexuality, a tak si lze sotva představit výraznější paralelitu. Co však s mikronéskou monochií na jedné a elongací na straně druhé? Prominentní falizovaná vulva snad antisymetricky koresponduje s redukováným scrotem? Právě falický „profil“ vulvy dodává pocit bezpečí. Jedno se mi však zdá jisté: Jak Dogoni, tak Mikronésané, ač kontrastní, zachovávají, jak se ukazuje, *rovnovážný* celek. Ambisexualita je ovšem *kulturně dekomponována* naprosto rozdílným, ba opačným způsobem. – Dodejme jen, že etnologii vyznačuje odedávna pouze jedno „operační“ hledisko, hledisko vázané kulturními odlišnostmi, a to navzdory veškeré „akulturaci“, navzdory veškeré oprávněné kritice i reálnému potírání ženských genitálních modifikací, vedených zřeteli lékařskými, hygienickými či humanistickými (viz například Koso-Thomasová, 1987 a Denniston a Milosová, 1997). Jako etnologové můžeme jen konstatovat nanejvýš dlouhou a zakořeněnou tradici obřízek; zmínky – ve smyslu mužské obřízky – sahají až k Hérodotově výroku na adresu starých Egyptanů, výroku, jenž působí *poněkud paradoxně*: „Pohlavní údy si obřezávají kvůli čistotě, dávají totiž přednost čistotnosti před pěkným vzhledem“ (II, 37, česká verze 113).

### Bibliografie

- Bettelheim, Bruno (1954): *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*. New York: The Free Press.
- Brown, Donald E. (1993): „The Penis Pin: An Unresolved Problem in the Relations between the Sexes in Borneo“, in *Culture and Human Sexuality. A Reader*. Ed. By D. N. Suggs and A. W. Miracle. Pacific Groves. California: Brooks/Cole, ss. 398–408.
- Bryk, Felix (1928): *Neger-Eros. Ethnologische Studien über das Sexualleben bei Negern*. Berlin: Marcus und Weber.
- Denniston, C. C. and Milos, M. F., eds. (1997): *Sexual Mutilations. A Human Tragedy*. New York: Plenum.
- Devereux, Georges (1958): „The Significance of the External Female Genitalia and of Female Orgasm for the Male“, in *Journ. Of Americ. Psychoan. Assoc.* 6(2), ss. 278–286.

- Devereux, Georges (1979): *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
- Duerr, Hans Peter (1994): *Intimität. Der Mythes vom Zivilisationprozess*. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Edwards, J.W. (1984): „Indigenous Koro, a genital retraction Syndrome of insular southeast Asia: a critical review“ in *Culture, Med. Psychiatry* 8, ss. 1–24.
- Enrigues, Fernando (1959): *Love in Action. The Sociology of Sex*. New York: Dutton.
- Erlich, Michel (1986): *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. Paris: L'Harmattan.
- Ferenczi, Sándor (1955): *The Selected Papers*, volume III, Edited by Michael Balint. New York: Basic Books.
- Finsch, O. (1880): „Ueber die Bewohner von Ponape (oestl. Carolinen)“, in *Zeitschr. fuer Ethnologie* 12, ss. 316–317.
- González de Chávez Fernández, María Asunción (1998): *Feminidad y masculinidad. Subjetividad y orden simbólico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gregersen, Edgar (1983): *Sexual Practices. The Story of Human Sexuality*. New York: Watts.
- Hérodotos (č.v. 1972): *Dějiny aneb devět knih nazvaných Músy*. Přeložil Jaroslav Šonka. Praha: Odeon.
- Chippaux, Claude (1990): „Des mutilations, déformations, tatouages, rituels et intentionnels chez l'homme“, in *Histoire des mœurs*. Paris: Gallimard, svazek I, ss. 486–600.
- Karsten, Rafael (1964): *Studies in the religion of the South-American Indians east of the Andes*. Helsinki: Soc. Scientiarum Fennica (Tomus XXIX, Nr. 1).
- Koso-Thomas, Olayinka (1987): *The Circumcision of Women. A Strategy for Eradication*. London and New Jersey: Zed Books.
- Lagercrantz, S. (1937): „Ethnological reflections on Hottentot aprons“, in *Ethnos* 4, ss. 145–174.
- Pacheco, José (1998): *O Tempo e o Sexo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Pedraza, D.P. de (1950): *La vie sexuelle en Afrique noire*. Paris: Payot.
- Ploss, H. und Bartels Max (1887): *Das Weib in der Natur- und Voelkerkunde. Anthropologische Studien*. Leipzig: Grieben.
- Róheim, Géza (1923): „Nach dem Tode des Urvaters“, in *Imago* IX, ss. 98–119.
- Róheim Géza (1932): „The national character of the Somali“, in *Intern. Journ. of Psychoanal.* 13, ss. 199–221.
- Róheim, Géza (1945): „Aphrodite, or the Woman with the Penis“ in *Psychoanal. Quarterly* 14, ss. 350–390.
- Róheim, Géza (1950): *Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and Unconscious*. New York: International Universities Press.



Singer, Philip (1967): „The Australian Subincision Ceremony Reconsidered: Vaginal Envy or Kangaroo Bifid Penis Envy“, in *American Anthropologist* 69, ss. 355–358.

---

## Róheim and the Paradoxes of genital Modifications

*František Vrhel*

The essay discussing Róheim's Aphrodite, or the Woman with Penis (1945) – one of its objectives – tries to be the reminder of the founding personality of psychoanalytic anthropology, the reminder concentrated on Róheim's concept of ambisexuality. Perhaps the most remarkable mutation to which Róheim subjected Freud's hypothesis was his suggestion that the animal consumed in the totem meal was only secondarily a representative of the father. At a more fundamental level, the level of the primary psychic processes, the totem represented the mother, and eating the animal an upward displacement of intercourse with the mother. This piece of interpretation introduces one of the enduring themes of Róheim's work: ambisexuality. In all forms of cultural activity he found a massive confusion of masculine and feminine elements. In accordance with this legacy the essay develops – and it is its second aim – a cross-cultural view of female sexual modifications the nucleus of which points toward the ambiguous meaning of infibulation, the meaning that is marked by a paradox, maybe even by an antinomy. Evidently, the paradox consists in the bipolarity of corresponding operations: the excision on the one hand as a move to femininity, and the infibulation on the other as its negation. It was precisely awareness of this antinomy that led some authors, in particular Georges Devereux and Michel Erlich, to explain the infibulation as a modality of phalization of vulva, comparable to the “expanded” morphological modifications known from Central and South Africa and from Micronesia. From these and similar phenomena we can infer the very reason of cultural relativity when examining the sense of these modifications, in other words the decomposition of ambisexuality is culturally bound, the “fullness” in Oceania is equivalent to the “loss” in Africa. In this way the paradox appears rather not on the level of object but on the level of explanation with its never-ending pretensions to be generalizing.