

**Kategorički feminizam**

---

**Nužnost feminističke  
teorije i prakse**

---

**UREDнице**  
**Ankica Čakardić**  
**Ana Jelušić**  
**Daniela Majić**  
**Tanja Ratković**

**Biblioteka FemFesta**

Knjiga prva

IZDAVAČ

Centar za ženske studije

ZA IZDAVAČA

Sandra Prlenda

UREDнице

Ankica Čakardić

Ana Jelušić

Daniela Majić

Tanja Ratković

RECENZENTI

Nadežda Čačinović

Lino Veljak

LEKTURA I KOREKTURA

Goran Pavlić

Tanja Ratković

Ankica Čakardić

DIZAJN NASLOVNICE I PRIJELOM:

Marko Strpić

Naklada: 500

Tisak i uvez: Gipa d.o.o., Zagreb

ISBN 978-953-6955-13-8

svibanj 2007.

CIP

Objavlivanje ove knjige omogućila je Kvinna till Kvinna

---

## SADRŽAJ

---

<i>Gordana Bosanac*</i> , Umjesto predgovora: Antifeminizam kao intelektualni skandal (ili o suvremenom kompleksu Here)	9
<i>Jana Drašler</i> , Obuzdavanje boli / <i>Taming the pain</i>	16
<i>Drago Car</i> i <i>Sandra Šević</i> , Izvedba roda u animiranim filmovima	33
<i>Vesna Rožić</i> , Feminizam i muzikologija	40
<i>Tanja Ratković*</i> , Feminističko pismo: Parodija i subverzija detektivskog žanra u <i>Pustolovinama Glorije Scott</i> Mime Simić	51
<i>Goran Pavlić</i> , Biologija kao sudbina? O problemima očitosti	71
<i>Biljana Kašić</i> , Feminizam nije logo	79
<i>Marjana Harcet</i> , Feminizam Bliskog istoka	85
<i>Hrvoje Jurić</i> , Žene i priroda. Prilozi za kritiku ekofeminizma	97
<i>Adriana Zaharijević</i> , Kratka istorija sporova: šta je feminizam?	111
<i>Ankica Čakardić</i> , Nedostaci teorije društvenoga ugovora i spolni ugovor	130
<i>Maja Ivanković</i> , Svjedočenje silovanja: međuigra fikcije i faksije	141
<i>Snježan Hasnaš</i> , Problem kategoričnosti unutar različito osviještenih, odnosno neosviještenih polazišta teorije ili filozofije roda u njihovom odnosu prema povijesti ...	153
<i>Željka Jelavić</i> , Feminističko obrazovanje: moć promjene?	158
<i>Kristina Grgić</i> , Laž o globalnom sestrinstvu – feminizam i postkolonijalizam	167

Marina Butorac*, Ženska intuicija	182
Ivana Percl*, U vlastitoj (o)sobi	192
Slavica Jakobović Fribec*, Zazorno tijelo, feministički korpus. Žensko pisanje, ginokritika i feminizam u Hrvatskoj	197
Šejla Šehabović, Povijest koja nam predstoji. Generiranje povijesti u obrazovnom sistemu (Plan i program za opću gimnaziju)	211
Bilješke o autori(ca)ma	222



Tekstovi koje slijede zbirni su rad izloženih referata na prvome *FemFestu* u okviru simpozija *Kategorički feminizam*. Kako je noseći cilj jednogodišnjega skupa obuhvatiti ključne teme feminističke teorije kao bitno neodvojive od tema filozofije slobode, prvi smo simpozij otvorile raspravom o »Nužnosti feminističke teorije i prakse«.

Osnovna ideja jednogodišnjega okupljanja na simpozijima *Kategoričkoga feminizma* jest ispitivati teorijska i praktička polja feminizma i u tom smislu nam je važno uvijek otvarati teme koje su fundamentalne u određenju onoga što feminizam jest i nije, kao i njegovih vodećih tema i onih koje bi to trebale biti. *Kategoričnošću* se kao naslovom namjerno igramo i njime želimo naglasiti dvije stvari, s jedne strane prizivamo Kanta kao filozofijsko-povijesni autoritet i bitno povijesno mjesto uopće, a s drugu simbolički, upravo preko Kanta, dovodimo u pitanje povijesnu paradigmu dominantno muške, prije svega, filozofijske misli, a onda znanja i spoznaje, kao i stvaralaštva općenito.

Uz to, raspravama na simpoziju želimo reagirati na medijsko-teorijske pokušaje banalizacije feminističke misli i prakse, te pokušati osmisliti strategije i akcije koje bi konkretno poboljšale položaj žene u svakodnevicu. Cilj nam je iznova propitati same temelje feminističke teorije, kao i konceptualne okvire logike dominacije koja ne potčinjava isključivo žene, te na taj način naglasiti da se feminizam kao društveno-politička opcija ne tiče isključivo žena. Također, jedan od ciljeva je podržati kritici, što je više moguće, tako reducirani pristup feminizmu.

Svjesne manjkavosti ne samo kvalitetne rasprave o strategijama feminizma, nego i domaćih tekstova koju interdisciplinarna feministička teorija zahvaća, odlučile smo se na tiskanje radova održanih na simpoziju i na taj ih način trajno zabilježiti<sup>1</sup>. Specifičnost ovoga zbornika jest u tomu da su svoje priloge u obliku teksta dale i autorice koje su i na drugačije načine sudjelovale na *FemFestu* – bilo angažiranjem u nekom vidu umjetničkoga stvaralaštva, prezentacijama ili najbrtikijom raspravom. Isto tako, neke su autorice svoja kraća izlaganja iz interaktivnoga bloka<sup>2</sup> proširile u

<sup>1</sup> Na simpoziju je svoj rad »Seksualna autonomija ženskog subjekta u uvjetima latentnoga seksualnog terorizma« izložila i Korana Simonović, tekst je objavljen u časopisu *Treća*, br.1, vol.8, 2006.

<sup>2</sup> Ovaj blok je svojevrsna novina kojom se, u najmanju ruku, želi uvesti svježina u tradicionalne programe simpozija i u što je moguće većoj mjeri uključiti publika u diskusiju. Izlaganja interaktivnoga bloka traju do 5 minuta kojima se samo uvodi u temu, izlagač/ica ne zastupa ni stav ni znanje, već se razmjenjuju ideje, mišljenja i kritički stavovi svih prisutnih. Iskustvo ove metode je bilo i više nego pozitivno pa se u narednim godinama ono kani izvoditi u još većoj mjeri.

nešto obimnije radove. Njihova imena su u sadržaju označena zvjezdicom.

Urednice zbornika bi se posebno htjele zahvaliti Centru za ženske studije koji je bio stalna podrška u svim mogućim oblicima, bilo svojim savjetima i idejama, slobodnom korištenju prostora Centra, novčanom podrškom ili pak podrškom uopće u esencijalnom smislu riječi. Također, najtoplije se zahvaljujemo Boriani i Kvinna till Kvinni koje su prepoznale naš rad kao kvalitetu i u potpunosti nas novčano podržale.

Prilog prof. Gordane Bosanac nam puno znači pa joj se i ovom prilikom još jednom zahvaljujemo na uvodnom tekstu zbornika. Puno hvala prof. Linu Veljaku i prof. Nadeždi Čaćinović što su recenzirali tekstove. Za budno korektorsko oko se zahvaljujemo Goranu Pavliču. I na kraju, najviše hvala onima koji su ipak najviše vremena uz nas, našim ljubavima, sestrama, braći, našoj pedantnoj Maši od financija, kao i cijelom *FemFest* kolektivu.

Uredništvo



The following texts are a collection of papers presented at the first *FemFest* within the symposium **Categorical Feminism**. Since it is the primary goal of an annual gathering to touch upon the crucial topics of feminist theory, inextricably linked to the topics of philosophy of freedom, we decided to open the first symposium with the discussion on »The Necessity of feminist theory and practice«.

The main idea of annual gatherings at the *Categorical Feminism* symposiums is to question theoretical and practical feminist fields and in that sense we think that it is important to deal with topics that are fundamental in defining of what feminism is and is not, as well as its crucial topics and those that should be. We are intentionally playing with the *categorical* from the title, by which we want to emphasize two things. On the one hand we call upon Kant as a philosophical – historical authority and an important historical reference point in general, and on the other hand symbolically, precisely *through* Kant, we bring into question the historical paradigm of the dominantly male, above all, philosophical thought, knowledge and creation in general.

Through various and diverse discussions at the symposium, we also want to react to the media and theoretical attempts to trivialize feminist thought and practice, and to try to come up with strategies and actions that would contribute to women's position in everyday life. It is our goal to requestion the foundations of the feminist theory, as well as the conceptual framework of the logic of domination which does not subjugate only women, and in that way emphasize that feminism as a social-political option does not concern only women. Moreover, it is one of our goals to criticize that kind of a reduced approach to feminism.

Aware of the lack of not only a high-quality discussion about feminist strategies, but also of texts by local authors that deal with feminist theory in an interdisciplinary way, we have decided to publish the papers presented at the symposium and in that way leave a lasting mark<sup>1</sup>. The specific quality of this Collected works is that it contains

<sup>1</sup> Korana Simonović also presented her work »Seksualna autonomija ženskog subjekta u uvjetima latentnoga seksualnog terorizma« at the symposium, the text is published in the magazine *Treća*, no.1, vol.6, 2006.

<sup>2</sup> This session is a novelty of a sort through which we wanted to bring a fresh breath into the traditional symposium programs and include the audience in the discussion as much as possible. The interactive session exposes are five minutes long and they only serve to introduce the topic, the presenter's job is not to represent a certain set of attitudes or his/her knowledge, but to facilitate the exchange of ideas, opinions and critical attitudes of everybody there. This experience was more than a positive one so that we plan to continue with it and use it even more.

works of authors that contributed to the festival in other ways as well – taking part in the art program, presentations or the most dynamic discussions. Also, some of the authors that presented their short exposes in the interactive session<sup>2</sup> decided to make them more extensive. Their works are marked by an asterisk in contents.

The editors of the Collected works would especially like to thank the women from the Center for women's studies who offered us constant support in various ways, with their advice and ideas, by letting us freely use their space, by helping us financially and simply supporting us in the true meaning of that word. We would also like to thank Boriana and Kvinna till Kvinna who recognized our work and decided to finance this publication.

Professor Gordana Bosanac's contribution means a great deal to us and we would like to thank her once again for the introduction text for the Collected works. A great thanks to professor Lino Veljak and professor Nadežda Čačinović for reviewing the texts. For an exceptional work proofreading the texts we want to thank Goran Pavlič. And last, but not the least, thanks to all of those who have been with us all this time, our loved ones, our sisters, brothers, our meticulous »bookkeeper« Maša, as well as the whole *FemFest Collective*.

*Editors*

## Umjesto predgovora

# Antifeminizam kao intelektualni skandal (ili o suvremenom kompleksu Here)

Gordana Bosanac

1.

Feminizam i antifeminizam dva su pojma koji jedan drugoga opovrgavaju, koji stoje jedan prema drugom u negativnoj opoziciji na način jednostavnoga međusobnog protivljenja ili osporavanja. Ta »jednostavnost« osporavanja nije logičke vrste, pa je zato veoma podobna za upotrebu u prostoru mnijenja-dokse, javnoga govora i svakodnevnice, običnoga predmnijevanja u običnoj komunikaciji. Feminizam i antifeminizam naprosto znače dvije suprotstavljene strane koje se u prostodušnom mnijenju podrazumijevaju same po sebi kao nepomirljiva suprotna stajališta, uvjerenja ili mišljenja. No, kada se promisli sadržaj tih stajališta onda se mora uočiti nekoliko bitnih stvari koje izmiču pažnji obične svijesti, mnijenju ili kolokvijalnom govoru bez preciznosti: dok pojam feminizma predstavlja jednu kongruentnu povijesno-logičku cjelinu veoma određenih ciljeva borbe za prava žena na svim poljima kulture i civilizacije, i dok se njegova povijesno-politička praksa kreće u luku od pokreta do teorije, i dok se on utemeljuje i artikulira u polju jasnih izričaja što on jest i što želi biti, za što se zalaže i na čemu zasniva svoje društvene, političke, kulturne i naprosto-ljudske zahtjeve u cijelom rasponu mogućnosti slobode ljudskih bića koja spolno/rodno pripadaju ženskoj polovici svijeta, dotle anti-feminizam ima samo ovu oznaku, da jest ili hoće biti naprosto nasuprotno od onoga što feminizam izriče. Jer, antifeminizam nije ni pokret, ni teorija, ni misao, ni praksa, niti artikulacija svega onoga što feminizam jest: antifeminizam je svuda i u svemu prisutan samo kad oponira feminizmu, svako ne njegovu da; kada ga pobija u njegovoj pojavi, kada ga onemogućava i demonizira, kada ga javno profanira i obezvjeđuje i to uvijek na razini skandala i javnog linča. Antifeminizam nema svoje lice, svoj kongruentni sustav, nego iz svih sustava odapinje svoje ubojite strelice negativiteta na svaku feminističku tezu i pojavu, njegove napore i htijenja. Bijesom i strašću baca se na osobe čak i onda kada ga one tek usputno zastupaju. No, dok se u polju feminizma osobe otvoreno deklariraju kao feministi/ce, antifeministi/ce nikada to neće staviti kao svoje određenje, svoj izbor i oznaku stava. Naprotiv, nastupajući apstraktno, na strani većine, zastupnik se antifeminističke teze predstavlja kao glas njena »razuma«, preko toga i kao savjest cijeloga čovječanstva, apelirajući na javnost, moral i svijest predodžbom onoga što je »normalno«. Antifeminizam nema lica koje ga brani, zastupa ili predstavlja, jer

uobražava da su svi bezuvjetno na njegovoj strani, pa su prema tome svi njegovo lice, jer za njega postoji samo jedna strana, koja po njemu i nije strana nego sve što postoji. A ljudi moraju, ako ih se želi smatrati »normalnima«, biti na toj strani, jer u stvarima koje feminizam postavlja, a u temelju to je uvijek kritika patrijarhalne kulture, po antifeminizmu nema izbora, alternative, promišljanja, sumnje ili neodlučnosti, nego samo: ili – ili, što naravno tako prepoznatljivo smjera totalitarizmu i autoritarnosti. Zato je za antifeminizam tipično autokratsko držanje, gesta, ophođenje i njegovanje totalitarne svijesti.

Kako antifeminizam nema svoje polje vlastitoga predmeta – jedini predmet mu je uvijek napad na feministički stav, stoga se on feminizmu pojavljuje nešto kao blato na cipeli koje se u hodu za nju prilijepi.

Dok feminizam ima povijesno sazrijevanje, dok se on uspinje do svojih društvenih i teorijskih dostignuća dopirući do one najviše granice spoznajnoga uma kao nužnosti same slobode, dotle antifeminizam ustrajava opstati u polju mnijenja, formirajući javnost svojim ideologemima »općih vrijednosti« zasnovanih na neosviještenoj, patrijarhalnoj, neupitnoj razini osiguravajući joj pritom pravo na predrasudu. I više od toga – na njen legitimitet. A kako se predmet prijepora feminizma kreće na području spolnosti, antifeminizam će uvijek zastupati »vječne istine« na razini intime, i njima fabricirati garanciju pripadanja etabliranom poretku, tj. patrijarhalnom, kao jedinom poznatom, pa tako i jedinom mogućem.

Dakle, ova razlika feminizma i antifeminizma, vidljivo, nije logičke ni dijalektičke naravi. Antifeminizam nije par feminizmu. To nisu dva pola istoga, niti dvije strane medalje, niti se mogu uspoređivati. Nisu antipodi, niti suprotnosti koje bi se u nekoj dijalektici nadilazili. Feminizam je postao ne samo javni diskurs, nego i teorijsko-društveni diskurs, nekad aktivistički, nekad znanstveni govor o prijeporima patrijarhalne svijesti. Antifeminizam nema svoj diskurs, nego svaki drugi diskurs od nekud posuđuje i rabi kao negativan, kao signal ili parolu »protiv«, kao označitelj srama i zastranjivanja, samoga poroka po sebi, opasnosti i uzroka mnogih budućih nesreća svih ljudi. Antifeminizam ni u kakvom obliku na posjeduje svoj diskurs. Štoviše, on nije čak ni na nivou anti-diskursa, jer bi morao imati vlastitu predmetnost koja bi se diskurzivno odnosila prema nečemu, u ovom slučaju prema patrijarhatu. Antifeminizam bi stekao diskurs kad bi javno obznanio: ja branim patrijarhat, ja sam njegov stav, njegovo zastupanje. Međutim, sva je bit antifeminizma u tome da to nikada ne može izreći, jer bi se razotkrio i odredio kao zastupanje jedne ne-slobode. U takvom ogledalu, međutim, nije se u stanju opravdati.

U povijesti pokreta, teorija, ideologema, sustava, ideja, itd., nema ničega sličnoga kao što je odnos antifeminizma spram feminizma. Primjerice, u polju religije uspostavio se teizam i ateizam, zastupanje (vjera) i negiranje (nevjerovanje, odricanje) božjega bića, pa su to dvije strane religijske biti, ili biti religioznoga odnošenja. Ništa takvo nije moguće s feminizmom i antifeminizmom, jer ovaj nema izričaja o tome što zastupa, prema čemu se pozitivno, odnosno negativno odnosi. U religiji to je Bog. Dokazivanje ili poricanje njegove opstojnosti njezin je prijepor. Koji je »Bog«, ili što je prijepor feminizma i antifeminizma?

Antifeminizam je ništa feminizma, ali ne kao njegovo kreativno poništavanje, nego skandaliziranje i sablažnjavanje nad onim što su njegova dostignuća. Feminizam je pojam – antifeminizam o sebi nema pojam, ne odnosi se spram vlastitih teza ni kao teorija, ni kao sustav, ni kao organizacija – on samo iz ukupnoga univerzuma

znanja i odnosa pribavlja svoj protu-stav kao općenit i legitiman, kao vrijednost i nepovredivost. Nema svoj vlastiti predmet, nego ga u negativnom, točnije skandaloznom obliku preuzima od feminizma. Ne imajući svoj pojam, antifeminizam je stalno i jedino u funkciji anti-pojma, puko oponiranje, bez vlastitih artikulacija u spoznajnom, socijalnom, političkom, spolno/rodnom opredjeljenju, bez jasne svijesti i vlastita predmeta, posebno bez sadržaja onoga protiv čega je. Stoga se antifeministički nastrojena svijest mora gotovo instinktivno poslužiti sasvim nelegitimnim, nelegalnim i antiintelektualnim sredstvima. A to je skandaliziranje feminističkoga nastupa, feminističkih teza, pojava, intencija, borbe, a posebno osoba i poznatih imena, nerijetko služeći se rječnikom mržnje, opstrukcije i profanacije.

Naime, predmet feminističkoga stava, opredjeljenja, borbe i nastupa tiče se patrijarhata kao danoga poretka odnosa spolnosti i moći, što intimno pogađa svaku jedinku u društvu. Osvješćavanje i kritika patrijarhata kao civilizacijsko-povijesno-kulturne osnove svih odnosa u društvu, započeo je i proveo upravo feministički pokret i snažnim teorijskim utemeljenjima artikulirao se kao nasljeđe ne samo jedne filozofije slobode, nego i kao mogućnost nove kulturne paradigme budućnosti. Međutim, oponiranje patrijarhalnoj strukturi svijesti, jedan je od najtežih sadržaja i oblika opozicije u povijesti, jedno od najopasnijih protivljenja koje se može pojaviti, jer dira u najintimnije mjesto svakog ljudskog bića, njegovu spolnost. Nejednakost spolova, točnije povijesna dominacija jednoga spola, nešto je što se tek krajem 19. i cijelo 20. stoljeće uopće moglo artikulirati kao vladavina patrijarhata, ali što je upravo zahvaljujući feminizmu dobilo svoju javnu scenu, što je izašlo iz zamke skandala i moralizma.

Antifeminizam ne samo da »gazi po repu« feminizma, nego mu je blato na cipelama. No, ipak u jednom povijesnom redosljedju gledano, antifeminizam prethodi feminizmu kao povijesna pojava, a to je mizoginija, što su negatorska, blasfemična uvjerenja i izričaji o ženama kao (ne)ljudskim bićima nižega reda. Od najstarijih anonimnih glupaka, do filozofa, mudraca, znanstvenika, umjetnika i općenito velikih povijesnih imena do danas, stvorena je ne mala biblioteka izreka i »mudrosti« koje ih, uz sve uvažavanje, moraju postidjeti. Od Pitagore, Aristotela, Spinoze, Rousseaua, Kanta i Hegela, posebno Schopenhauera, Nietzschea, pa do jednoga Weininger (filozofa sasvim minornoga značaja), niže se plejada mizoginih izjava, mišljenja, natuknica ili sustavno obrađenih uvjerenja, koja generiraju trajni izvor antifeminističkoga raspoloženja. Usput, to su često za medijsku javnost zabavne, ali i neukusne i nekulturne ubadalice na račun žene kao spola, dok se feministički nastup prati histeričnim napadima. Medij uživa podilaziti publici antifeminističkim ispadima na razini »humora«. Što se tiče »slavnih misli« o ženama, danas je stvar dobroga ukusa zaobilaziti te promašaje, nesmotrene brbljarije kao posljedica duha vremena u kojoj nastaju, ili pak onoga što je Blaženka Despot smatrala tek posljedicom intimnih neprilika koje su pojedini veliki umovi mogli imati sa ženama. Mizoginija je sama po sebi govor mržnje usmjeren prema ženama kao spolu, što kao pojava nigdje nema simetriju ili zrcalnu sliku u bilo čemu što bi se moglo usporediti s govorom žena prema muškarcima kao spolu. Mizoginija nema svoj par, pogotovo ne nešto takvo kao što je to sustavno neprijateljstvo koje se spram žena njeguje u medijima.

Dakle, da ponovim: feminizam je već gotovo dio znanstvenoga i obrazovnoga sustava (primjerice ženski studiji u svijetu), pa antifeminizmu ostaje uglavnom govor ulice, ili ona sfera u kojoj je M. Solar smjestio fenomen trača.

Racionalni smisao antifeminizma se gubi, i to na svim područjima na kojima hoće uspostaviti svoje vrijednosti kao **negativ** feminističkih nastojanja. Jer, dok se feminizam bori ne samo za ženska prava (koja antifeminizam slavodobitno smatra već sasvim ostvarenima i tako običnim feminističkim prenemaganjem), ne samo pravnu, nego i realno-legalnu ravnopravnost na svim područjima života, antifeminizam ostaje oponent na razini neartikuliranoga »prirodnoga prava« zalažući se za apstrakciju prirodne razlike spolova tamo gdje se ona upravo već u pojmu »čovjek« prevladava. »Vi hoćete izjednačavanje muškaraca i žena, što je nemoguće, muško je muško, a žena je žena«, vrišti antifeminist, krivotvoreći pritom sasvim namjerno feminističku intenciju, naime tu da spolne razlike ne budu u funkciji dominacije, da se razlikuju društveno stvorene od bioloških datosti, itd., itd. Zanimljivo je, kako se antifeministička fraza od početka služi jednim falsifikatom oko pojma jednakosti, pripisujući feminizmu težnju za izjednačavanjem spolova, pri čemu se feministicama naročito zamjera, i na razini rugla spočitava to, kako one »hoće biti ili postati muško«. U srži toga fantazma nema nimalo logike: zašto bi opredjeljenje i borba za stvar žena težila – muškom tipu, zašto bi im muški tip ideala spolnosti, a ne upravo – ženski, bio bliži? Koja je logika u tome da boreći se za ženska prava, one preferiraju muški habitus, muški svijet i muško držanje? Ova pervertirana slika ženske žudnje ima svoje duboko porijeklo u prihvaćanju svih predodžbi svijeta, svih žudnji i voljnog statusa svih bića u samo jednoj, patrijarhalnoj dimenziji, o čemu se ovdje ne može šire raspravljati, jer je predmetom duljih obrada.

No, na kraju, ako antifeminizam nije ni sustav, ni znanje, ni vrijednost, ni racionalni postav nekog uvjerenja, ne spada ni u kakav poznati oblik društvenoga djelovanja, a ipak stalno djeluje, stvara vrijednosne sudove i opredjeljenja, neprekidno iz tamne pozadine ometa feministički govor i nastup, što je i gdje je stvarni prostor njegove pojave? To su javno mnijenje s jedne strane, a s druge, patrijarhalna dominacija koja u sferi spolnosti i dalje regulira načela zbiljnosti i užitka, poredak moći i sustav ljudskih odnosa.

## 2.

Po svojoj suštini antifeminizam je **ispad**; on nema svoga djela ni stila, ali ima puno objeda, galame i optužbi na razini trača koje mediji s uživanjem prenose. Tako od dnevnih novinskih kolumni do kućnih ili uličnih razgovora nastoji na održavanju slike feminizma preko **slike feministice** (kao da feminizam zastupaju samo žene). Ona je njome prikazana kao užasna grdoba, nakaza svoga spola, ružna mužača koja, neuspjela u svom spolnom određenju želi postati »muško«, istovremeno mrzeći ga, nameće svoj neuspjeh u protuprirodni pravac svojih žudnji. Tako kolumnistica jednog tjednika (uvijek potpisana kao »književnica«) kad god se spotakne o feminizam ne propušta priliku pisati o njegovim imaginarnim zastupnicama kao brkatim nakazama, vješticama i nakaradama spola, koje to nadoknađuju sumnjivim sredstvima nekakvog političkog, društvenog ili kojeg li već angažmana. Ugroženo je tako, »vječno žensko«, jadikuje književnica, ne samo radi tih nepriličnih spodoba, nego nestankom kavalira i kavalirštine, »maznih, privrženih i slatkih dama«, nestaje jedan, tobože romantično-viteški svijet, koji, ne samo što nikada nije postojao, nego se u ovim nebuloznim i neodgovornim trabunjanjima izmišlja u terminima i značenjima najniže neobrazovanosti. U maniri je tabloida da premještaju znanje u poluznanja, pa se najsladi predmet njihova ogovaranja formira upravo tamo gdje on još zamiriši kao

skandal. Zavođenje lakoćom neistina, niskom razinom predodžbi, trućanjem koječega neobaveznoga spram bilo kakve odgovorne instance, (npr. historije književnosti po kojoj viteštvo i romantizam ne stoje u takvoj vezi kako se to ovdje neuko nudi) traženi je stil medija, a posebno golicanje podacima o osobi. Poznat nam je slučaj »vještica iz Rija« koji je dobio i sudski nastavak, a predstavljao je upravo tipični antifeministički ispad koji je računao na skandalizirajući efekt svojih objeda *ad hominem*. U srži tih napada je temelj antifeminističke svijesti: spol je određenje – priroda i sudbina žene. To se ne može mijenjati, jer tu je jedino mjesto gdje »prirodni« poredak spolova čini temelj društvenoga poretka, gdje »prirodni zakon« djeluje kao društveni zakon. On se ne može mijenjati a da se ne ugrozi sama bit ljudske pojave. Zato svako diranje u taj poredak ima subverzivno značenje.

Ono, međutim, što izaziva čuđenje u pristajanju na ove skandalizirajuće ispade antifeminističkoga usmjerenja (koji su i krajnje nekulturni i neodgovorni) je to što u njima sudjeluju ili na njih pristaju i – žene. Posebno to čudi onda kada su one intelektualke. Štoviše, antifeministički ispad kod intelektualki treba smatrati skandalom samim po sebi, jer se u njemu one distanciraju od vlastitoga razuma, obrazovanosti i kulture, jer prihvaćaju razinu mnijenja, svjetine i linča. Postavlja se pitanje: koji je to strah od posljedica feminističke subverzivnosti u mišljenju, ponašanju ili tek samo odobravanje mnoge intelektualke navodi na antifeministički ispad? Ne jednom čula sam od njih komentare tipa »ne mogu ih (feministice) smisliti! O svemu mogu razgovarati, ali samo ne o onom što one govore...«, »ja ih mrzim!«, vrištala je druga, »te odurne sufražetkinje«, komentirala je treća i tako redom mogu nanizati slike užasavanja koje jedinu podlogu o stvarnom značenju feminizma imaju u zastrašujućim vizijama ukidanja spolnih razlika, propasti muškoga roda, pa time i čovječanstva, vladavini histerije i potpunoga nereda u spolnim odnosima. Njima je svakako lakše prihvatiti komotne ponude mnijenja, nego problematizirati jedan od najtežih povijesnih prijedora između prirode i dominacije, između spola i moći itd., iako ih intelektualni status, takoreći, na to obavezuje. Barem na to, da osvijeste povijesna značenja npr. sufražetskoga pokreta koji započinje elementarnom borbom za pravo glasa žena, za pravo na jednake nadnice za rad. Njima je dobro znano da se u povijesti ništa, ama baš ništa nije dobilo bez borbe: status mojih vrlih profesorica koje vrište na sufražetkinje povijesno je izboren najprije zahvaljujući njima – sufražetkinjama, jer je nastavljujući se na njih krenula borba za jednako obrazovanje, jednaku nadnicu itd. Tek sredina prošloga vijeka doba je kada žene studiraju i dobivaju univerzitetski status, postaju profesorice na univerzitetima i znanstvenice u laboratorijima, itd., itd., sve zahvaljujući borbi naprednih muškaraca i žena da se unapređenjem položaja žena unaprijedi čitavo čovječanstvo. A ove sad o tome nemaju ni toliko znanja da vide koliko je vrištanje na sufražetkinje isto toliko bestidno i primitivno koliko i vrištanje na Spartakove robove što su izgledali toliko dronjavo(!?).

No, ostavimo li antifeminističke **ispade** tamo gdje oni spadaju, a to su ignorancija i nekultura, ostaje pitanje: što kod žena, posebno intelektualki, generira, omogućava i provocira antifeminističke reakcije, stavove i ponašanje, reflekse i animozitete? Odgovor je jedinstven i na svoj način jednostavan, a našla sam ga u izvrsnom eseju Jasenke Kodrnja: »Kompleks Here ili seksualnost i zavist« (*Kruh i ruže*, br. 19., 2003.). U podnaslovu: »Kontroverze vezane uz grčku božicu žena i braka«, Kodrnja daje oznaku **mjesta** na kojem se problem povijesno locira, dok je ustvari, samim postupkom analize, baš kao i Sigmund Freud, poduzela dekonstrukciju olimpijske mitološke građe

sustavnim izvođenjem značenja postupaka mitoloških likova iz njihovih međudnosa kakvima se oni u mitološkim događajima, slikama i prilikama zadaju. Kao što je Freud svojedobno lik i zgodu mita o Edipu preuzeo u funkciju svojih tumačenja strukture ljudske, prvenstveno muške spolnosti, a iz nje stvorio strukturu čitave ličnosti, tako je ne samo mitski lik Here, nego čitavoga niza njenih međudnosa u svijetu besmrtnika i smrtnika, a prije svega sa Zeusom, analitički preispitan kao struktura dominacije koja se formira (prije svega na nasilju) kao proces povijesnoga oblikovanja patrijarhata nastalog uzmičanjem ženskoga načela. To uzmičanje simbolizira Hera, poražena, ponižena, prevarena i silovana, koja se, da bi uopće opstala, mora ne samo povinovati? svom nasilnom suparniku, nego postati interiorizirani izvršitelj njegove volje. »Osjećaje koji je motiviraju, ljubomoru i zavist, Hera usmjeruje prije svega prema vlastitom rodu – boginjama, poluboginjama i smrtnim ženama. Djela koja čini (progona, osvete, ubojstva) po surovosti i okrutnosti adekvatna su djelima njezinog partnera Zeusa (...) Dok se on izborio za poligamiju i pravo na nova iskustva, Hera borbom potvrđuje svoju monogamiju, koja zbog asimetričnoga odnosa izjeda zavišću. U osnovi, Herino je djelovanje kontradiktorno.« (str.7)

Trebalo bi u detalje dalje slijediti ovu de-konstrukciju mitskoga sadržaja koju nam podastire analitika Kodrnjina teksta, no za ovu priliku ću samo ukazati na to, da se objašnjenje tzv. ženske strukture mišljenja i ponašanja može izvesti iz iste analitičke logike kakvu je poduzeo Freud, pri čemu je, sasvim pogrešno, nametnuo mušku strukturu kao univerzalnu, općeljudsku paradigmu seksualnosti. I dalje, Kodrnja pokazuje mitski korijen današnjih vrijednosti u širokom dijapazonu odnosa i snaga koje se bore za prevlast, a koje istovremeno utemeljuju kulturološka značenja formativna za ljudsko odnošenje u svim relacijama, pa tako i spolno/rodnom. Ona posebno uočava vrijednosnu matricu potisnutih i izgubljenih odnosa koje je imala genealoška linija majke, a iz toga daje naznake mogućih konzekvenci na socijalnoj, psihološkoj i drugim razinama, o čemu pišu i druge feminističke autorice. No, u njoj se analitici ističe plastičnost mitema Here, njeno vanvremensko značenje u opstojanju kulturnih predodžbi načina na koji žene do danas podnose spolnu dominaciju kao »prirodni zakon«. Odnos načela zbiljnosti i užitka u patrijarhalnom poretku neupitan je nosač stupova dominacije koji regulira sam izgled svijeta. Zato je slika »ženskoga« samo refleks muškoga pogleda; on je univerzalan i zato što žena ne može više steći sama za sebe nekakav drugi pogled na sebe izvan onog koji joj je dat u muškom vidjelu. Hera je u pounutrenju svoga poraza morala doći do kraja: ona više ne vidi »ženu«, čak ni sebe samu kao ženu, drugačije nego kako je vidi njen gospodar. Kad god bi i htjela nešto promijeniti u slici svijeta, tj. gledati svojim očima, ne samo da bi bila subverzivna nego bi taknula u samu jezgru svijeta; svijet bi se srozao i poništio. Žena – Hera anticipira krivnju za takav mogući ishod, anticipirajući i svoju odgovornost, svoj iskonski najjači osjećaj istinske ženstvenosti. Stoga se najupornije bori za to da se ništa u njemu temeljno ne dira, ne mijenja i ne dovodi u pitanje.

Antifeminizam modernih Hera ispoljava se na mnogim područjima, ali najviše dolazi do izražaja u odgoju vlastitih sinova: Here su prenositeljice i izvršiteljice duha patrijarhalnoga zakona u dugom povijesnom tijeku, o čemu je ne samo feministička teorija dala ogromnu literaturu. Ono presudno za njihov antifeministički utjecaj zbiva se u obitelji, u sferi majčinske ljubavi prema sinovima, koja modernim Herama ostaje jedino polje transmitske osvete, ili bolje – iluzije, da rađajući sinove, muške potomke,

makar pervertirano ostvaruju vladavinu svijetom iz kojega su još davno izgurane, ili da, bar time što jedino one mogu **roditi** vladara svijeta, posjeduju još posljednju moć koja im, čak ni u svijetu poniženja, nikada nije mogla biti oduzeta. Naravno da na planu psihe ovakvo zlorabljenje načela zbiljnosti i užitka vodi u teške stranputice u međusobnim odnosima, da se neuvjetovanost majčinske ljubavi pervertira u prikrivene, potisnute i nesvjesne oblike, pa i u patološku destrukciju. O ovome, također, postoji ogromna psihoanalitička literatura, ali bez temeljnoga rasvjetljavanja korijena spolne dominacije, bez uvida u preobrazbu njegove pojave u moć. A za taj dio uvida zaslužan je feminizam, kao i niz njegovih intervencija u znanost, kulturu, obrazovanje itd., a koje intervencije su dale nove diskurzivne sklopove postajući nove spoznajne sinteze znanosti o ljudskom biću.

Na kraju, zalaganje feminizma ide prema dokinuću svoga predmeta; on ne teži zamijeniti jednu dominaciju drugom, nego dokučiti tajnu odnosa spola i moći, prevladati ograničenja koja spolno/rodni odnosi nameću društvu i individui, napokon, doprijeti do one slobode kojoj ne treba ni zagovor ni zaštita, (jer je sloboda biću data onako kako je zrak dan za disanje) nego samo opstojanje. Stoga je sasvim jasno da se antifeminizam rasplinjuje kao magla i da sam sebe gubi baš u feminističkoj perspektivi, nestajući u njemu kao efemerna pojava. No, ipak, danas je još uvijek potrebno ponekad otarasiti se njegova blata na cipeli.

#### Spomenuta literatura

- Beauvoir, Simone de (1982) *Drugi pol*; sv. 1 i 2, Beograd: BIGZ.  
Despot, Blaženka (2004), *Izabrana djela Blaženke Despot* (ur. Gordana Bosanac); Zagreb: Institut za društvena istraživanja i Ženska Infoteka.  
Kodrnja, Jasenka (2003), »Kompleks Here ili seksualnost i zavist«. *Kruh i ruže*, Zagreb, br.19.  
Solar, Milivoj (2001), »Mit i trač kao temeljni diskurs novog doba«. *Republika*, 1-2 (siječanj-veljača)



**Jana Drašler**

Ljubljana

Odsjek za etnologiju i kulturološku antropologiju

Filozofskog fakulteta u Ljubljani

E-mail: jana.drasler@siol.net

**SAŽETAK:** Temeljen na tromjesečnome terenskom radu u jednom talijanskom cirkusu, moj se tekst bavi binarnim opozicijama između slike i iskustva, zadirući također u odnos reprezentacija cirkuskih akrobata naspram utjelovljenog iskustva jedne cirkuske umjetnice. Budući da popularne reprezentacije cirkusa vrlo često naglašavaju eteričnu kvalitetu akrobatkinja, istražujući svakodnevicu cirkuskih umjetnika/ica, posebice manjak izbora zvanja i nametanje tradicionalnih rodni uloga, ta se svakodnevica pokazala mnogo više distopičnom. Iako rad u cirkusu podrazumijeva izlaganje svakodnevnim stresovima, cirkuski/e izvođači/ice stječu velik osjećaj ponosa koji proizlazi iz neprekidnog premošćivanja zapreka, što karakterizira velik fizički napor i bol. Bavim se načinom na koji su bol i »ženskost« simbolički povezane u smislu da bol postaje utjelovljeno iskustvo i kao takvo pruža izvor stvarnosti za tijelo. Iako rodno obilježeno tijelo nije biološka datost, ono ima potencijal za osjećanje, za bol i krvarenje koji to tijelo upravo i čine »stvarnim«. Debata se oko »stvarnog« nadalje problematizira u specifičnom prostoru cirkusa, budući da se cirkus u popularnim imaginacijama vrlo često naziva »prostorom nemogućeg«. Tekst se također dotiče raznih fantazmičkih scenarija cirkuskoga identiteta u suvremenome filmu, kao i simboličke produkcije tjelesnih reprezentacija umjetnika/ica.

**KLJUČNE RIJEČI:** liminalni prostor, cirkus, performans, rizik, bol, politika tijela, svakodnevica, profesionalna ozljeda, reakcija publike, stvarno.

## Obuzdavanje boli / *Taming the pain*

### CIRKUSKO TIJELO

U sentimentalnom romanu 19. stoljeća koji je zbog sve svjesnijeg opismenjivanja, jeftinijih tehnologija tiska i izrazito jeftine dostupnosti popularne književnosti te vrste obuhvatio ogroman dio pučanstva, uključujući također i radničku klasu, ljudsko se tijelo često pojavljuje kao metafora zapadnjačkoga društvenog sustava koji se odnosom do vlastitih granica, ili još bolje njihove potencijalne propusnosti, nalazi na granici patološkoga (usp. Richetti, 1998:138). To je tijelo, naravno, neurotično; u većini slučajeva - žensko. Tijelo je, u razvoju prevelike osjetljivosti, izgubilo nadzor nad samim sobom, a u tijelu se simptomi potrtne psihološke ravnoteže iskazuju neovladanim fizičkim gestama. U suprotnosti s visokom literaturom koja odstranjuje stresne strane uzburkane energije kasnog i sve urbaniziranijega 19. stoljeća, cirkus slavi svoju pobjedu. U njemu je tijelo superiorno, puno životne moći pomoću koje nadvladava ekstremne fizičke izazove i koje se na vrhuncu svega samo zaustavlja (usp. Carmeli, 1998:268; Marvin, 1995:176). Tijelo je u potpunosti samostalno, hrani se vještinom i moći, a nikad vjerom, sudbinom ili magijom. Budući da cirkuski artist svojim podvigom potanko ostvaruje gibanje kakvo želi ostvariti, Handelman ga označuje izrazom »simboličnoga tipa« (Handelman, 1990:215). On koristi samoga sebe poput oruđa za dosizanje »potpune prakse« (Handelman, 1990:205), u mediju tijela povezuje produkciju,

reifikaciju i destrukciju svijeta - drugim riječima, simbolični tip postoji u tijelu i zbog toga mu je dana mogućnost da u potpunosti bude shvaćen. Izvođenjem »potpune prakse« fiktivno i imaginarno uništava iluziju te ustraje na vlastitoj realnosti kao totalnosti bivanja. Nije slučajno Nietzsche u traženju alegorije nezavršenoga putovanja čovjeka u tijeku njegova razvoja izabrao lik akrobata na užetu koji se u svojem hodu mora suočiti sa svojim ograničenjima i nadvladati vlastiti potencijal. Tako propovijeda njegov Zaratustra okupljenome mnoštvu na gradskom trgu: »Čovjek je uže, razapeto između životinje i nadčovjeka - uže iznad ponora. Nesiguran je put tamo preko, nesiguran je put po njemu, nesigurno okretanje, nesiguran je strah i nesigurno zaustavljanje.« (usp. Nietzsche, 1974:15). Oduševljenje prisutnih temelji iskustvom opažanja, koliko je nastupajući voljan riskirati i koliko dobro vlada njime; kako bi što bolje razumio rasprostranjenost svojeg nadzora, to mora demonstrirati u kontekstu rizika, izlagati se položajima u kojima je sve teže zadržati samokontrolu (usp. Bouissac, 1976:51), ali unatoč tome ih nadjačati.

Upravo je zbog svojega neposrednog dodira s nesigurnošću cirkusko tijelo 19. stoljeća bilo »drugačije« od viktorijanskog tijela. Iako si je od njega »posudilo« element nadzora, razlikovalo se od toga zatvorenog tijela prije svega u svojoj otvorenosti trenutnoj slučajnosti i nesigurnosti; sustavno prisustvuje mogućnosti prodora Drugoga. Kao takvo, svoje je pučanstvo suočavalo s imaginarnošću kulturnog ruba na kojem se Naše sukobilo s Drugim u figurama koje su bile ispunjene svojevršnom dvojnou funkcijom. Na jednoj se strani nalaze te figure, a na sličan su način drugi produkti kulturne industrije koja je završavala modele iz kojih su mnogi ljudi konstruirali osjećaj vlastite klasne, etničke, rasne, nacionalne ili spolne pripadnosti, koji im je pomagao razlikovati ih od »drugih« (usp. Kellner 1995:1; Turner, 1989:80). U drugu je ruku izgon grotesknih elemenata u marginalizirano cirkusko tijelo građana 19. stoljeća pomagao definirati sebe pri čemu je to tijelo manifestiralo sve što Viktorijanac nije smio biti s ciljem da sačuva ustaljen i pravilan osjećaj jaza (usp. Stallybrass i White, 1986:25). Naglašavanje se viktorijanskih elemenata izraženih na razini tijela događalo istodobno s očiglednim predstavljanjem apsolutne razlike od viktorijanskoga na tom istom tijelu. Razlog za skoro opsadno podudaranje spolnih, etičkih i nacionalnih stereotipova na nekim mjestima cirkuske predstave možda izvire upravo u djelovanju toga da se tijelo unutar njih - posebice kad se radilo o ženskom tijelu - zbog naravi svoje vještine zapravo suprotstavi homogenosti normalizacije koja je prisiljavala ideologije nacionalnih država<sup>1</sup> (usp. Foucault, 1998:184.). Sloboda je (ili sve ono što se dogodilo kao sloboda<sup>2</sup>), pogodbeno sa samostalnošću toga tijela, bila uznemirujuća, usprkos velikoj fascinaciji koja ju je uzburkavala. U industrijaliziranom društvu u kojem tijelo više nije označivalo kolektivno vlasništvo, postalo je »posjed subjekta, koji je težio novom svjetovnom poretku« (Zaviršek, 2000:38); cirkuski je artist izlagao svoje tijelo »drugome« i time prelazio granice društvenih konstrukcija te se na bahtinovski način otvarao kozmosu.<sup>3</sup> Ako rečenomu dodamo spoznaju da su se u cirkusima sve

<sup>1</sup> Foucault (2000) označava kao početak modernoga biološkog vremena trenutak kad je državna vlast počela konstruirati tijela, koja su tad postala politizirana, homogenizirana i pokorna.

<sup>2</sup> Kao što je jednom prilikom gledanja cirkuskih akrobata (razočarano) spoznao Kafka, pojam slobode u snažnoj je suprotnosti sa samom sobom: »To je dakle čovjekova sloboda - u potpunosti nadzirano gibanje!« (1993: 199).

<sup>3</sup> Slično karnevalu je i sam cirkus za koji Carmeli (1987a: 342) drži da je regulirani karneval, označen tijelom, koje je (gotovo tobožnje) izgubilo osjećaj »za pravu mjeru«. Kad se to pretjerivanje u kontekstu karnevala odnosi na čuvstveno uživanje, u kontekstu cirkusa se odnosi na prekomjerno riskiranje.

do kasnih tridesetih godina 20. stoljeća tako kalila elegantna tijela s »nadčovječnim« sposobnostima, poput izlaganja ljudskih nakaza, teško se možemo oteti dojmu da se radilo o dvije strane iste medalje. Cijena je transgresije i prelaženja postojećih društvenih kategorija (usp. Tait, 1996b:33) »sramota, izopačenost, nevidljivost, smrt« (Russo, 1994:48) na što nas može upozoriti zgoda fiktivne cirkuske artistkinje Lole Montes, protagonistice istoimenoga filma režisera Maxa Ophulsa iz 1955. godine. U filmu pratimo život zvijezde trapeza koja se uspinje u cirkuskoj areni kao i na društvenoj ljestvici sve više i više, preko vlastitih granica sve dok je kobni pad s visine ne pretvori u nakazu, otad izloženu pogledima, podsmjesima i prorocima (ženskim?), koji teže prelaženju svojih vlastitih, iako društveno određenih, mogućnosti.

## NEUHVAĆENI IDENTITETI I VRAĆENI POGLEDI

Sedamdesetih je godina 19. stoljeća engleski senzacionalistički tisak izvijestio o nesvakidašnjoj novosti: ispostavilo se da je slavna cirkuska akrobatkinja Lulu koja je među Englezima uživala status prave medijske zvijezde, zapravo muškarac (usp. Davis, 2002:169). Sljedeća su desetljeća donijela na vidjelo čitav niz sličnih raskrinkavanja i potvrda da je praksa transvestizma u cirkusima bila sve no rijetka. Pojavljivala se najviše u zahtjevnim točkama akrobacija na trapezu u kojima je prisutnost »ženskoga« tijela povremeno bila pretjerano naglašena jer je kao takva privlačila još veću opasnost, odnosno rizik točke. To naravno ne znači da su se zahtjevnijih točaka prihvaćali isključivo muškarci - iako su pritom bili odjeveni u »muškarce« ili u »žene« - i da su ženama u svim slučajevima bili prepuštani lakši zadaci, niti da je istodobno spolni identitet bio tako naglašen: obučeni u glatke dresove i kratko podšišane kose, cirkusanti i cirkusantkinje su se, kad je to od njih zahtijevala dramaturgija predstave, mogli samo neznatno međusobno razlikovati. Akrobati su se na trapezu, bez obzira na spol, u očima gledatelja često »pretvarali« u ptice i leptire odriješene zakona mase, dok je njihova činjenična fizička moć nestajala u osjećaju eteričnosti, miline i ljepote (Stoddart, 2000:170). U skladu sa zahtjevom odabrane točke, žene su, kao i muškarci, na nepoznat način izlazili iz kategorije shvaćanja određenoga za »svoj« spol i opet ulazili natrag u njega pri čemu nisu samo predstavljali svoje točke, već također »igrali« spol. Kao što je očito iz prethodno spomenutoga primjera krotitelja životinja, te su se kategorije, u vrijeme trajanja samo jedne točke, mogle nekoliko puta izmjenjivati. Kao u slučaju slavnoga australskog akrobata na užetu Cona Colleana, cirkuske monografije nikad ne zaborave upozoriti na suprotnost njegove »muške« hrabrosti i plesne lakoće »elegantno ženstvenih« koraka (Gourairer, 2002:167). Jednako je bilo i sa ženama. U suprotnosti s općim uvjerenjem o sposobnostima »slabijega spola«, cirkusantkinje su od pedesetih godina 19. stoljeća nadalje izvodile pokrete slične onima u muškaraca jer je to, naravno, ugrožavalo njihovu »ženskost«; usprkos tome, umjerena je tjelovježba za žene bila poželjna »jer samo zdravo tijelo može roditi zdrave nasljednike«. Također je vrijedilo kako bi previše tjelovježbe ženu pretvorilo u muškarca (Miller i McHoul, 1998:67). U razdoblju u kojem je prodor ženskih tijela u javni prostor još uvijek posebno problematičan jer su njime vladala tijela bijelih, heteroseksualnih muškaraca koja su se ponašala kao da imaju ekskluzivno pravo na njega, te su »nove« žene potakle redefiniranje postojećih granica među spolovima te u točkama koje su uključivale demonstraciju moći, izlagale svoja mišićava tijela i krotile divlje životinje (Davis, 2001:82). Američka je krotiteljica u intervjuu za novinare

s ponosom isticala svoje sposobnosti mirnoće u kritičnim situacijama: »Nije me strah. Katkad osjetim na kraju točke kako mi ispod kosti puze krv i odlazi u noge dok se mirno smiješim gledateljima. Volim izazov ričućih životinja. Znam da je moja volja jača od njihovih pandža« (Davis, 2001:151). Žene velikani, prikazane na izložbama nakaza, odnosno *freakshowovima*, bile su obvezatni pratioci svih većih cirkusa, s visine su stremile na mnoštvo sabrano ispod njih; Afrikanke, Azijatkinje i Australke okupljene na »etnološkim kongresima«<sup>4</sup> i atletskim mitinzima, s lakoćom su pobjeđivale svoje muške suparnike (usp. Bogdan, 1988). U suprotnosti sa sportom u kojem tijelo atleta predstavlja važan element trijade tijelo - kozmos - nacija i zbog čega su natjecateljske kategorije podijeljene prema spolu (usp. Rudie, 1998:120), u cirkusu nisu postojale takve podjele zbog njegovog transnacionalnog značaja kao i zbog njegova smještaja u sferu »niske« kulture. Iako je predstava u mnogo slučajeva rađala, odnosno pomagala utvrditi rasističke norme, položaj je nastupajućega pojedincu, koji se u njemu našao, omogućavao da pogled gledatelja vrati svojem vlastitom i time potkopa nadzornu funkciju pogleda (Schneider, 1997:3). Dok Said u svojem *Orijentalizmu* (1996) na temelju literarnih tekstova, likovnih uradaka, revija i putopisa prepoznaje načine na kojima je europski i sjevernoamerički imperijalizam opisivao (i pokoravao) ostali svijet pri čemu je »drugi« morao ostati stereotipno nijem, kako bi se moglo čuti »prvog«, cirkuske zgode nude pogled u društvenu stvarnost toga »drugog« i odstranjuju dokaze da je potonji bio u odnosu prema svome pučanstvu sve no pasivan. U interaktivnom su razmjeru, koji je došao do izražaja u dodiru, jednakovrijedno sudjelovale obje strane. Nastupajući je, iako se radilo o »divljaku«, »neutralnom članu« ili »majmunskom djetetu«, najčešće svojim replikama odgovarao na replike pučanstva te svojim žalopojkama na žalopojke, pri čemu je pučanstvo nakratko i prekasno privuklo spoznaju da je neznanje postalo (ismijavanje) dijelom predstave. Demonstracije su unutar cirkuskoga prostora slavile pobjedu svojih izvođača, često na način koji je preobraćao norme i vrijednosti pučanstva te to preobraćenje prikazivao kao svoje izrazito postignuće.

U doba kada su ulogu žene određivali viktorijanski ideali domaćinstva i pristojnosti, žene su u cirkusu slavile svoju premoć i time upućivale na alternativnu mogućnost (Stoddart, 2000:187). Ako su ikad od tih ideala posudile pokoji element, učinile su to na humorističan i apsurdan način koji je propitivao njihovu smrtnost. Devedesetih se godina 19. stoljeća najveći američki spektakl *Barnum & Bailey* odazvao na daljnje žešće osude moralista s obzirom na golotinju<sup>5</sup> u predstavama, prezentacijom akrobatske točke u kojoj su sudjelovale izvođačice odjevene u duge viktorijanske suknje (usp. Davis, 2002:83-85). Razlog zbog kojega se cirkus odlučio na taj potez koji je zbog neprilagođene odjeće dovodio izvođače u nešto veću opasnost od dotadašnje, naravno nije bio povezan s odlukom o »moralnome poboljšanju« - upravo suprotno. Duga i u zrak podignuta viktorijanska suknja, čega su bili svjesni cirkuski menadžeri (a još više onoga što se moglo vidjeti ispod nje), pogledima je iz partera budila dodatnu draž i označavala valutu u voajerskoj ekonomiji cirkusa. Moralistima su zatvorena usta, a cirkus je opet slavio svoju pobjedničku lukavost.

<sup>4</sup> Ime »etnološki kongresi« označavalo je stereotipna i kolonijalno obojena predstavljanja »egzotičnih kultura«, koje su se prvenstveno u drugoj polovici 19. stoljeća jedna za drugom odvijale u Europi i Sjevernoj Americi.

<sup>5</sup> Budući da je u Zapadnom svijetu 19. stoljeća među ženama bila uobičajena odjeća do vrata zakopćanih bluzi i dugačkih suknji, društveni je konstrukt golotinjom smatrao sve ono što nije odgovaralo tom općem kanonu. »Golo« je moglo biti tijelo odjeveno u dres, triko ili čitavu kratku odjeću. (Russo, 1995:117)

Radi svoje tjelesne moći i sposobnosti nadzora nad samom sobom, akrobatkinja je bila shvaćena kao drugačija od vlastite feminilnosti; bila je biće metamorfoze povezane sa sposobnošću gibanja i prelaženja društvenih okvira te prostornih ograničenja. Predstavu zbog toga možemo gledati kao ritualiziranu izjavu o pojmovima ženskoga tijela kroz koju je ono samo relocirano te nanovo pozicionirano unutar družine i kulture, kako fizički tako i metaforički. Nova upotreba tijela simbolizira nov odnos tijela i društva koji ga opasuje i u kojem žensko tijelo nije više samo reproduktivno, već se dokazuje i u javnosti: u odličnoj je fizičkoj kondiciji, uspješno, dominantno tijelo (usp. Pink, 1997:168). Kao Parkinova toreadorica i cirkuska akrobatkinja, artistkinja na užetu ili krotiteljica zvijeri, koristi »reproduktivno« tijelo i »feminilnoga« je duha za mušku djelatnost, prelazi granice koje postavlja konvencionalni diskurs vještine i time izaziva tradicionalne definicije svojeg tijela i duha. Za one koji primaju prelaženje granice takve vrste, njezino se tijelo i duh pomiču u novi prostor, reklasificirani su. U tom smislu, predstavu možemo interpretirati kao obred redefinicije ženskoga tijela koje se svojim značenjem približava pojmu obreda prelaženja. U neritualnom se kontekstu radi samo o vježbi dokazivanja kako u vezi s tradicionalnim definicijama ženskoga tijela i duha uopće dolazi do mnogih pogrešaka (usp. Pink, 1997:168).

Oslobađanje ženskoga tijela koje se dogodilo tijekom predstave, naravno, nije trajalo dugo, niti se odnosilo na bilo kakav prostor. Kao što napominju Stallybrass i White (usp. Stallybrass, 1985:73), užitak transgresije izvire iz osjećaja slobode koja je u potpunosti savladana u okviru društvenog nadzora. Ti su se okviri, u kontekstu cirkusa, materijalizirali isključivo u prostoru ringa i u času predstave; kada cirkusantkinja završi svoj »let« nad gledateljima, spušta se na piljevinom posuto tlo i nestaje iza kulisa, u njemu ostavlja identitet žene koja postoji i skladno ravna društvenim konvencijama. Naravno, postojali su i izuzeci koji su lik nepokorene, postojane i dominantne žene osjećali kao esenciju svojeg identiteta i sačuvali ga u svakodnevnim aspektima koji su ostajali skriveni očima pučanstva usprkos opasnosti da budu označeni kao »ekscentrični«. U većini se slučajeva nije radilo o istinitoj, materijalnoj i konstantnoj slobodi fizičkoga tijela, već samo o iluziji slobode koja je »maskirala iskorištavanje« (usp. Žižek, 1995:33). U skladu s već prije spomenutim normama konstrukta golotinje, artistkinje su morale u trenutku ulaska u garderobu odjenuti duge suknje, upravo iste onakve kakve su nosile njihove gledateljice (usp. Davis, 2002:105). Kodovi krjeposnoga znanja nisu bili propisani samo od strane cirkuskoga vodstva, već i internalizirani u samim artistkinjama koje su jedna nad drugom izvodile moćan moralni nadzor (usp. Davis, 2002:107). Važnosti su naglašavanja tradicionalnih spolnih kategorija bile svjesne i cirkuske službe za odnose s javnošću koje su za medije fotografirale te žene kao sasvim obične žene koje u svoje slobodno vrijeme uživaju u brižnom domaćinstvu, brizi za svoje muževe i odgoju djece te u gradovima, u kojima se zaustave, oduševljeno kupuju stvari i opremu za kućanstvo. Još je jače bila naglašena njihova zaštićenost i stalna izloženost »budnom oku nadzora« koje je najčešće pripadalo roditeljima ili muževima koji su čitavo vrijeme bili uz njih. Kako bi sačuvalе ugled žena koje su nastupale u neograničeno privlačnoj zabavi graničeći sa striptizom, spomenute su službe konstruirale njihove »životne zgode«. U rasporedima su se predstava, kao i u medijima, pojavljivale zapisi o uglednom porijeklu artistkinja koje su dolazile iz poštivanih obitelji s dugom tradicijom zabavljanja, koje su ne samo vrlo uspješno nastupale pred mnogim kraljevima i kraljicama, već s njima bili povezani i prijateljskim, čak i rodbinskim vezama. Hrabrost su suverenih krotiteljica zvijeri pokušali ublažiti tračevi u skladu s

kojima se one »nisu bojale zvijeri, a vrisnule bi od straha čim bi se sa stropa spustio pauk ili je iz kuta izišao miš« (Davis, 2002:102). Fizička moć koja je cirkuske zvijezde poput Bird Millman, Lillian Leitzel i Antoinette Concello učinila izuzetnima, u drugu ih je ruku obilježila kao neobične i onemogućavala da se njihov izraz u potpunosti smjesti unutar »promjenjivo ženskoga«. Možda se publicitet usredotočio na finesu i lakoću feminiziranoga cirkuskog tijela upravo kako bi pučanstvo »oslijepilo« na njegovu pravu moć (usp. Stoddart, 2002:60) i tako slijepo moglo vjerovati u mit o artistkinji.

## IKONOLOGIJA CIRKUSKE ARTISTKINJE

Na prijelomu je stoljeća bilo podosta mitova koji su se u većini slučajeva pretvarali u fantazije povezane s »egzotičnim«, »orijentalnim« ili »boemskim«. Pretjerivanje je s izrazom »eterične akrobatkinje«, koja u svojem gibanju prostorom podsjeća na prikazu, upućivalo na mogućnost slobode kao performativnog stanja pri čemu to nije ni konstantno ni usmjereno prema cilju društvenoga oslobođenja (usp. Tait, 1996b:33). Taj je izraz, povezan s mitologijom romantične figure suputnika koji svjesno zaokrene ograničenja instrumentalizirano racionalnoga suvremenoga života i preda se traženju vlastite autentičnosti izvan granica poznatoga (usp. Hetherington, 1998:110), kulminirao u liku »sudbonosne žene« koja na očigled kaže da trud cirkuskih službi (povezan s lansiranjem »krotkijih« interpretacija cirkuskih artistkinja) nije ostavio trajnijih posljedica. Iako promiskuitetna, druga je mogućnost bila privlačnija zbog svojeg obilježja stimuliranja fantazije. Zbog svoje simbolične moći nad pučanstvom koja je prema nekim navodima graničila sa zavođenjem, cirkuska je artistkinja u kontekstu društvenih simbola zauzimala mjesto idola perverzije i slobode (usp. Žižek, 1995) što se nije uvelike promijenilo tijekom 20. stoljeća. Kada se stereotip jednom tvrdo ukorijenio, društvene promjene gotovo da i nisu utjecale na njega. Svoj je kontinuitet našao u novim likovnim, filmskim i literarnim figurama koje su na sličan način kao i prije spomenuta Lola Montes dokazivali kako je žena kušnjom transgresije istodobno privlačna i strašna i kao takva preuzima obilježja fantazije. Budući da »žena ne postoji iza svog izgleda - kada nestane izgled fatalne žene, ono što ostaje je strašno« (Žižek, 1994:47), odnosno izobličeno, tvrdi Žižek. Ne samo da ona više nije žena, već niječe i da je čovjek. Cirkuska se artistkinja tako može realizirati jedino u obliku nostalgичne paradigme gubitka koje je vlasništvo potrošačkoga društva, predana sakupljanju dobra (usp. Schneider, 1997:6). Iako su njezina nesigurnost i rizik kojima je izložena istiniti, ipak je s druge strane našeg dohvata. To još jače povećava našu žudnju za njom koja (više) nije čovjek, već prikaza - platonska sjena na stijeni ponora koja se ne smije pretvoriti u nakazu, već se samo raspline poput iluzije.

Proučavani prikaz cirkuske artistkinje ostaje podjednako živ na kraju 20. stoljeća kada nalazi jednu od svojih inkarnacija u liku Marion u Wendersovom filmu *Nebo nad Berlinom* (Njemačka, 1986.). Kada Marion izgovori: »Nemam porijekla, povijesti ni države«, ne možemo li naći sličnosti s već prije spomenutom Carmelijevom mišlju o cirkusu kao prostoru društvene izolacije koji je imun na društveno vrijeme i povijest? Budući da je u drugim prizorima filma gledamo u prijateljskom okruženju s ostalim članovima cirkusa i budući da na podovima karavana u kojima živi vidimo fotografije njezine obitelji, možemo zaključiti da govori iz egzistencijalne perspektive, a ne na temelju činjenica.

Film zapravo predstavlja važno istraživanje protuslovlja i izazova sadržanih u

predstavi akrobatkinje. Prije svega, na samome početku filma lik Marion uistinu djeluje kao dekonstrukcija određenih mitova koji su okruživali akrobatkinju sve od 19. stoljeća nadalje pa se čini više konvencionalan i stereotipan iz perspektive povijesti reprezentacije cirkusa, dok kasnije postaje sve važniji i radikalniji. Ako se na početku bavimo supstancialnom, autorefleksivnom ženskom figurom, ona postupno tijekom filma uzmiče utjelovljenju anđela Damiela dok njih dvoje gotovo u potpunosti ne zamijene uloge: sukladno Damielovom procesu utjelovljenja, odnosno »očovječenja«, ona se (u njegovim očima) transformira u sve čišći duh. Kao što je prikazano u zadnjim kadrovima filma, njihov odnos umjesto »djeteta«, odnosno smrtnika, ostvaruje »besmrtnan izraz«, Benjaminovu<sup>6</sup> metaforu »trenutka nesigurnosti« ispunjenoj značenjem (usp. Benjamin, 2003:217). Kako bi se sačuvala kao »besmrtna osoba«, Marion mora ostati čista, duh umjesto tijela, što znači da se ljubav ne smije fizički konkretizirati. Specifično tijelo cirkuske artistkinje tako nestaje, kako u reprezentacijama s početka, tako i s kraja 20. stoljeća.

## OBUZDAVANJE BOLI

Kad je u grad došao cirkus, prvo je vidjela Auru. Točka hodanja po užetu u kojoj je nastupala zajedno s mužem Wernerom, zbog svoje je složenosti oglašavana kao »vrhunska cirkuska atrakcija, nevjerovatna i iznimno nesigurna koja se ne može vidjeti ni u jednom drugom cirkusu na svijetu«. Svaku je večer tako u dugoj bijeloj haljini posutoj šljokicama, u arenu ulazila Aura na uvodu zaplesala flamengo i zapjevala na španjolskom jeziku. Potom je skinula suknju te, odjevena u dres, stupila na napeto uže koje je pod kutom od četrdeset i pet stupnjeva spajalo tlo sa željeznom konstrukcijom visoko u zraku na kojem ju je već čekao Werner. Gore, na napetoj žici, njihova je predstava uistinu započela. Raznobojna svjetlost i energična glazba u trenu su napunili arenu. Werner je stao na užu, ona je ostala na platou i podupirala ga pljeskom i glasnim usklikima. Nato je i ona stupila na užu, za gledatelje opreznije i polaganije od njezinog partnera. Kada je došla do sredine užeta, raširila je noge u špagu, nekoliko trenutaka ostala u nepromijenjenom položaju te se potom okrenula na užetu, sagnula tijelo i uvukla glavu. U međuvremenu je Werner uzeo zalet, preskočio ju i zastao na užetu pri čemu je teško zadržao ravnotežu. Kada se opet uspravila na užetu, ustala i gotovo došla do platoa, tamo ju je čekala nova zadaća: Werner joj je dao dugu, tešku željeznu palicu i stolicu koju si je pažljivo stavila na ramena i opet se

<sup>6</sup> Razlog zbog kojega se na ovome mjestu pozivam na Benjaminu temeljen je na spoznaji da film *Nebo nad Berlinom* zapravo predstavlja Wendersov poklon Benjaminu. Čitavim razvojem filma možemo slijediti aluzije na rad potonjega - rečenica kojom započinje film... »i živjeli su sretno do kraja svojih života«... preuzeta je iz njegovog *Pripovjedača zgodna* (1999:83-107), između prizora u knjižnici zapažamo pročitani odlomak: »Kleeovu sliku Angelus Novus je kupio Walter Benjamin 1921. godine i postala je jedan od najcjenjenijih predmeta, koji je posjedovao« - oni nas kao u labirintu vode do središnje teme: suprotnosti između kružnih središta prošlosti i literarnoga modernizma u geografski kontradiktornom suvremenom Berlinu, koji je istodobno i simbol i realni prostor. Lik Homera, koji u filmu utjelovljuje iz suvremenoga svijeta nestaloga Benjaminovog pripovjedača epske pripovijesti, u opažanju pojedinačnih čitatelja u knjižnici u mislima se obraća muzi povijesti i potuži joj se da »njegovi slušatelji (čitatelji) ne sjede više u krugu već svatko za sebe«, pri čemu jedan ne zna ništa o drugome. Iako njegove misli još uvijek kipe u liturgijske odlomke, više nemaju učinka jer »u odsutnosti ljudi njihovo značenje ne može doseći svijet« (Benjamin, 1999:99). Kružni prostor cirkusa, koji se pojavljuje u filmu, istodobno je uspoređan i suprotan Homerovome izgubljenom krugu slušatelja; ljudi sjede u krugu, a ono o čemu se priča nije epska ili mitska pripovijest već potpuni spektakl predstave, utjelovljen u akrobatkinji, koji je u čvrstom odnosu s tijekom događaja.

vratila na užu pri čemu je hodala uspravno. Došavši do sredine, slobodnom je rukom (onom kojom nije držala palicu) skinula stolicu sa svojih leđa, nogama se dotakla njezina ruba i popela se na naslon. Potom je pomaknula noge na sjedalicu i, loveći ravnotežu, polako ustajala, sve dok njezino tijelo nije bilo u potpunosti uspravno. Konačno joj je uspjelo. Uskliknula je »Ole!« i nekoliko trenutaka ostala u nepomičnom položaju. Potom se oprezno vratila u početni položaj i zapjevala: »*Gotta licence to kill, and you know I am going straight for your heart.*«. Vrativši se na plato, s Wernerom se okrenula oduševljenoj publici i elegantno raširila ruke u naklonu. »Los Guerros su kao ptice koje lete visoko iznad života i smrti. Aura je jedina žena na svijetu koja hodajući po užetu na ramenima nosi svojeg muža«, opet se javio najavljiivač. S palicom u ruci, Aura je stupila na užu, a Werner je potom stao iza njezinih leđa, položio joj ruke na ramena i postupno se uspeo na nju tako da je rukama u potpunosti obuhvatio njezino tijelo. Prilikom silaska su jedva vidno hvatali ravnotežu, njezina težina ju je prikovala na užu i, kad su konačno stali na tlo arene, gledatelji su im namijenili snažan pljesak.

»Lijepo da te zanima cirkus«, dobacila mi je Aura tijekom jednog našeg razgovora, »Sve je manje ljudi koji bi htjeli upoznati taj naš svijet. Ne zanima ih jer ga ne razumiju, vide predstavu i misle da znaju sve o nama. Ja mislim da bi trebali vidjeti i pozadinu cirkusa, naše karavane i živote koje živimo jer to je jedini načina na koji nas mogu razumjeti.«. U želji da se približim iskustvu života unutar »potpune ustanove« cirkusa, u proljeće 2004., sve sam češće posjećivala karavanu Aure i njezinoga muža Wenera, dok me jednom nisu pozvali da im se pridružim na slovensko - hrvatskoj tureji. S vremenom su se moji »informatori«, odnosno »sugovornici« pretvorili u prijatelje, posebno u situacijama pripreme »terena«, odnosno »sugovornici« pripremali snimateljske opreme - diktafona, kamere, fotografskog aparata, baterije, filmova i kasete pa sam se morala polako ali sigurno uzmicati snažnome primatu bilježnice i olovke koje sam procijenila kao manje opasne lopove društvene stvarnosti od zapisivača zvuka i slike. Granice između terenskoga istraživanja i neformalnih područja svakidašnjega druženja, u koje smo svi nazočni bili uključeni u jednakoj mjeri bez obzira na naša zvanja i pozive, u velikoj su se većini slučajeva prikrivale, jer se nisu međusobno povezivale. Isprva su »likovi iz cirkusa«, gotovo kao likovi iz basne, ustrajno dobivali tijela i značajke, misli i životne svjetonazore koji nisu bili toliko drugačiji od onih koje sam poznavala prije, iz uobičajenijih konteksta i domaće svakodnevice. S Aurom sam, kojoj ću posvetiti još pažnje u ovome radu, dijelila pokoje poglede na svijet, gledala iste filmove, prisjećala se šetnji različitim središtima gradova, smijala se istim riječima, iako je između nas postojala važna i, u nekim situacijama, nepremostiva razlika - razlika u iskustvu tijela. U tom je kontekstu tijelo postalo instrument za razumijevanje svijeta i jedino sredstvo pomoću kojeg je s tim svijetom moguće doseći suzvučje (usp. Okely, 2001:104). U potpunosti svojeg iskustva, tako se doticalo intelektualno, fizičko i političko, kao i emocionalno i intuitivno. Zbog specifičnosti njezina rada, **rada predstave**, takva iskustva s Aurom nisam dijelila. Ako sam joj se ikako mogla približiti, to je bilo jedino na razini zapažanja i posrednog sudjelovanja. Budući da mislim da je razumijevanje tjelesnoga iskustva temeljno značenje za analizu konstrukcije »cirkuskog« tijela, u nastavku ću ipak riskirati pokušaj samo te interpretacije. Već sam u ranom periodu svoga terenskog rada ubrzo spoznala da su **dijelu tijela**, metonimijski usredištenomu u cirkuskoj predstavi, nepozvano podređene gotovo sve ostale sfere svakidašnjega života. Zajedno sam s artistima putovala po zaseocima i pokrajinama kojima su se izmjenjivala imena.

Istina je, istodobno sam putovala kroz duševna, mentalna i emocionalna stanja koje su doživljavali moji domaćini pa tako i meni - antropologinji - pozivom nudila na razmatranje. Napetost prije predstave, trenuci svjesnog umirivanja, potpuna usredotočenost na »ovdje i sad«, slijedili su jedan drugoga kao na tekućoj traci i tvorili jednakomjerni, ali nikad monotoni ritam svakidašnjice. Strah pred padom s užeta je prodirao u nesvjesno. »Werner tijekom spavanja uvijek grli poplun jer se boji da će izgubiti ravnotežu. Noćima se budi u strahu jer neprestano sanja da pada«, jednom mi je usput spomenula Aura i dodala: »U restauraciji uvijek sjedimo tako da imamo pregled nad prostorijom i sigurna leđa; bojimo se da bi nam se u drugom položaju stvari otele kontroli.«. Kako sam dalje ostajala s putujućom cirkuskom družinom, brže sam dolazila do neizgovorenoga *habitus*a, utjelovljene povijesti koja je »pounutamijena tako jaka kao kad povijest postane zaboravljena« (Bourdieu, 2002:89-111) i kao što mislim sad, kada se okrećem prošlosti svojeg »terena«, jedna je od ključnih komponenata tog utjelovljene povijesti u cirkusu neupitno pojam **bolesti**. Bolest tijela je, iz perspektive cirkuskih artista, nešto posve samorazumljivo, nužna pratiteljica virtuozne tehnike. Iako prešućena, u potpunosti negirana pred novinarima, cirkuskim ravnateljima i selektorima festivala, čest je predmet razgovora među samim artistima. Toga od početka nije poštedena ni Aura koja je naizgled u potpunosti stoički prenosila breme **točke**, no s vremenom bi se nerijetko potužila na kronične bolove u koljenima, rukama, mišićima te prije svega u predjelu vrata i zatiljka »jer mi Werner svaki puta koljenima udara u zatiljak kad me tijekom predstave preskoči na užetu«. Kao što prepoznaje David Le Breton u svojem kratkom, ali snažnom istraživanju o simboličnoj igri sa smrću u ekstremnim sportovima (usp. LeBreton, 2000:6), bolest u tom kontekstu najčešće nastupa kao sama informacija: »Udarac u glavu je dio predstave - jer protiv njega ne mogu ništa poduzeti, na njega se naviknem«, dodala je Aura. Iako mi je podrobno slušanje moje sugovornice često budilo razmišljanja o njezinoj bolesti kao onoj koja se isteže iz same sebe, obuzimajući druga kognitivna područja. Bolest je uznemirujuća to više što sama po sebi ne pobuđuje strah koji je mnogo jači od nje, rekla mi je Aura. Kao što su mi otklonili duge neformalne razgovore, bol je u imanentnoj povezanosti sa strahom od pada, sa strahom od opasnosti koji je itekako bio prisutan u Aurinoj svijesti. »Od samog početka mrzila sam uže, još uvijek prema njemu imam isti odnos. Tako je jako nesigurno, uvijek me je bilo strah i toliko sam morala pretrpjeti zbog prokleta užeta. Na početku nisam mogla jesti, od straha mi je bilo slabo, moji su dlanovi od užeta bili oguljeni do krvi, boljela su me stopala, kralješnica i mišići. Vidjela sam Wenera kako pada, iako nije bio sam kriv, i sama sam pala... Nosila sam drugo dijete, svejedno sam morala na uže i pala sam... izgubila sam dijete i skoro sam i sama umrla. To su stvari koje ne želiš ni vidjeti ni doživjeti, a svejedno ti se dogode.«. Aura je uže uspoređivala s borbom s bikovima pri čemu nikad ne znaš kad će te bik probosti i ne možeš se u velikoj mjeri pouzdavati u znanje i iskustvo - izlazak je ovisan o sretnom ili nesretnom slučaju: »To ne znači da ne trebaš znanja i iskustva, ali još uvijek ti se može dogoditi ranjavanje ili u najgorem slučaju smrt, u svakome trenutku.«. Svaka je predstava nepredvidljiva: iako se dvjesto zaposlenika trudi da protekne što glađe te da bude nepredviđenih pokreta koji u potpunosti mogu promijeniti tijek predstave, to se dogodi vrlo rijetko. Istovremeno je nepredvidljivost ta koja predstavi daje draž, koja je podari time što je Walter Benjamin izražavao riječju »avra« (usp. Benjamin, 1998:151). Kada bi sudionici predstave bili kao pripadnici njezine publike, mogli bismo zaključiti da će se predstava odvijati kao po špagi, a

cirkuska večer izgubiti velik dio svojeg osjećajnog naboja. Sudionicima se ne bi mililo truditi da pobjeđuju oboje: tehničke pogreške i ljudske nesavršenosti, zaključuje Marvin (usp. Marvin, 1995:79). I sama sam sudjelovala u gotovo tragičnoj nesreći. Kada je preskočio Auru koja je sjedila, Werner se nije zaustavio na užetu već se okliznuo. Brzo i gipko poput vjevice prstima se ovio oko užeta i odjednom se zavrtio oko njezine osi prije nego mu je pošlo za rukom uhvatiti ravnotežu. »Usredotočenost mora biti potpuna i podvojena. Ne samo da moraš paziti da ne padneš, već negdje u pozadini uvijek mora biti prisutna svojevrsna mislena funkcija koja će te zadržati na užetu ako izgubiš ravnotežu.«, komentirala je kasnije događaje Aura. Sličan se događaj dogodio Heleni Wulff dok je pri radu s baletnim plesačima i plesačicama primijetila kako je zbog zahtjeva visoke koncentracije plesača na »sad i ovdje« njihova svakodnevica spojena s trenutkom sadašnjosti. Osnovni uvjet kvalitetnoga rada na pozornici je potpuna pribranost misli i njihova usklađenost s tijelom koji, naravno, ne znači smirenje duha jer on mora biti u potpunosti budan, pripremljen na prilagođavanje brzim promjenama (improvizacijama, zamjenama) koje su najčešće posljedica nenadanih ozljeda nekog od artista ili tehničke pogreške. (usp. Wulff, 1998:100-101).

Sposobnost izvanredne usredotočenosti, disciplina pokreta i pojam bolesti su neposredni i očiti tvorci cirkuskog tijela. Priroda je bolesti u kontekstu cirkusa zapravo paradoksalna. Mnogi autori (među njima Fournier 2002; Scarry, 1985; Sontag, 1978; Williams, 1998) objašnjavaju bolest kao nešto što u svojem zauzeću tijela eliminira sve što ona sama nije, koje nema vanjskoga referenta i svojeg nosioca žene u samoizolaciju. Međutim, kad bi ostala stanja svijesti (među njima osjećaji, čuvstva i misli) povezivala sa svijetom izvan tjelesnih granica te upletala subjekt u isprepletenu mrežu društvenih odnosa, bolest je po mnijenju tih autora ona koja ulazi u tijelo i time preprečuje samorealizaciju. Dok je u njemu bolest, subjekt ne bi mogao »postati« on sam. Identitet je već određen stvarnošću (usp. Cohen, 1994:14) i **dijelom tijela** koji samo njemu služi kao produljenje u prostoru. Bolest je tako u obrnuto proporcionalnom odnosu s gibanjem koje se konstituira kao bitno iskustvo prostora (usp. Honkasalo, 1998:38) jer sužava prostor i sužavanjem granica ga čini zagušljivim.

Spomenuti citati, u skladu s kojima je preduvjet za prisutnost svijeta, moći i »sebe« tek odsutnost boli, u primjeru cirkuskih artista vrijede samo pojedinačno. Elaine Scarry (1985:169) dokazuje da se s pojmom bolesti vezati stvaranje s njim neposredno povezano. Hebrejski su i grčki etimološki uzori u svojim mitovima i institucijama pod utjecajem onih od kojih su nastali religiozni i filozofski sustavi Zapada te rad postavljali bok uz bok fizičkog trpljenja pri čemu nisu zaboravili spomenuti njegove u potpunosti suprotne učinke, povezane s područjem fizike, umjetnosti, imaginacije i civilizacije. Ako bol ne obuzme cjelovitost tijela, ako potom nije cjelovita, može postati ukroćena te se pod određenim uvjetima pretvara u užitak. Svojem domaćina opskrbljuje povećanom sviješću nadzora i tjelesnoga stvaranja koje prelazi motoričke aktivnosti i uvjetuje svojevrsno stanje u kojem on iskušava posebnu moć nad svojim tijelom. Tako Csikszentmihalyi (1975, 1991, 1997) i Wulff (1998:105-107) to stanje označuju riječju **tok** (eng. *flow*). Bol je tijesno povezana s osjećajem ugone te istodobno nastupa kao posljedica straha pred velikim psihofizičkim izazovom koji se postavlja pred tijelo. Ekstremni sportaši (usp. Le Breton, 2000; Lyng, 1990), (baletni) plesači (usp. Wulff, 1998) te cirkuski artisti govore o **toku** kao »iskustvu ekstaze« koje otvara vrata u »drugu dimenziju« i omogućava »dodir s istinitim« (usp. Le Breton, 2000:3). U tom je

primjeru »istinito« samo drugo ime za dodir s neposrednom nesigurnošću, metaforičnom ili doslovnom. Budući da je pobjednica pojedinačnih cirkuskih točaka te cjelovite predstave moć čovjekovog nadzora, gubitnik mora biti meta ovladavanja i Drugi, izražen u konceptu nesigurnosti. Iako ta nesigurnost u nekim točkama naleti na svoje utjelovljenje (primjerice u točki dresure lavova gdje uzima oblik »zvijeri«), u drugima ostaje na razini gole apstrakcije, odnosno nesretne slučajnosti koja može akrobata ili akrobata na užetu ubiti. Mogućnost je nesretne slučajnosti tada onaj partner kojeg je u igri pobjeđivanja samoga sebe najlakše pobijediti. Igrač zavlada tijelom, igra se granicama, izaziva smrt (metaforički i doslovno), poseže za njezinim poljem i time joj na trenutak ukrade malo njezine moći (usp. Le Breton, 2000:7). Paradoksalno, pravi trenutak najvećega dodira s nesigurnošću je istovremeno jedini u kojem strah u potpunosti izostaje: »Tijekom izvođenja točke nikad ne smiješ podleći strahu, to možeš učiniti prije i poslije. Nikad ne smiješ pustiti strahu da situaciju učini još nesigurnijom. Moraš se opustiti, usredotočiti na toliko drugih stvari... Na pjesmu, glazbu, korake, geste koje dobivam od Wernera, na gledatelje. I tada kada je najnesigurnije, jednostavno više nema prostora za strah«, naglasila je Aura. Trofej, s kojim se izvođačica vraća pred gledatelje neće biti objekt već uspomena na trenutak u kojem je njezin život bio izuzet iz »uobičajenog« konteksta prostora i vremena te (iznova) obogaćen značenjem i potpunosti. U tako ekstremnim okolnostima, polovičnost nije moguća: »ili sve prolazi u redu - ili si mrtav«, jednom je rekla. Usprkos izrabljenosti tijela, kroničnim bolestima, premorenosti, čestim ozljedama i strahovima koji u dotičnom trenutku vrebaju iz pozadine, točka je za cirkuske akrobate neiscrpni izvor ponosa. Deborah Lupton (1999:151-152) drži da pozicija riskiranja može izvanredno pripomoći samoidentifikaciji pojedinaca, skupina i subkultura. Među sudionicima u riskiranju svjesnosti postoji uvjerenje da mentalnu izdržljivost posjeduje samo šačica »izuzetnih«, »natprosječnih« izabranika koji su jedini sposobni zadržati hladnu krv u kaotičnim situacijama. Pripisane se pozitivne karakteristike *surviora* ili »ratnika« odnose na pojedince koji svojim načinom života svjesno i ponosno krše kodekse sigurnosti i odgovornosti te usprkos svemu - prežive. Izvesti zadaću koju si je sama postavila, Aurinom životu daje legitimnost i opskrbljuje ga značenjem. U vrijeme je nakon predstava baš zbog toga bila opuštena i smirena. Dobro je izvršila svoj zadatak - da nije, ne bi bila u karavani već u bolnici. Iz razgovora s drugim artistima bilo je očito da je njezina predanost cirkusu ogromna te da je ista takva njezina težnja za perfekcionizmom. Cijena svega onog što u životu podređuje točki, čitavo joj se vrijeme činila brutalno visokom. Iako se činilo kako se ta cijena nikada ne može popeti do granice na kojoj bi Aura bila pripremljena pristati na neke kompromise koji bi ublažili njezin strah pred užetom. Nikad, primjerice, ne bi dopustila da netko postavi ispod užeta zaštitnu mrežu: »Pravi artisti ispod sebe nemaju mrežu - ako padnemo, padnemo. Mreža nam je strana, na nju nismo naučeni. Kada bi netko ispod nas razapeo mrežu, točka bi puno toga izgubila... Naravno da bih se odvažila na uznemirujuću, snažniju predstavu, na još teže trikove, pa iako... Mreže su u cirkuse došle iz Rusije, prije ih nije bilo. Upotrebljavaju ih ruski akrobati, jer moraju, takva su njihova pravila. A s mrežom točka izgubi na svojem značenju, u to sam uvjeren.«.

Pritom je zanimljivo kako gledatelji imaju snažnu ulogu u konstruiranju ponosa cirkuskoga artista. Gledatelji koji su - iz perspektive cirkusanata - u svim ostalim kontekstima obično poimani kao dosadnjakovići, formalisti i malograđani, kao prava suprotnost pustolovnih i kozmopolitski nastrojenih pripadnika cirkusa, u trenutku

predstave preobrase se u mjerodavne suce koji artista mogu osuditi na sramotu ili ga uzdignuti u slavu. »Moraš poštivati gledatelje...«, nekoliko je puta ponovila Aura, »Svi problemi koje imaš u privatnome životu moraju nestati u trenutku kada stupiš u ring. Neka te čekaju iza kulisa. S vremena na vrijeme se divlje posvađam s Wernerom i tada teško zadržavam suze, gledatelji to ne smiju opaziti. Moram se povezati sa svojim radom, inače ne bih bila poštena prema gledateljima. Platili su i došli kako bi vidjeli naše dosege, kako bi se zabavili. U cirkusu nisu zato da gledaju kako plaćem...«. Mišljenje je onih koji nastupaju kako gledatelji dolaze pogledati predstavu jer im ona nudi kratkotrajan bijeg iz monotonije svakidašnjice. To se može zaključiti i na temelju Aurinog primjera. No, i na području cirkuskoga ponosa nas može iznenaditi paradoks. Iстина je da se izvedba određene točke oslanja na dostojanstvo artista, ali istodobno se događa da su nesreće na ovome području hijerarhijski performativno uređene. One koje se dogode »tijekom predstave« imaju posebnu vrijednost, mjerljivu ozljedama koje na bojnopolju zadobiju ratnici. Tako su prve kao i druge obilježene mirisom junaštva (usp. Wulff, 1998:105). U publikaciji objavljenoj prilikom dvadesete obljetnice međunarodnoga cirkuskoga festivala u Monte Carlu u kojoj su popisani svi najbolji cirkuski artisti - među njima se nalazi i duet Aure i Wernera - o Werneru sam pročitala sljedeće: »Njegova je vjera u Boga snažna, a usprkos tome njegovo je tijelo puno brazgotina, posljedica padova i nesreća koje prihvaća kao samorazumljive posljedice svakodnevnoga rizika« (Smulders, 1994.). Ne samo da su artisti svjesni gledalačkoga nestrpljivoga očekivanja morbidnoga pada i perverznoga užitka nad mogućnošću da će akrobat pasti i kvariti, već to predstavlja i neophodni dio voajerske ekonomije cirkusa. »Cirkuski je spektakl izgrađen na mogućnosti pada«, time završava Peta Tait (1996a:48). Slično zapaža i Carmeli koji drži da su neke manje nesreće i ozljede u cirkusu određene već unaprijed. Nisu rijetki slučajevi da se upravitelj cirkusa, uz neprimjerenu plaću, već dogovori s artistima za svjesni (naravno strogo nadzirani) događaj nesreće (1996:263). Nesreće potom potvrđuju cirkusu »istinost«, odnosno »vjerodostojnost«, ostvaruju uzbuđena očekivanja gledatelja te - ono najvažnije - napune blagajne: »Ljudi odlaze u cirkus u nadi da će se opet ubrzo netko unesrećiti...«. Kada nisu sudbonosne, nesreće ne zaustavljaju riskiranu svjesnost, već se događaju samim artistima ili njihovima bližnjima: »Moja je mama dugo vremena radila na trapezu«, govorila mi je Aura o svojim počecima, »a jednom je pala i bila je godinu dana u komi. Na glavi još uvijek ima brazgotinu. Zbog svojeg se iskustva snažno odupirala tomu da netko od nas djece išta radi na visini. Nikad se nismo smjeli popeti visoko, a ako smo to učinili, slijedila nam je stroga kazna. Udala sam se za Wernera čiji je zadatak trupe hodanje po užetu. Mamine zabrane tu više nisu imale svoju snagu. Bila sam odgojena tako da žena uvijek mora pomagati muškarcu kojeg voli. Iz jednostavno praktičnih razloga: kroz točke prolazi puno novaca i ako bi Werner morao uzeti vanjskoga partnera, za nas bi to bio veliki trošak. Bolje je da novac ostane unutar družine; na taj način oboje preživljavamo s njime. Uvijek je u cirkusu tako da žena radi više, da preuzima teže poslove.«.

Gornji odlomak zorno pokazuje da između bolesnog samožrtvovanja i partnerstva/družine postoji imanentna povezanost. Kako cjelovitije istražujem i na drugim mjestima (Drašler, 2005:77), točka u životu cirkuske družine zauzima mjesto rituala kojom se konstituira odnos cirkuske družine prema svijetu te je tako opskrbljuje kako ishodištem tako i namjenom. Sve je podređeno točki, za nju je sve stvoreno. Svaka povezanost u zajedničkom sudjelovanju označuje ritualiziranu, reificiranu »sliku družine« koja

»stvarnoj« družini omogućuje život i zbog toga je u mnogim situacijama zaštićena argumentima o značenju vlastite »estetske vrijednosti« (usp. Carmeli, 1991:285). Točka, predstavljena kao produkt tajnih, ezoteričnih znanja koja nisu dostupna svakome i iza koje stoji dugi niz godina discipliniranoga treninga (usp. Truzzi, 1996:292), tako nije isključivo samopromocijsko sredstvo cirkuskih pojedinaca, već istodobno predstavlja sferu koja strukturi i iskustvu trupe omogućuje čvrst i stabilan oblik.

## IGRA »STVARNIM«

Kao što je dokazala Judith Butler (2001), spolni je identitet dio regulacijske prakse koja ponavljanjem norme - ona je sama po sebi bez izvora - proizvodi tijela. U kontekstu cirkusa tijelo postaje liminoidno polje unutar kojeg pojedinke igrom pretvaraju obično u neobično te znano u neznano, arena. Tako sam u prvome dijelu pokušala objasniti način kojega su izvođači u cirkusu svjesni, odnosno da je identitet određen subjektivom svijesću koja se mora konstantno izvoditi kako ne bi spriječila gledateljevu nedoumicu u svoju autentičnost i stalnost (usp. Butler, 2001). Istodobno, svjesni su da izvedeno znanje postoji odvojeno od izvođača te ga je zbog toga moguće pohraniti i posredovati kao transformirano i manipulirano (usp. Schechner, 1996:14). U toj perspektivi subjekt može postati društveni konstrukt, refleksivno ostvaren procesom performansa koji je istodobno proces kreacije osobnosti (usp. Hetherington, 1998:151). Cirkuski tekst namjerno rekonstruira koncepciju spola i rase te se poigrava hibridnim identitetima (usp. Lupton, 1999:132) koji su zbog svojeg središnjega značaja i neuhvatljivosti samorazumljivim kategorijama vječiti rizik. Svijest da je (spolni) identitet performativna pojava ne znači da tijelo, u koje se upisuje, nije istinito. Za cirkusku artistkinju bi jednako vrijedilo, kao i za junakinju pripovijetke engleske spisateljice Angele Carter naslova *Strast nove Eve*, kada u jednom prizoru napominje: »Nisam stvarna, znaš. Ali ako me porežeš, krvarit ću.«. Jamac je istinitosti tijela potom njegova bolest, mogućnost kvarenja. Upravo to osigurava onaj izvor realnosti koji legitimizira svojeg nosioca. Na tome se mjestu pojavljuje novi problem povezan s paradoksnom prirodom »istinitoga«. Izdvajanje »istinitoga« iz varljive realnosti te svjesno naglašavanje samo toga - i upravo tu u našem primjeru započinje cirkusko tijelo - naime, neizbježno završava u svojoj suprotnosti, u opsjednutosti onime što je samo vanjsko, kaže Žižek. Kako »opsjednutost istinitim« kulminira u spektaklu u kojega nitko ne vjeruje, sasvim je razvidno iz načina na koji cirkusku predstavu primaju gledatelji. Artistov dodir sa »stvarnim« - trenutak najveće nesigurnosti - apstrahira artista u predstavnika ljudske vrste koji dodiruje krajnje granice svojih mogućnosti. »U trenutku aplauza, oči gledatelja više nisu uperene u posebnog pojedinca koji se visoko iznad njih suočava s nesigurnošću, već u prikazu koja nestaje, prozirno tijelo... Praćenje predstave pritom postaje suočavanje; kroz artistov gubitak subjektivnosti gledatelj simbolično iskušava vlastiti gubitak koncepta, odnosno gubitak samoga sebe.«. (Carmeli, 1996:275, 263).

Iako izloženo, neobično cirkusko tijelo pritom ostaje skriveno pogledima gledatelja (usp. Tait, 1996a:48). U trenutku kada artist završi sa svojim trikom, identifikacija više nije moguća; njegove geste, šljokicama posut kostim, pobjednički osmijeh i mit vječnoga nomada koji ga okružuje, govore o nepremostivim razlikama između gledatelja i izvođača te učinkovito razlikuju jednoga od drugog. Samo malo prije izvedena vještina počinje pobuđivati nedoumicu u vlastitu vjerojatnost i nitko od

gledatelja ne zna sa sigurnošću je li to bila priča o »nemogućem, ali ipak istinitome« ili se jednostavno pokazala žrtvom vlastite lakovjernosti.

Očito je da se cirkusko poimanje »istinitoga«, još i više, kad uz nju vežemo pojam bolesti, otvara novim pitanjima. Bolest za koju se drži da uvijek nužno ima »dodir s istinitim«, odjednom se izjednačuje s Drugim (usp. Honkasalo, 1998:40). Odsutnost je svijeta stranac koji tijelu onemogućuje da se shvati u skladu s primljenim normama odgovarajućeg te se time smješta unutar strukture koja ga konstituira kao produkt disciplinskih praksi (usp. Foucault). To nam osvjetljava još jedan pogled na već prije spomenutu Lolu Montes te ponovno obrazlaže zašto mora postati nakaza. Nemogućnost je upravljanja vlastitim tijelom, odnosno u našem slučaju svladavanja bolesti u kontekstu individualiziranoga industrijskog društva, ključni povod sramoti (usp. Honkasalo, 1998:37). Kada bolest, koja je Drugi, prevlada cirkusku artistkinju, Druga postane nagonska. Sramotan, monstruozan prikaz, kljasti zaključak lakomislenoga prelaženja visina arene i vlastite identifikacije. Nakaza više nikad ne može postati akrobatkinja; suprotno tome akrobatkinja može postati nakaza u svakom trenutku, u trenutku gubitka nadzora. Tada, kada prokrvari, kada tekućina (krv) koja bi trebala ostati zatvorenom unutar tijela (Douglas 1996., Kristeva) isklizne na vidjelo, izdajnički raskrinkava svijest da (žensko) tijelo nije zatvorena cjelina koja bi zadržavala njegov sastav i branila ga pred vanjskim utjecajima, već neprestano prelazi. Stalnim naglašavanjem rizika pada, cirkuska predstava zapravo karnevalizira tijela (usp. Bahtin, 1978), kako »ženska« tako i »muška«<sup>7</sup> i time ih suprotstavlja zapadnjačkim modelima koji dolaze iz kapitalističkih koncepcija i teže označavanju granica. Predstava poručuje da je preduvjet za »žensko« tijelo njegova maska, maska koja u tome primjeru ne sakriva »istinite« esencije žene, već ga čini »ženskim« (usp. Fournier, 2002:64). Maska prethodno spomenute »sudbonosne žene« tako postaje fetiš pomoću kojeg identitet skriva vlastito prelaženje te istodobno skriva i konflikt i antagonizam koji označuju (u reprodukciji dane društvene identifikacije uloženo) dio tijela. Dio tijela je istodobno pismo njegove nositeljice (usp. Williams, 1998:71), jezik koji uvijek iznova pronalazimo za prelazak u druge »prostore«, za reklasifikaciju samoga sebe. Gotovo je tragično da ono, što se u najvećoj mogućoj mjeri identificira s njezinim prelaženjem, u našem slučaju bolest, ne uništi samo svijet (kako navodim gore), već i riječ (usp. Fournier, 2002:67). Ne može se prenijeti u jezik, dijeliti s drugima i baš zato što ne može naći izraz, nikad neće biti vidljiva - neće imati političku moć pojavljivanja koje moć i artikulira. Oslobođenje se cirkuske artistkinje zato završava u trenutku u kojem se pojavila - u bolnom dodiru sa »stvarnošću«. Ako taj trenutak ne uspije, upada u svijet društvenih konvencija i u njemu se rasprsne kao Lola Montes - ako uspije, u istome se svijetu samo lagano zaustavi te si odano izabere jednu od mnogih već iskrojjenih uloga. Do sljedeće predstave.

## LITERATURA

- Adams, Rachel (2001) *Sideshow U.S.A.: Freaks and the American Cultural Imagination*. Chicago, London: The University of Chicago Press.  
Bahtin, Mikhail (1987) *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*. Beograd: Nolit.

<sup>7</sup> S obzirom da sam se u svome radu posvetila »ženskome« tijelu učinila sam to zato što je u sferi popularne kulture i umjetnosti puno češće problematizirano i interpretirano od »muškog«.

Benjamin, Walter (1999) »The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov« U: Hannah Arendt (ur.), *Illuminations*. Str. 83-107.

Benjamin, Walter (2003) »O pojmu zgodovine«. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia humanitatis. Str. 213-225.

Bogdan, Robert (1988) *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Bouissac, Paul (1976) *Circus and Culture: A Semiotic Approach*. Bloomington, London: Indiana University Press.

Butler, Judith (2001) *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete*. Ljubljana: Škuc.

Carmeli, Yoram S. (1987) »Why does the 'Jimmy Brown's Circus' travel? A Semiotic Approach to the Analysis of Circus Ecology«. *Poetics Today* 80 (2): 219-244.

Carmeli, Yoram S. (1988) »Travelling circus: an interpretation«. *European Journal of Sociology* 29(2): 258-282.

Carmeli, Yoram S. (1989) »Wee Pea: The Total Play of the Dwarf in the Circus«. *The Drama Review* 33 (4): 128-145.

Carmeli, Yoram S. (1990) »Performing the 'real' and the 'impossible' in the British traveling circus«. *Semiotica* 80 (3/4): 193-220.

Carmeli, Yoram S. (1991) »Performance and family in the world of British circus«. *Semiotica* 85 (3-4): 275-289.

Carmeli, Yoram S. (1996) »Marginal Body and Bourgeois Cosmology: The British Acrobat in Reference to Sport«. *International Journal of Comparative Sociology* 36 (3-4): 252-273.

Carmeli, Yoram S. (2003) »Lion on Display: Culture, Nature, and Totality in a Circus Performance«. *Poetics Today* 24 (1): 65-90.

Davis, Janet M. (2002) *The Circus Age: Circus & society under the American Big Top*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.

Foucault, Michel (1998) *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana: Založba / \*cf.

Foucault, Michel (2000) *Zgodovina seksualnosti*. Ljubljana: Škuc.

Fournier, Valerie (2002) »Fleshing out Gender: Crafting Gender's Identity on Women's Bodies«. *Body & Society* 8 (2): 55-77.

Gourarier, Zeev (ur.) (2002) *Jours de Cirque*. Monaco: Grimaldi Forum.

Handelman, Don (1990) »Symbolic Types, the body, and circus«. *Semiotica* 85 (3-4): 205-225.

Handelman, Don (1998) *Models and Mirrors: towards an anthropology of public events*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Hetherington, Kevin (1998) *Expressions of identity: Space, Performance, Politics*. London, Thousand Oaks in New Delhi: SAGE Publications.

Holland, Wendy (1998) »Remaining Aboriginality in the Circus Space«. *Journal of Popular Culture*, 33: 18-34.

Honkasalo, Maria Lisa (1998) »Space and embodied experience: Rethinking the body in pain«. *Body & Society* 4 (2): 35-57.

Hughes - Freeland, Felicia (1997) »Introduction«. U: Hughes - Freeland, Felicia (ur.), *Ritual, Performance, Media*. London in New York: Routledge. Str. 1-28

Jones, Robert A. (1985) *Art and Entertainment: German Literature and the Circus 1890 - 1930*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Kafka, Franz (1993) »A report to an academy«. U: Josipovič, Gabriel (ur.), *Collected stories*. London: David Campbell Publishers. Str. 195-204.

Kellner, Douglas (1995) *Media Culture: Cultural studies, identity and politics between the modern and postmodern*. London, New York: Routledge.

Le Breton, David (2000) »Playing Symbolically with Death in Extreme Sports«. *Body & Society* 6 (1): 1-11.

Leon, Mark St. (2000) *The Wizard of the Wire: The Story of Con Colleano*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Lupton, Deborah (1999) *Risk*. London in New York: Routledge.

Marvin, Garry (1995) *Bullfight*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

Miller, Toby i McHoul, Alec (1998) *Popular Culture and Everyday Life*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE publications.

Moore, Henrietta L. (1994) *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.

Nietzsche, Friedrich (1974) *Tako je dejal Zaratustra. Knjiga za vse in za nikogar*. Ljubljana: Slovenska matica.

Pink, Sarah (1997) *Women and bullfighting: Gender, Sex and the Consumption of Tradition*. Oxford in New York: Berg.

Probin, Elizabeth (2000) »Sporting Bodies: Dynamics of Shame and Pride«. *Body & Society* 6 (1): 13-28.

Rapport, Nigel i Overing, Joanna (2000) *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London, New York: Routledge.

Richetti, John (1998) *Cambridge companion to the 18th century novel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rudie, Ingrid (1997) »Making persons in global ritual? Embodied experience and free-floating Symbols in Olympic sport« U: Hughes - Freeland, Felicia i Crain, Mary M. (ur.), *Recasting Ritual: Performance, media, identity*. Str. 113-134.

Russo, Mary (1994) *The female grotesque: risk, excess and modernity*. New York, London: Routledge.

Said, Edward W. (1996) *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Scarry, Elaine (1985) *The Body in Pain: The making and unmaking of the world*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Schneider, Rebecca (1997) *The Explicit Body in Performance*. London, New York: Routledge.

Stallybrass, Peter i White, Alan (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

States, Berth (1996) »Performance as Metaphor«. *Theatre Journal* 48: 1-26.

Stoddart, Helen (2000) *Rings of desire: circus history and representation*. Manchester, New York: Manchester University Press.

Tait, Peta (1996a) »Danger Delights: Texts of Gender and Race in Aerial Performance«. *New Theatre Quarterly* 12 (10): 43-49

Tait, Peta (1996b) »Feminine Free Fall: A Fantasy of Freedom«. *Theatre Journal* 48 (1): 27-34.

Turner, Victor (1998) *Od rituala do teatra: Ozbilnost ljudske igre*. Zagreb: August Cesarec.

Williams, J. Simon (1998) »Bodily Dis-Order: Desire, Excess and the Transgression of Corporeal Boundaries«. *Body & Society* 4 (2): 59-82.

Wulff, Helena (1997) *Perspective towards ballet performance: Exploring, repairing and maintaining frames*. U: Hughes - Freeland, Felicia (ur.), *Ritual, Performance, Media*. London, New York: Routledge. Str. 104-120

Wulff, Helena (1998) *Ballet Across Borders: Career and Culture in the World of Dancers*. Oxford, New York: Berg.

Zaviršek, Darja (2000) *Hendikep kot kulturna travma: Historizacija podob, teles*



in vsakdanjih praks prizadetih ljudi. Ljubljana: Založba /cf\*.  
Žižek, Slavoj (1995). *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.

## FILMOGRAFIJA

Nebo nad Berlinom, rež. Wim Wenders, Njemačka, 1987.  
Lola Montes, rež. Max Ophuls, SAD, 1955.  
Klovni, rež. Federico Fellini, Italija, 1972.  
Nižavje, rež. Leni Riefenstahl, Njemačka, 1952.

**Drago Čar**  
**Sandra Šević**  
Zagreb

**Sažetak:** Tehnologija rada na crtanim filmovima animatorima daje potpunu slobodu pri kreiranju likova, radi čega likovi u crtičima nisu, poput likova glumaca u igranim filmovima, ograničeni tjelesnom zadanošću. Ova datost omogućava stvaranje apsolutno stereotipiziranih likova, no isto tako otvara prostor za igru s binarnim rodnim ulogama i tjelesnim obilježjima. Animirani su likovi po svojoj definiciji, iako realni koliko i likovi u igranim filmovima, nepotpuni i fleksibilni - crte i krivulje otvorene su interpretaciji i upisivanju značenja. Upravo zbog toga, crtiči mogu biti veoma *queer*, odnosno, mogu otvarati prostor za dekonstrukciju identiteta. Imajući to na umu, animirani su filmovi začuđujuće nemaštoviti i konzervativni. Do sada je u uobičajenoj tradicionalnoj priči protagonist najčešće bio muškog roda, ženskih likova ili nema ili su marginalizirani, a poigravanje identitetima i ulogama koristi se u komične svrhe i ne služi razvijanju priče. Zaključujemo da neki noviji komercijalni dugometražni animirani filmovi izvrću konzervativne rodne uloge i poigravaju se rodnim identitetima, no njihov subverzivni potencijal često nije iskorišten.

**Ključne riječi:** rod, animirani film, *queer*, dekonstrukcija identiteta, subverzija, parodija.

## Izvedba roda u animiranim filmovima

### ANIMIRANI FILM JE...

Animirani film je grana umjetnosti koja sve više napreduje, a istovremeno uspijeva izražavati svestremenost i stvarnost ljudskog stanja, izvan obične kategorije izgleda i vremena u vanjskom svijetu. Animirani su filmovi koncipirani tako da animatorima daju potpunu slobodu pri kreiranju likova – stvaraju se ni iz čega (u kontekstu u kojem namjerno zanemarujemo autorova iskustva i okvire), te zbog toga nisu ograničeni unaprijed danom tjelesnošću, poput glumaca u igranim filmovima. Ova činjenica omogućuje stvaranje najraznovrsnijih tipova likova – od onih apsolutno stereotipiziranih, pa sve do onih potpuno neobičnih. Omogućuje i propitivanje i dekonstrukciju identiteta, binarnih rodnih uloga i tjelesnih obilježja. Animirani su likovi fleksibilni – crte i krivulje bez tjelesne zadanosti otvorene su upisivanju značenja i poigravanju identitetima. Ipak, do sada je često, u uobičajenoj tradicionalnoj priči, protagonist i dalje najčešće muškog roda, ženski su likovi, ako ih uopće ima, marginalizirani, a poigravanje identitetima i rodnim ulogama koristi se u komične svrhe, a ne kao element priče. Mada noviji animirani filmovi dovode u pitanje tradicionalne rodne koncepte, njihov subverzivni potencijal često nije iskorišten.

Zanimljivo nam je usporediti doživljaj roda u animiranim filmovima i u stvarnom životu. Na primjeru animiranih filmova najbolje se vidi da je rod performativ, a ne stanje, da nema činitelja van izvedbe, da fiksni identiteti ne postoje i da se subjekt poima kroz repetitivne radnje. Likovi u crtičima nemaju tijela u tradicionalnom smislu te riječi, već ih stvara vanjska instanca, no usprkos tome, vidi ih se kao rodne subjekte i likove koji posjeduju osobnost i karakter. Rodna izvedba u animiranim filmovima ponekad jasnije određuje i sam spol likova, no rijetko kad izlazi iz postojeće heteronormativne matrice, jer gotovo da i ne postoji subverzija rodnih stereotipa koja ih istovremeno ne bi parodirala.

Ovim ćemo radom na primjeru filmova *Izbavitelji*, *Mulan*, *Hrabri Pero* i *Shrek* serijala nastojati pokazati da ne postoji velika razlika u poimanju i izražavanju roda u animiranim filmovima i stvarnom životu, bez obzira na njihovu osnovnu razliku – tjelesnost.

### **WAS ISTROD?**

Rod se najčešće shvaća kao društveni identitet - konstrukt utemeljen na »prirodnom«  
spolu<sup>1</sup>. No kada se govori o rodu, ne može se govoriti o stabilnom, fiksnom identitetu, već samo o iluziji konstruiranoj kroz stilizirano ponavljanje radnji. Ne postoje fiksni identiteti, već samo narativ, odnosno poimanje subjekta kroz repetitivne radnje unutar dominantnog diskursa. Drugim riječima, iluzija o subjektu, o unutrašnjoj jezgri ili srži – biti, stvara se, kaže Butler kroz činove i geste, artikulirane i izvedene želje. Stoga ne možemo govoriti o postojanju u nekoj kategoriji roda, već o rodnim izvedbama. Iluzija postojećeg i postojanog subjekta zamagljuje političku pozadinu i disciplinirajuću praksu koja služi regulaciji seksualnosti unutar ob(a)vezujućeg okvira reproduktivne seksualnosti. Isto tako, inzistiranje na binarnim spolovima reproducira heteroseksualnu matricu i postojeće odnose moći (Butler, 2000a: 131). Sam spol nije »prirodno«  
dan, već je značajka kulturno određena nekim tjelesnim karakteristikama kojima pridajemo značenja. Samo značenje tijela, pa tako i rod i spol, ne postoji van diskursa.

»Unutarnja istina o rodu je izmišljotina. Pravi rod je fantazija koja se upisuje na površinu tijela«, kaže Butler (2000a:137). Nepostojanje »unutrašnjeg ja«, odnosno činitelja van izvedbe, pokušat ćemo pojasniti na primjeru stvaranja animiranih likova.

### **CRTANJE CRTIĆA**

Produkcija animiranog filma odvija se u nekoliko faza. Svaka je od njih posebna i zaokružena cjelina koja ima i svoje podfaze i svoja pravila. Produkcija animiranog filma nužno je kompleksnija od produkcije i realizacije »običnog«  
filma, budući da se animirani film, u principu, stvara ni iz čega, odnosno, ne lijepi se na površinu fizičkog. Potrebno je kreirati i likove i pozadinu i radnju, kasnije dodati eventualne dijaloge i specijalne efekte te spojiti sve faze produkcije kako bi nastao samo jedan »crtić«. Početni stadij konkretne izrade budućeg animiranog filma jest izrada pozadina. Nakon toga, glavni crtač likova crta crteže svih onih koji se u animiranom filmu pojavljuju. Uloga glavnog crtača likova nije animirati ih, zbog čega je dovoljno da on izradi tek nekoliko crteža koji će vjerno i u potpunosti reproducirati njihov cijeli fizički izgled. Nakon crtanja likova i pozadina glavni animator stvara ključne repetitivne radnje važne za prepoznavanje lika, drugim riječima, crta određeni broj slika koje će u potpunosti pokazivati karakter lika. Njegova zadaća nije nacrtati sve slike, već samo one koji prikazuju ekstremne položaje, te objasniti cijeli put koji lik između dva ekstrema treba prijeći. Sve crteže koji se nalaze unutar eksterna crta faza koji je dužan, bez mogućnosti improvizacije, u svemu slijediti crteže i upute animatora. Nakon kreiranja cjelokupnog niza slika, crteži koji su dotad »u olovci«  
mogu pristupiti sljedećoj fazi koja rezultira »ugrubo«  
snimljenom verzijom animiranog filma, koji je još potrebno montirati te dodati glazbu i zvukove, sinkronizirane s pokretima.

### **»UCRTAVANJE« RODA**

Kao i u stvarnom životu, i u animiranom se filmu rod »stvara«. Iako se radi samo o nizanju crta i krivulja i izmjeni boja, mi, zbog načina na koji je to izvedeno, u njih upisujemo značenja i možemo govoriti o karakteristikama likova. Način na koji konceptualiziramo stvari oko sebe omogućuje nam da projiciramo svoja očekivanja na druge; da iz činova i gesti iščitavamo značenja. Naše shvaćanje prijašnjih postupaka i gesti neke osobe omogućava nam da stvorimo sliku o toj osobi, tj. ta iščitana značenja upisujemo u ono što smatramo karakterom te osobe.

Tijela u animiranim filmovima nisu zadana na način na koji su to u filmovima ili u »stvarnom«  
životu. Ona se u crtanom filmu stvaraju po predlošku nama prepoznatljivih modela. Tako svi likovi imaju antropomorfne karakteristike. U ta tijela ucrtan je spol preko kojeg se izvodi rod. Tjelesne karakteristike na temelju kojih utvrđujemo spol grade se kroz izvedbe »prihvatljivog«  
izgleda u stvarnom svijetu. Razlike među spolovima preuveličane su. Ženski se likovi tipično grade zakrivljenim i tanjim linijama, dok muški likovi imaju šira ramena, izraženiju čeljust i viši su od ženskih likova. Za ženske je likove primjerice tipično da imaju dugu kosu. U situacijama kada se spol ne može iščitati iz samog crteža, on se jasnije određuje rodnom izvedbom. Crtani filmovi, budući da reproduciraju binarne kodove, pripadaju diskursima koji reproduciraju heteroseksualnu matricu. U njima je rodna izvedba uvijek jasno binarnativna. Rodne izvedbe mašina ili dječjih likova u crtanim filmovima mogu biti dvoznačne, no time se ne izlazi iz heteroseksualne matrice, budući da je unutar nje dječja seksualnost (ili seksualnost mašina) nepostojeća, a rod i spol nisu bitni ako ne postoji žudnja.

### **PARODIJA I SUBVERZIJA**

Shvaćanjem roda kao performativa, uključujući i nepostojanje identiteta iza njegove izvedbe, otvara se mogućnost parodije ili čak i subverzije zadanih kategorija. Kao što je već spomenuto, nije svaki odmak od »uobičajenog«, odnosno nije svaka izvedba roda koja ističe razlike između tijela i roda koji se izvodi, nužno i izvedba koja mijenja predodžbe o rodu – dakle, rodne stereotipe. Drugim riječima, iako svaki rod jest parodija – »ja«  
koje se u svakom trenutku iznova stvara, svaka njegova izvedba nije sama po sebi subverzivna – upravo zato što, umjesto da se propituje, binarnost legitimizira i potvrđuje. Subverzivna je ona izvedba koja ne samo da parodira, već i propituje i izaziva rodne stereotipe.

Ako se prisjetimo bilo kojeg lika iz animiranog filma, vidjet ćemo da se njihove rodne izvedbe bitno ne razlikuju od rodnih izvedbi u stvarnom svijetu. Iako se i dalje rade animirani filmovi sa stereotipiziranim likovima u kojima prije svega nalazimo *macho* muškarce i *femme* žene, takvih je filmova sve manje. Autori novijih animiranih filmova trude se svoje likove učiniti kompleksnijima i često paze da postoji podjednak broj muških i ženskih likova. Pažljivijim promatranjem možemo prepoznati čitav spektar rodnih izvedbi. Ni *Shrek* ni *G. Izbavitelj*, na primjer, nisu jednodimenzionalni *macho* karakteri cijepljeni od emocija, već kompleksni likovi koji se ne svode samo na jednu svoju karakteristiku. *Shrek* je na prvi pogled običan *bully*, no tokom radnje otkriva se zašto odbija bilo kakvo društvo i preferira samoću. Jednako se tako, *G. Izbavitelj*, odnosno *Bob Parr*, npr. suočava s neuspjesima na poslu koji se odražavaju na njegovu ulogu oca i muža koji mora uzdržavati svoju obitelj. Istovremeno mašta o vremenu kada je bio superheroj i kada ga nisu mučili problemi iz »stvarnog/običnog«  
života. Iako kompleksni, ti likovi i dalje rijetko – gotovo nikada, ne izlaze iz rodom zadanih

<sup>1</sup> Vidi npr. <http://en.wikipedia.org/wiki/Gender>

normi ponašanja. Helen Paar može biti superjunakinja Elastigirl, no njena je prvenstvena uloga ipak ona majke. Ona je ta koja doslovce mora imati sposobnost rastezanja – kako bi održala obitelj na okupu, smirila djecu i pospremala po kući. Trenuci u kojima ih možemo zateći u radnjama netipičnima za njihov rod komične su situacije u kojima se ti likovi zapravo osjećaju nelagodno.

Uz normativne izvedbe roda, u crtanim filmovima sve se češće pojavljuju i drugačije, netipične izvedbe, no, opet, one nisu nužno i subverzivne. Disney je 1998. godine napravio svoj prvi film u kojem ženski naslovni lik nije samo pasivni promatrač radnje koji čeka da je netko izbavi, već svoju sudbinu uzima u svoje ruke. Mulan je djevojka koja umjesto svog oca odlazi u vojsku, pretvarajući se da je dječak, i time postaje prvi *mainstream* primjer subverzije zadanosti rodnih uloga u cjelovečernjim crtanim filmovima. Ne snalazi se u »ženskim« poslovima, no savršeno joj dobro pristaje uloga junaka. Svojim parodiranjem muške i ženske izvedbe roda, otkriva ih kao društvene konstrukte – kao nešto što se samo izvodi. Pritom, otkrivajući nepravde koje on stvara, daje snažnu kritiku postojećeg bipolarnog sustava. Mulan bez problema »prolazi« kao muški vojnik. Uspješnija je od većine suboraca, a u jednom se trenutku – dok je još u *dragu* – i kapetan čete zaljubljuje u nju. Ona je rijedak primjer *tomboya*<sup>2</sup>, koji se k tome pojavljuje u konzervativnoj feudalnoj Kini.

U *Shreku* i *Shreku 2* postoji čitav niz *queer* likova, no većina njih ne nudi rodnou subverziju, već parodiju nenormativnih rodnih izvedbi. Prince Charming iz *Shreka 2* npr. nosi *lip gloss*, no on svojom izvedbom roda ne legitimizira, nego parodira, metroseksualno ponašanje. Slično je i s vukom u bakinoj spavaćici ili Pinokijem koji nosi žensko donje rublje. Značenje takvih likova je dvojako. Kao očite neprirodnosti koje stvaraju humoristične situacije, možemo tvrditi da je njihova svrha jedino ta da nasmiju publiku. *Shrek* je pun ismijavanja starih, svima poznatih bajki, pa možemo tvrditi da su i vuk i Pinokio samo dio te cjeline. S druge strane, likovi iz *Shreka* stvorili su svojevrsnu kontroverzu. Članovi *Traditional Values Coalitian*-a (koji za sebe tvrde da su najveći crkveni *grassroots* lobisti u SAD-u) upozorili su roditelje da *Shrek 2* sadrži transrodnu i *crossdressing* tematiku. Uzimajući za primjer likove vuka, Pinokija i Doris - ružne polusestre koja radi kao pipničarka u krčmi (ima vidljivu bradu i ženske grudi, a nosi i haljinu, i dubok glas joj je u engleskoj verziji posudio Larry King), ustvrdili su da je *Shrek* nastavak holivudske propagande koja pokušava unormaliti abnormalna ponašanja i dekonstruirati biološku razliku između muškog i ženskog. TVC, dakle, nisu mislili da Doris samo parodira transrodnu izvedbu, već i da priznaje i potvrđuje, a samim time i legitimizira, postojanje transrodnosti i *draga*. Navedeni likovi se dakle mogu shvatiti i kao parodija, ali i kao elementi opasni po binornost<sup>3</sup>.

Gledanje na likove vuka u spavaćici, Pinokija u ženskom donjem rublju i Doris - transrodne pipničarke kao na subverzivne elemente u priči, otvara mogućnost drugačijeg, *queer*, iščitavanja *Shrekove* fabule. Svijet u kojem se nalazi *Shrek* nastanjen je likovima iz bajki, likovima koji nisu *prirodni*, koji nisu *normalni*. Oni su *plod mašte*, nešto što nije stvarno. Nisu pojmljivi u stvarnosti i ne pripadaju stvarnosti. Ti su likovi,

<sup>2</sup> Prema rječniku zbornika radova »Transgresija roda: spolna/rodna ravnopravnost znači više od binornosti«. (ur.) Poštić/Hodžić, Zagreb: Ženska soba, 2005., *tomboy* je »djevojka' čije rodno ponašanje odgovara stereotipnoj rodnoj ulozi 'dječaka'«.

<sup>3</sup> O neslaganju između teoretskog viđenja teksta i viđenja šire publike više u: Mistry, Reena (2000) »Madonna and Gender Trouble«. URL: <http://www.theory.org.uk/madonna.htm> (očitano sa stranice 19.09.2006.).

dakle, nemogući, abnormalni. Kada Lord Farquaad protjeruje stvorenja iz bajke iz kraljevstva DuLoc, on pokušava vratiti kraljevstvo/svijet u red, u prirodno stanje. Za njega je red savršenstvo. Da bi njegovo kraljevstvo bilo savršeno, iz njega mora protjerati sve ono što je ne-savršeno – nakazno. Bičima iz bajke zanijukan je suživot s *normalnim* stvorenjima, jer se njihov identitet ne smatra mogućim. Ona tako bivaju protjerana ne samo iz kraljevstva, nego i iz *moćnog*. Lord Farquaad tako »vraća« svoje kraljevstvo u *idealno* stanje u kojem ne postoji nikakvo odstupanje od normalnog, tj. odstupanje od stereotipa. (I dok nema odstupanja od prosječnog, jer svi su prosjek, sam Lord Farquaad je izrazito ispodprosječne visine, i to pokušava sakriti.) Cijela priča s protjerivanjem neuobičajenih/neobičnih likova tj. likova koji se čine da ne pripadaju ovoj stvarnosti u svim elementima podsjeća na *queerbashing*. Kraljevstvu DuLoc, kao i drugim društvima, potrebni su »Drugi« – nakaze, čudovišta, stranci. Potrebne su mu granice, koje se održavaju tako što nešto/nekoga držimo »unutra«, a nešto/nekoga »vani«. »Unutarne« i »vanjske« imaju smisla jedino s posredujućom granicom, koja nastoji ostati čvrsta. A tu čvrstoću, tu koherentnost, velikim dijelom određuju kulturni poreci koji sankcioniraju subjekt i iznuđuju njegovo diferenciranje od prezrenog« (Butler, 2000a:135). Definiranjem što je neprirodno i nenormalno učvršćujemo kategorije prirodnog i normalnog. Kada npr. Gingerbread man optuži Lorda Farquaada da je čudovište jer ga je dao mučiti, ovaj mu odgovara: »Ja nisam čudovište. Ti si. Ti i ostatak tog smeća iz bajki koje truje moj savršeni svijet.« Korištenje riječi »čudovište«, kao i korištenje riječi »peder« ili »queer« (u zemljama engleskog govornog područja) od govornika stvara »simbol ili sredstvo normalizacije; prilika izgovora stvara diskurzivnu regulaciju granica (seksualne) legitimnosti« (Butler, 2000b:154). Tako ljudi DuLoca i ljudi iz »naše realnosti« mogu biti sigurni u svom znanju da su normalni – da nisu čudovišta, jer čudovišta su negdje drugdje i neki drugi. Pobjednički povratak likova iz bajki u kraljevstvo DuLoc daje *Shreku* jedan izrazito subverzivni element.

Od svih likova u *Shreku*, najveći subverzivni potencijal ima Fiona - glavni ženski lik, jer prisiljava ostale oko sebe da je prihvate kao drugačiju – *queer*. Iako postoje i drugi, već spomenuti, likovi koji se ne uklapaju u prihvaćene rodne izvedbe, oni prvenstveno pripadaju svijetu bajki, zbog čega se nemaju potrebu legitimizirati<sup>4</sup>. Baš kao i Mulan, Fiona upravlja svojim životom i nitko ne donosi odluke umjesto nje. Iako se na početku može činiti da je ona još jedna bespomoćna princeza koja vjeruje u bajku o princu na bijelom konju, Fiona pokazuje da se može brinuti sama za sebe, pa tako sama samcata uspije pretući Robin Hooda i njegove Merry Men koji su je, baš kao i *Shrek*, zamijenili za bespomoćnu damu u nevolji. Fiona ne pristaje na ugovoreni brak i prihvaća svoje tijelo, iako je ono radikalno drugačije od vizije tijela koje doliči princezi (na početku filma *Shrek 2* je čak prikazana kako brije bradu). Fiona može biti uzor moderne djevojke koja zna što želi i koja ne čeka da netko ostvari njene ciljeve za nju, već se trudi preuzeti vlastiti život u svoje ruke.

No ne trude se svi animirani filmovi pobjeći od stereotipa. Savršen je primjer animirani film *Hrabri Pero (Valiant)* iz 2005.g. Iako je predložak za film bila priča o golubici pismonoši koja je za vrijeme Drugog svjetskog rata prenosila poruke od iznimne važnosti, i o kojima je ovisio tijek rata, scenaristi su tu ulogu odlučili dodijeliti mladom

<sup>4</sup> Drugi se likovi ne pojavljuju dovoljno dugo da bi bili razrađeni, tako da, iako otvaraju prostor za subverziju, njihov subverzivni potencijal nije do kraja iskorišten. Čini se, ipak, da su Pinokio, vuk i Doris ostavili dojam na publici jer se ti likovi pojavljuju u najavi za *Shrek 3*.

golubu, okruživši ga drugim muškim golubovima koji su spremni otići na te smrtno opasne misije. Iako je golubica bila jedna od životinja koje su dobile državni orden za hrabrost u ratu, u crtanom filmu niti jedna golubica ne sudjeluje u takvim operacijama. Golubica se pojavljuje ili kao majka ili kao medicinska sestra i to u vrlo seksističkom kontekstu. Čini se da ne trebamo očekivati *Hrabrog Peru 2* budući da prvi nastavak nije bio hit u kino dvoranama, usprkos tome što je najavljivan kao sljedeći uspjeh *Shrekovih* producenata. Čini se da je vrijeme jednoobraznih likova u animiranim filmovima prošlo i da se možemo nadati da će i u budućnosti novi crtani filmovi više iskorištavati svoju mogućnost subverzije.

## POSLEDNJI PODNASLOV

Animirani nam filmovi pomažu da lakše percipiramo izvedbenu karakteristiku roda. Likove percipiramo kao karakterne, iako iza linija, boja i zvuka nema ničega. Priče u crtićima prestaju biti prepričavanja bajki s primarno heteronormativnom odgojiteljskom svrhom. Novi animirani filmovi puni su elemenata koje isprva ne bismo očekivali u žanru čijom se publikom još uvijek smatraju prvenstveno djeca. *Fairybashing* u Shreku ima istu pozadinu kao i *queerbashing* u našem svijetu; ženski se likovi aktivno/agresivno brane od napada; u *Mulan* se otvara mogućnost za naizgled istospolnu ljubav... Čini se da se animirani filmovi razvijaju u žanr koji ne bježi od svojih mogućnosti interpretiranja događaja/stvarnosti i koji počinje iskorištavati sve svoje potencijale. Rodne subverzije je u njima moguće ostvariti jednostavnom izmjenom linija i kodova. Na isti se način rodne subverzije mogu izvesti i u stvarnom životu. Rodove i spolove prepoznajemo po kodovima koje iščitavamo iz tuđih i svojih činova. Zamjena tih kodova uzrokuje zabunu, odnosno mogućnost »pogrešnog« tumačenja. Dječaci u haljinama i djevojke s bradom izazivaju naše rodne norme. Transrodne osobe miješanjem kodova izazivaju i naše shvaćanje spola kao nečeg prirodno danog, čime ih prokazuju kao diskurzivne činove.

Kada bi se odjednom u društvu počele događati nepredvidive, naizgled neočekivane, izvedbe roda i identiteta – one koje izazivaju naša očekivanja o rodu, odnosno ono što Butler naziva »subverzivnom zabunom«, tada bi se kategorije roda koje uzimamo zdravo za gotovo s vremenom raspršile. Inzistiranjem na bipolarnom sustavu i kategorizaciji ljudi na muškarce i žene uvijek se iznova stvaramo i zadržavamo unutar postojećeg sustava moći.

## LITERATURA

- Butler, Judith (2000a) *Nevolje s rodom*. Zagreb:Ženska infoteka.
- Butler, Judith (2000b) »Critically Queer«. U: du Gay, Paul, Evans, Jessica i Redman, Peter (ur.), *Identity: a reader*. London: Sage Publications. Str. 108-118.
- Hrabri Pero (Valiant)*. Rež. Gary Chapman. Vanguard Animation. Buena Vista Pictures, 2005.
- Izbavitelji (The Incredibles)*. Rež. Brad Bird. Pixar Animation Studios, 2004.
- Nguyen, Mimi Thi (1998) »Pop culture saved my life«. URL: <http://www.worsethanqueer.com/slander/mulan.html> (očitano sa stranice 19.09.2006.).
- Mulan*. Rež. Tony Bancroft i Barry Cook. Walt Disney Pictures, 1998.

- Shrek*. Rež. Andrew Adamson i Vicky Jenson. DreamWorks, 2001.
- Shrek 2*. Rež. Andrew Adamson, Kelly Asbury i Conrad Vernon. DreamWorks, 2004.
- Traditional Values Coalition (2005) »Parents Beware: 'Shrek 2' Features Transgenderism And Crossdressing Themes«. URL: <http://www.traditionalvalues.org/modules.php?sid=1659> (očitano sa stranice 19.09.2006.).
- Traditional Values Coalition (2005) »A Gender Identity Disorder Goes Mainstream«. URL: [http://www.traditionalvalues.org/pdf\\_files/TVCSpecialRptTransgenders1234.PDF](http://www.traditionalvalues.org/pdf_files/TVCSpecialRptTransgenders1234.PDF) (očitano sa stranice 19.09.2006.).

Vesna Rožić

Zagreb

Zavod za sistematsku muzikologiju, Muzička akademija

E-mail: vrozic@muza.hr

**Sažetak:** Muzikologija je u svoje okrilje, u usporedbi s ostalim, relativno bliskim znanstvenim disciplinama, razmjerno kasno pripustila feminističku misao. Hrvatska pak muzikologija gotovo da joj je jedva otvorila vrata. Pojam feminističke muzikologije iznjedrila je prije svega 80 -ih. godina američka muzikologijska scena, a u pravilu se povezivala uvijek s pojmom tzv. *new musicology*. Tekst prije svega nastoji ponuditi temeljne informacije o ovome pojmu (f.m.) i pružit kratak uvid na tragove koje je feministička teorija općenito ostavila na ovu disciplinu. Prije svega ukazuje na temeljna pitanja i probleme koji se nalaze u žarištu njezina istraživanja. Stvarna historijska žena (autorica glazbe, ali i žena izvođačica, mecena, učiteljica i sl...) tek je jedan od predmeta njezina promišljanja. Tekst tako promišlja postojanje ili ispisivanje neke eventualne alternativne povijesti glazbe ili ženske povijesti (ženske) glazbe. Kao primjere uzima upravo dvije hrvatske skladateljice Doru Pejačević i Ivanu Lang. S druge su strane, problemi rodnog kodiranja i dekodiranja ili interpretacije glazbenog notnog teksta u recentnim analizama otvorili i isprovocirali niz pitanja te doprinijeli rušenju mita o autonomiji glazbe same ili o univerzalnosti onog umjetnički vrijednog itd. Autorica teksta zastupa tezu da se rodne ideologije i glazbene prakse (pa tako i muzikologijske) recipročno uvjetuju te da ih nužno treba ispitivati i kritički interpretirati unutar društvenih, kulturalnih i historijskih konteksta u kojem su nastali i u kojem nastaju.

**Ključne riječi:** feministička muzikologija, žene i glazba, Dora Pejačević, Ivana Lang, ženska glazba, makro/ mikro povijest glazbe, muška/ženska povijest glazbe, glazba kao rodni diskurs.

## Feminizam i muzikologija

### MOJA ISPOVIJEST!

Budući da je ovogodišnji simpozij u okviru tek utemeljenog Femfesta obilježen pluralizmom specijalizacija u kontekstu feminističke teorije i prakse, odlučila sam za ovu prigodu, prije svega, ponuditi temeljne informacije o pojmu *feminističke muzikologije* i ukazati na neke od elementarnih ili najčešćih problema koje ona kao takva promišlja.

Ova dva naizgled nepoveziva pojma, *feminizam* i *muzikologija*, postala su moj zajednički interes prije nekoliko godina kada sam diplomiravši, naravno s temom o muškom skladatelju - bio je to tada jako dragi, zaboravljeni i zanemareni hrvatski skladatelj Rudolf Bruči - započela »čepirati« i naslućivati neka nova polja znanja o kojima se u mojim akademskim krugovima tada uopće nije govorilo. Uslijedio je natječaj za poslijediplomski studij na muzikologiji gdje sam ohrabrena savjetima kolege Dalibora Davidovića tada još bojažljivo predložila temu o hrvatskim skladateljicama. I priča je tako krenula. Najednom se preda mnom otvorilo nešto novo. Suočena s ogromnom količinom literature, uglavnom američke provenijencije, polako sam postajala svjesna da je mala muzikologija, poput hrvatske, feminizmu i feminističkoj teoriji jedva odškrinula vrata.

Davidović je jednom prilikom istaknuo kako je jedan od načina kako odrediti fenomen tzv. *New musicology*<sup>1</sup>, pod čiju se etiketu na svojevrsan način može podvesti i **feministička muzikologija**, upravo »davanje privatnog na uvid«, »izložiti osobno«, »izložiti vlastitu poziciju, kako bi postale transparentne namjere nečija rada« ili izložiti »privatno kao javno«. Drugi način kojim bi se dala odrediti *New musicology* jest shvaćanje glazbe kao društvenog fenomena ili **društvenog diskursa** što na određen način određuje i feminističku muzikologiju (Davidović, 2001:54). Osobno nemam pretenzija da se svrstavam pod spomenute etikete prije svega jer feminizmu u hrvatskoj muzikologiji, kako sam napomenula, gotovo da i nema traga<sup>2</sup>, a pojam *New musicology* se u znanstvenom diskursu mahom smatra američkim proizvodom. S druge strane i zato jer se užasavam svih generalizirajućih ili univerzalizirajućih kategorizacija te zato što mislim da je svima nama dijalog primarni imperativ. Sebe određujem prije svega kao slobodno ljudsko biće i feministkinju. Trenutno se pozicioniram unutar »zamišljene zajednice«<sup>3</sup> koju zovemo **žene**, a pozicionirat ću se sve dok budem osjećala naherenost stvarnosti koja me okružuje. To je **strateška pozicija** koju trenutno biram.

Naravno da svako ženino pisanje o ženama, ženskim subjektima, »ženskom« u glazbi, pokušaju ispisivanja ženske tradicije, konstruiranje ženske povijesti itd., uvelike dolazi iz njezine vlastite osviještene pozicije kao »Druge«, iz perspektive utemeljene na zajedništvu srodnih i sličnih iskustava, dakle iz pozicija neke vrste solidarnosti i sestrinstva. Zsigurno i moje pisanje ima svojevrsnu **ideološku dimenziju**. No ne činimo li to svi koji pišemo, govorimo, razmišljamo?<sup>4</sup>

### O RAZVOJU FEMINISTIČKE MUZIKOLOGIJSKE MISLI

U članku *Feminizam i muzikologija: kako još misliti Doru* (Rožić, 2005) na koji se uveliko oslanja i ovo izlaganje, pisala sam detaljnije o razlikama feminističke muzikologije i *New Musicology*, kao i o specifičnostima feminističkog muzikološkog diskursa. Stoga ću ovom prilikom samo ponoviti nekoliko, za ovu priliku bitnih, historijskih momenata vezanih za razvoj feminističke muzikologijske misli.

Muzikologija bi se najkraće mogla definirati kao znanstvena disciplina koja se bavi glazbom i glazbenim fenomenima, između ostalog i glazbenom historiografijom. Što bi dakle bila feministička muzikologija? Poznata muzikologinja Ruth Solie nudi ovakvo objašnjenje:

<sup>1</sup> Više o pojmu i povijesti muzikologije kao znanstvene discipline v. »Musicology«. *NgroveD<sup>2</sup>*, 17: 488-533

<sup>2</sup> Dalibor Davidović se feminističkim pitanjima bavi iz pozicije svojih interesa prema povijesti muzikologije i teorija interdisciplinarnosti. Vidi o tome u njegovoj doktorskoj disertaciji *Identität und Musik: Zwischen Kritik und Technik*. Wien: Mille Tre Verlag, 2006. Naila Ceribašić i Mojca Piškor se pak s etnomuzikoloških pozicija bave pitanjima roda.

<sup>3</sup> »zamišljena zajednica« je pojam koji posuđujem od B. Andersona (v. Anderson, 1990)

<sup>4</sup> Napominjem kako u okviru mojih promišljanja za potrebe ovog rada ulazi samo **zapadno-umjetnička glazba**. Popularnu glazbu kao i ostale glazbe koje ne ulaze u ovu kategoriju (poput npr. folklorne), a koje su središte etnomuzikoloških interesa, ostavljam po strani. No i zapadno-umjetničku glazbu promatram isključivo kao jednu od mnogih glazbi pri čemu su mi sve glazbe svojevrsne **kulturalne prakse**. Pri pisanju ovoga teksta polazim i od nekoliko sljedećih premisa: 1) skladatelj kao i receptor njegove glazbe su kulturno uvjetovani, što ima značiti da su kulturni kodovi na svojevrsan način upisani u načine skladanja, odnosno implicirani u recepciji i interpretaciji te iste glazbe, 2) interpretacija, kritika, teorija glazbe pa i historiografija itd., dakle i sama muzikologija je jednako tako kulturalna praksa, 3) nužnosti osviještene pozicije o inoj i vlastitoj historijskoj kontekstualnosti, 4) važnosti autorefleksivne pozicije i svjesnosti o postojanju ideološke pozadine.

»In musicology, music theory and ethnomusicology, the commitment to the well-being of women and to the importance of their creative participation in culture and history has given rise to a body of scholarship dedicated to the understanding of women's roles, experiences and contributions as well as the various ways in which gender as social construct has defined those roles in different cultural settings.« (Solie, 2001:664)

Ili pak:

»Feminism in music scholarship is a critical theory of music and of music history that engages broad questions of social context, representations, and meaning [...] Feminist scholars share the postmodern conviction that all knowledge is situated and that 'objectivity' is a phantom; they conceive both personal and scholarly life in terms of responsibility and (often) activism: and they find, experientially, that political and scholarly commitments have inevitably been commingled even – perhaps especially, among those who disclaim or repudiate any such entanglement.« (Solie, 1997:7)

Prema njoj, feministička muzikologija polazi od tri važne točke feminističke teorije: 1. razlike između spola kao biološke kategorije i roda kao društvenog konstrukta; 2. patrijarhalne stvarnosti, u ovom slučaju u području glazbe kao fenomena i glazbene prakse te muzikologije kao znanosti, dakle pretpostavke muškog iskustva i znanja kao univerzalnog, normativnog, i ovjerenog; 3. aktivističke premise »osobno je političko«.

Kada se promatraju putovi feminističke muzikološke misli, moguće je iščitati eventualno dva vala. Prvi je vezan za 70-te godine 20. st. i prema Solie podrazumijeva tzv. *women's studies*. Ova se istraživanja isključivo fokusiraju na historijske žene u povijesti glazbe, a svojom se metodologijom zapravo u potpunosti poklapaju sa pozitivističko-historiografskim modelom tradicionalne muzikologije. Nastojeći nevidljive autorice i opuse, skladateljice ili izvođačice i sve one koje su participirale u tradiciji zapadne umjetničke glazbe učiniti »vidljivima«, ovakva su istraživanja samo implicirala kritička promišljanja o razlozima odsutnosti historijske žene iz velike povijesne naracije te preispitivanje intelektualnih i društvenih procesa i odnosa moći koji stoje u pozadini ovakvih činjenica. Radilo se zapravo o nadopunjavanju velike povijesti, dakle o implementaciji »women's studies« u muzikologiju, ali se pritom nisu pokušale problematizirati pretpostavke i metodologije ovjerena muzikološkog znanja.<sup>5</sup>

Drugi val započinje kasnih 80-ih godina 20. st., u razdoblju u kojem neki općenito počinju držati da je feminizam *passé* ili se govori o razdoblju postfeminizma. Prema Solie, radi se zapravo o stasanju ozbiljne feminističke kritike (*feminist scholarship*) koja pak svoje strategije i interese proširuje na koncept roda. Polazi se od pretpostavki da se rodne ideologije i glazbene prakse međusobno uvjetuju te da ih treba ispitivati i kritički interpretirati nužno unutar društvenih, kulturalnih i historijskih konteksta, a

<sup>5</sup> Paradigmatična knjiga u tom smislu je npr. Bowes, J. i Tick, J. (ed.) (1986), *Women Making Music*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.

historijska žena tako sad postaje tek jedna od tema koje se istražuju.<sup>6</sup>

Feministička je muzikološka misao, između ostalog, u ovim kasnijim istraživanjima kritički promišljala i dovela u pitanje ne samo historijske paradigme kanona, ideju ili ideologiju o autonomnosti glazbe, koncept genija i talenta, estetičko vrednovanje, formalističku analizu, glazbeno obrazovanje itd., već je izazvala tradicionalni subjekt i praksu same muzikologije te kao krajnju konzekvencu predložila shvaćanje i same muzikologije kao performativne discipline.<sup>7</sup>

## PRIJEPORI OKO ALTERNATIVNE POVIJESTI GLAZBE. KAKO PISATI I TREBA LI NAM (ŽENSKA) POVIJEST (ŽENSKA) GLAZBE?

»Nedostaju nam, mislila sam – a zašto ih ne bi iskopala neka nadarena studentica s Newhama ili s Girtona – nedostaju nam podaci; u kojoj se životnoj dobi udavala; koliko je u pravilu imala djece; kako joj je izgledala kuća; je li imala zasebnu sobu; je li kuhala; koliko je vjerojatno da je imala služavku? Sve te činjenice leže, vjerojatno u župnim registrima i računovodstvenim knjigama; život prosječne žene elizabetanskog razdoblja mora da je negdje rasut, samo kad bi se mogao prikupiti i složiti u knjigu. Bilo bi odveć hlabro od mene, mislila sam, tražeći po policama knjige kojih nije bilo, studenticama tih slavni koleđa reći da moraju ponovno napisati povijest, premda priznajem da ovakva kakva jest često izgleda ponešto čudno, nestvarno, nahereno; ali zašto ne bi nadopunile povijest? Naravno, svoj bi prilog morale nazvati nekim neupadljivim imenom, tako da se žene u nj mogu smjestiti, a da to ne bude ne dolično.«

(Woolf, 2003:48)

U povijesti glazbe, onakvom kakvom je poznamo i kakvoj nas uče u školama, nema velikih ženskih imena. Kad bi se na trenutak zamislile/i, vjerojatno biste se sjetile/i Clare Schumann ili možda Fanny Mendelssohn, Alme Mahler ili pak naše Dore Pejačević. One/i koje/i su malo bolje upoznate/i s glazbom, sjetile/i bi se eventualno još nekolicine imena poput Hildegard von Bingen, Franceske Caccini, Germaine Tailleferre itd. No, zajedničko je skoro svima to da su u službenim povijestima

<sup>6</sup> Neke paradigmatične knjige u tom smislu su: McClary, S. (1996) *Feminine Endings*. Minnesota: University of Minnesota Press; Citron, M.J. (1993) *Gender and the Musical Canon*. Cambridge: Cambridge University Press; Solie, R. (ed.) (1993) *Musicality and Difference*. Berkeley: University of California Press ili pak Brett, F. (ed.) (1994) *Queering the pitch: the new gay and lesbian musicology*. NY: Cambridge University Press itd.

<sup>7</sup> Pozivajući se na Judith Butler, Cusick zagovara da je *performance of musicology* zapravo *performance of masculinity*. Ako se povuče analogija između muzikologije i ideje *music itself* kao predmeta njena istraživanja, vrlo lako je moguće uočiti da se za glazbu pretpostavlja isto što i za muzikologiju: da je autonomna i slobodna, nedodirljiva i objektivna, oslobođena izvanglazbenog sadržaja, pa tako dakle i rodno neutralna. Muzikološki (patrijarhalni) subjekt osnažuje svoj objekt i tu se krug zatvara. (Cusick, 1999:490-491) Kritičke interpretacije i propitivanja roda ili iskustvenog i emocionalnog kao svojevrsnih »ženskih kategorija«, odnosno upisivanja nekih alternativnih značenja osim onih koji se tiču same glazbe u tradicionalnoj je muzikologiji nepoželjno. Upravo se u pristajanju na subjektivno, osobno, neautonomno i političko bitno razlikuje feministička od tradicionalne muzikologije.

koje se uče, gotovo sve zaboravljene, zanemarene ili tek uzgred spomenute. A i kada to jesu, onda nikada nisu genijalke, nisu nositeljice ili utemeljiteljice stilova, nisu utjecale na stvaranje svojih kolega, nisu karike u velikoj priči o glazbi i njezinom razvoju. Ni u jednom slučaju nisu Mozartkinje.

Međutim, nepostojanje ženskog subjekta u (velikoj) općoj, svjetskoj povijesti glazbe, ne znači nužno da žena kao svojevrsni subjekt u povijesnom glazbenom realitetu nije egzistirala. U inzistiranju na tradicionalnom muzikološkom objektu glazbe same, izvan (historijskog, društvenog i inog) konteksta, odnosno u pristajanju na svojevrsnu tiraniju estetike autonomije umjetničkog glazbenog djela koja limitira čitanje glazbe kao društvenog konstrukta, očituje se kako smatra feministička muzikologija ignoriranje ne samo ženskog, već inih iskustava te zanemarivanje glazbenih izvođačkih praksi koje su u povijesti žena u glazbi elementarnija i važnija kategorija od samog skladanog djela ili glazbe (Rožić, 2004:461-462).

No, pitanje jest, je li danas s pomakom na lokalno i individualno u sveopćoj pluralističnosti svijeta i u mrvljenju priča, muzikologija kao znanstvena disciplina, a pogotovo historijska muzikologija, spremna pripustiti ženski subjekt u svoju pripovijest o glazbi. A kada to čini, kako to čini?

Usredotočimo se sada na pokušaje »ovidljavanja« historijske žene u povijesti glazbe ili na ono što Solie zove »women's studies«. Pripovijest o skladateljicama, u najmanju je ruku dvojako problematična. Problematična je i kao vrsta prikapčanja, a jednako tako teško zamisliva kao zasebna pripovijest koja podrazumijeva tradiciju i svojevrsni kontinuitet. U procesu »ovidljavanja« možemo, kako napominje Marcia Citron, pribjeći *mainstreamingu* ili »separatizmu« (Citron, 1993:219). *Mainstreaming* bi značio zaboravljene, a sada pronađene skladateljice, jednostavno prikopčati postojećoj i ovjerenoj povijesnoj naraciji. Na neki način dodati komad mozaika u priču o prošlosti. Dodavati ih na ovaj način ujedno bi značilo pristati na uvjerljivost velike pripovijesti. To nadalje podrazumijeva adiranje pod rodno neopterećenim pretpostavkama.<sup>8</sup> Takvo adiranje ili prikapčanje oslanjalo bi se na »stare historiografske recepte«, koje neće narušiti uvjerljivost i postojanost postojećeg glazbenog kanona. No, zamislimo se na trenutak. U *mainstreamingu* ženski subjekt samo nadopunjava povijest, on ga boji, ali se kao prvi nikad ne afirmira. Čak i kad ih »ovidljivimo«, ne ostaju li skladateljice i njihova djela zapravo još i dalje u poziciji »Drugog«? Pristankom na postojeći red vrijednosti, ne izazivajući kanon, priču o velikim djelima i velikim skladateljima, postojeće periodizacije, stilske kategorije, ženski se subjekt opet stavlja u poziciju da ne bude prvi. Znači li »ovidljiviti« u tuđoj priči zaista afirmirati ženski subjekt?

»Kad bismo je, u čežnji da trenutak ovjekovječimo datumom i godišnjim dobom, pitali: Ali što ste radile 5. travnja 1868. ili 2. studenog 1875., ona bi pogledala u prazno i rekla da se ničeg ne može sjetiti. Jer večere su skuhanе, tanjuri i šalice oprani;

<sup>8</sup> Susan McClary postavila je neka važna pitanja. Naime, iz kojih pozicija treba prosuđivati estetičke kvalitete ženskih skladbi i treba li ih aktivističkom logikom ideološki odmah i priznati? Uostalom, kako se kritički uopće možemo odnositi prema takvim artefaktima, ako smo naučeni prosuđivati iz perspektive muški ovjerenog znanja? (McClary, 1993:399-423).

djeca poslana u školu i otišla u svijet. Od svega toga ništa ne ostaje. Sve je ishlapjelo. Nema biografije ili povijesti koja bi o tome mogla reći ijednu riječ.«

(Woolf, 2003:90)

Pojam separatizma koji spominje M. Citron pretpostavlja postojanje neke odvojene ženske tradicije ili povijesti. No, znamo da takvo nešto ne postoji u onom smislu u kojem smo naučeni doživljavati povijest. Međutim, postmoderna skepsa prema kategoriji povijesti daje šansu za ispisivanje ženske priče. Kako? Treba se prisjetiti da se u postmodernom pluralitetu priče mrve, usredotočuju na individualno i lokalno, a ne na univerzalno, objektivno i veliko.

Alternativa postojećoj »javnoj« (pri)povijesti o glazbi značilo bi ispričati drugačiju priču koja neće biti opterećena tiranijom ideje o progresu, utjecaju, uzročno-posljedičnom razvoju, idejama o genijalnom, umjetnički vrijednom itd. Potrebno je pristati na mikropovijest kao vlastitu kategoriju. Dakle, na neku vrstu povijesti privatnog, skrivenog, izvankanonskog - povijesti odozdo. Čini se da je alternativa demistificirati glazbeni tekst ili glazbeno djelo i aktualizirati prije svega prakse u kojima su žene participirale, funkcionirale i djelovale te onda kroz to i »ovidljiviti« ženski subjekt. Naglašavajući kako periodizacija, kao strategija glazbene historiografije, nikako ne može biti primjenjiva na željenu žensku povijest jer se žena tako može prikapčati jedino kao »drugost« te da povijest glazbe ne mora nužno podrazumijevati i uzročno-posljedičnu linearnu sukcesiju, M. Citron napominje kako bi kategorije kroz koje bi bilo moguće ispričati ženske mikropovijesti trebalo temeljiti na funkcijama, mjestu i klasi (Citron, 1993:217). Ona tako zagovara neku vrstu socijalne povijesti glazbe ili povijesti glazbene svakodnevice: žene u salonima, žene u Crkvi, žene na dvorovima, žene kao mecene, žene i glas, žene i teatar, žene kao glazbene učiteljice, žene i narodne tradicije, žene i jazz, žene i recepcija itd. Žene i glazba! Time bi se ženski subjekt u glazbi ostvario kao »prvost« u vlastitoj pripovijesti.

Ono što treba shvatiti jest da dvije tradicije, dvije priče ili dvije povijesti ne mogu biti u potpunosti odvojene. Slažem se s Citron koja zagovara modele povijesti glazbe ili pričanje i učenje o glazbi koji će objedinjavati obje pripovijesti, obje tradicije. U tom smislu mislim da je od velike koristi njezina metafora »kontrapunkta«. »Kontrapunkt« je inače glazbeni termin koji podrazumijeva tehniku ispreplitanja ili umrežavanja međusobno neovisnih glazbenih lineariteta. »Kontrapunkt« kao metafora onda ukida i binarnu opoziciju muško/žensko i dozvoljava dijalog svih priča o glazbi i okolo nje (Citron, 1993:220-221).

## O DORI I IVANI!

Idealan se primjer *mainstreaminga* dogodio upravo u hrvatskoj muzikologiji. Radi se o našoj, svima dobro znanoj skladateljici Dori Pejačević (1885-1923).

U već spomenutom eseju *Feminizam i muzikologija*. Kako još misliti Doru?, kritički sam se osvrmula na monografiju koju je o Dori napisala Koraljka Kos (Kos, 1982). Ova je monografija vrsta *mainstreaminga*, odnosno prikapčanja. Dorina je glazba podvrgnuta ovjerenim muzikološkim analitičkim metodologijama koje samu glazbu, odnosno glazbeni materijal uzimaju kao isključivo relevantan. Formalističkim neutralnim analizama, za Dorinu je glazbu utvrđena sudobnost s glazbenom

Modernom.<sup>9</sup> Njezina se glazba nije pokušala eventualno promisliti iz pozicija alternativnih rodni čitanja i analiza. Nije se pokušalo na glazbi interpretirati rodne kodove ili pak promisliti kontekst u kojem je Dora i je li kao »drugost« djelovala.

Međutim, specifičnost je Dorine pozicije ta da u procesu *mainstreaminga* na svojevrsan način ona ipak nije ostala »druga«. Svaka priča o njoj u hrvatskoj povijesti glazbe kao da je rodno neutralna. Kako se, dakle, skladateljica omaknula muškoj ruci povijesti? Naime, Dorina je glazba bila dobrodošla jer je ukazivala na aktualnost trenutka hrvatske glazbe. Radi se zapravo o tome da je i povijest hrvatske glazbe kao i ženska povijest (ženske) glazbe vrsta mikropovijesti. Jedna je mala **nacionalna povijest**, kakva je hrvatska u odnosu na svjetsku, jednako tako na određeni način »druga«. Ona je u neku ruku privatna, nezanimljiva, nevidljiva. Kao i ženska! Što radi mala povijest u odnosu na veliku? Traži sudobnost, svoje mjesto, priznatost, vidljivost, čujnost. Želi reći velikoj povijesti da ne kasni. Silno želi biti suvremena, ali i autohtona. Mala povijest traži svoje junake koji će dokazati sudobnost s Europom. Traži jednakovrijednost. Bori se za vlastito mjesto i vlastite pozicije. Mala povijest nikada neće biti velika, ali se želi dokazati kao subjekt. Ne vidimo li u tome analogiju sa afirmacijom ženskog subjekta kroz *mainstreaming*? Čini se, nadalje, da mala povijest zaobilazi rodne kategorije, ne želi o njima razmišljati, ne smatra ih relevantnim. Zato ona u svoju priču pripušta i ženski subjekt. Žensko je autorstvo, u ovom slučaju Dorino, neproblematično ako može dokazati suvremenost.

Premda se čini da je Dorina »drugost« prešućena i da nije povijesno relevantna, moguće ju je nazrijeti iz druge perspektive. Naime, ne čini li se da Dorina »drugost« kao žene (upravo egzotičnost te činjenice) te Dorino plemenitaško podrijetlo zapravo hrani malo hrvatsko povijesno biće sviješću o vlastitoj važnosti?

Za razliku od Dore koja je u povijesti hrvatske glazbe kanonizirana, izvođena i ekranizirana, o kojoj se priča, čuje i koja je postala **hrvatski kulturni izvozni proizvod**, jedna druga hrvatska skladateljica Ivana Lang (1912-1982), tek se usput spominje, gotovo u pravilu, prilikom rijetkih izvođenja njezine glazbe.<sup>10</sup>

Ivana, za razliku od Dore, nije naša nacionalna princeza s kojom bi mogli mahati i praviti se važni, nije nam dovoljno egzotična jer nije aristokratkinja, nije čak napisala nešto što je kao Dorin *Klavirski koncert* (1913), prvi te vrste u hrvatskoj povijesti glazbe, a niti je potrebna hrvatskoj povijesti da bi svojom glazbom kao Dora dokazala sudobnost s Europom. Ivana je kao obična i nezanimljiva jednostavno prešućena. Estetikama vladajućih ideologija nedovoljno interesantna, nije pripuštena u pripovijest o hrvatskoj glazbi 20. st. Ni dan danas se u okviru povijesnih kolegija o hrvatskoj glazbi njezino ime nikad ne spominje, premda, naravno, spominjemo razne marginalizirane skladatelje jednako tako nevelikog opusa kakav je Ivanin.

Zanimljivo je da nakon Ivane u hrvatskom glazbenom realitetu sve do općeg *booma* 80-ih godina 20. st. nema niti jedne skladateljice. Novija generacija skladateljica donekle doživljava sudbinu ostalih svojih kolegica, no problem se kod

<sup>9</sup> Dora se uz B. Bersu, F. Dugana, J. Hatzea, i V. Rosenberga Ružića držala eminentnom predstavnicom hrvatske glazbene Moderne. Za nju se tako voli reći da je, slično kao A. Schönberg u europskim razmjerima, **jedina u hrvatskoj glazbi**, maksimalizacijom svoga romantičkog zaleđa, **uspjela ostvariti radikalniji izričaj** na rubovima slobodne atonaliteta.

<sup>10</sup> Ivana je iza sebe ostavila povećati opus od otprilike 110 djela. Prvi njeni radovi nastaju četrdesetih godina. Većina njenih skladbi su solo pjesme ili klavirske minijature. Velike forme razmjerno su rijetke u njenom opusu. Iza sebe je ostavila i bogatu korespondenciju s istaknutim osobama iz tadašnjeg kulturnog života, a ono što se čini najinteresantnije jest postojanje nekoliko bilježnica pažljivo vođenoga dnevnika.

potonjih poklapa s općim problemima novije ozbiljne glazbe. Pitanje je kome je ta glazba danas uopće potrebna osim samim autoricama ili autorima.<sup>11</sup>

## O ŽENSKOJ GLAZBI I GLAZBI KAO RODNOM DISKURSU

»Bilo bi tisuću puta šteta kad bi žene pisale poput muškaraca, ili živjele poput muškaraca, ili izgledale poput muškaraca, jer budući da se pokazuje kako su i dva spola nedovoljna s obzirom na prostranost i raznolikost svijeta, kako bismo se snašli samo s jednim?«

»Pisala je kao žena, ali kao žena koja je zaboravila da je žena, tako da su joj stranice bile ispunjene onom čudnom spolnom kakvoćom koja nastaje samo onda jad je spol nesvjestan sama sebe.«

(Woolf, 2003:89,93)

Pripovijest o ženskoj glazbi nikada ne bi trebalo shvaćati kao pripovijest o esencijalno ženskom biću glazbe. Postojanje takve glazbe u najmanju je ruku sumnjivo upravo zbog ženske socijalizacije u patrijarhalnoj kulturi. Stvar se dodatno komplicira kada se prisjetimo da kategorija žene nipošto nije univerzalna ili pak kada se stvar počinje promišljati izvan heteroseksualne matrice kao norme, dakle u okviru drugih identiteta poput homoseksualnih.<sup>12</sup> Nadalje treba imati na umu da je rodne kodove u vezi s glazbom najlakše iščitavati uz pomoć tekstovnog predloška koji ju prati ili komentira. No, problem nastaje kada pred sobom imamo čisto instrumentalnu glazbu. Uvijek i iznova, u tim je slučajevima problematično dokazivanje takvih kategorija na samom glazbenom materijalu. Kako dokazati da nekakav kompozicijski postupak ili nekakav zvučni kontrast i sl. ima rodne implikacije? Dovoljno se prisjetiti teškoća i nikad dovršenih i otvorenih rasprava o »nacionalnom« u glazbi.

No pitanje se dalje zaoštrava, ako pred sobom imamo glazbu na razini čije se glazbene supstance ne mogu detektirati postupci koji prema našim (ideološki bojanim pretpostavkama) simbolički reprezentiraju rodne i ine ideologije, a da ne govorimo o glazbi 20. st. koja je pitanje vlastite glazbenosti zaoštrila do maksimuma u različitim vrstama metaglazbenih fenomena. Jeli moguće za svaku glazbu pronaći i njezinu rodno obilježenu priču? Treba li se baš upinjati i nju iščitavati kroz rodne kodove? Konačno što radimo kad ih upisujemo, iščitavamo ili rekonstruiramo?

Niz je takvih analiza i interpretacija koje je feministička muzikologija 90-ih godina 20. st. ponudila javnosti. Susan McClary je u svojoj kulturnoj knjizi *Feminine endings*, polazeći od pretpostavke da je sva zapadno umjetnička tonalitetna glazba (1600.-1900.) zapravo dominantni muški diskurs, a prije svega se oslanjajući na sonatne procedure, pokušala na primjeru Čajkovskijeve IV. simfonije elaborirati i interpretirati njegov homoseksualni identitet (McClary, 1996). M. Citron pak u sonati skladateljice

<sup>11</sup> Radi se o skladateljicama poput Olje Jelaske, Sanje Drakulić, Sande Majurec, Viktorije Čop, Ivane Kiš, Mirele Ivičević.

<sup>12</sup> Uz pojam feminističke muzikologije u novije vrijeme afirmirali su se i termini poput gay ili lezbijске muzikologije, a sukladno tome gay i lezbijске glazbe.



S. Cheminade vidi vrstu podrivanja i rušenja sonatnih stereotipa.<sup>13</sup> Priča o vrsti subverzije u samom materijalu. Druga se tema sonate kod Chaminade, prema Citron, ne želi identificirati po stereotipnim pretpostavkama ženskosti. Ovdje se radi o rekonceptualizaciji ženskog, ne o inverziji moći, već o sabotazi, o odbijanju igre po pravilima (Citron, 1993).

Većina se ovakvih i sličnih analiza temelji na naraciji koja postaje primarnom interpretativnom strategijom. Njima je pak žestoko prigovarala muzikologija tradicionalno orijentirana primarno na glazbu i glazbeno djelo i naviknuta na formalističko-pozitivistička interpretiranja glazbe. Zasluga je feminističkih muzikoloških interpretacija upravo u tome što su u znanstveni diskurs pripustile mogućnost subjektivnog ili »neegzaktnog« te potaknule promišljanja glazbe i njezina značenja.

Mišljenja sam da glazba postaje »ženska« ili »ina« tek u činu interpretacije koja se mora temeljiti na određenim »zamišljenim« pretpostavkama o »ženskom«. Čini mi se da je osim dekodiranja ili dekonstruiranja i, na kraju krajeva, dokazivanja rodnih implikacija na samom materijalu, pri čemu nam u tim slučajevima jedino preostaje snaga i uvjerljivost jedne interpretativne strategije, jednako tako važno promišljati iste takve relacije u odnosu na svoju vlastitu ideološku impostaciju. Uvijek treba imati na umu da se značenja koja se imputiraju u neko ili iščitavaju iz nekog glazbenog djela ne razlikuju samo među različitim historijskim razdobljima, već i u pojedinom historijskom kontekstu i to s obzirom na mnogostruke tipove identifikacijskih parametara: rod, klasu, rasu, spol, nacionalnost itd., te da se glazba kao vrsta teksta može uvijek i iznova drugačije iščitavati, kao i uostalom svi tipovi tekstova i od strane nas muzikologinja i muzikologa kao i svih inih koji tu glazbu slušaju. No, pitanje je jesu li i koliko su skladatelji kao autori bili svjesni rodnih implikacija u načinima vlastitih kompozicijsko-tehničkih postupaka? Kada Citron priča o vrsti autoričine subverzije u materijalu pitanje je koja je zaista bila autoričina namjera u trenutku skladanja toga djela.

Ako prihvatimo stajalište Susan McClary o tonalitetnoj glazbi na koju smo naviknuti kao dominantno muškom diskursu, znači li to da kao žene ili neki drugi identiteti nismo sposobni uživati u njezinom zvukovlju ili, ako to činimo, da svjesno nastupamo s mazohističke pozicije? Imamo li pravo bilo koju glazbu, onako kako je definira njezin vlastiti povijesni kontekst, zaprljati interpretacijama nastalima pod našim (feminističkim) ideološkim imperativima? Imamo, jer to naprosto znači progovaranje, promišljanje i interpretiranje prošlosti (pa tako i glazbene) iz konteksta danas nama bitnih političkih pitanja. Složila bih se s Leom Treitlerom u njegovom zahtjevu za samorefleksijom kada kaže: »... we do not establish history merely by means of objective research and the rules of reason, but [...] we create it, we need to be aware of the

<sup>13</sup> Najčešće spominjani primjer u muzikološkoj literaturi koji se navodi kao primjer glazbe kao rodnog diskursa je tzv. sonatni oblik. Teza da apsolutna glazba zrcali i afirmira rodnou ideologiju temelji se na rodnim kodovima impliciranim u dvjema sonatnim temama. Naravno da sonatna estetika kroz povijest pokazuje i odmake od norme, a niti je sonatni oblik jednom i zauvijek definiran. No podsjetimo: prva tema je naglašena, jasna, ritmička, energična, druga je lirska, nejasna, subordinirana. Prva se kreće u glavnom tonalitetu, druga u tonalitetu dominante, ali svoje rješenje i ponovno ekspliciranje u reprizi realizira u toničkom tonalitetu ili tonalitetu prve teme. Iz ovoga je očito otvoreno binarno mišljenje i dualnost kao osnovna kategorija mišljenja zapadnog svijeta. U pedagoškoj i teoretskoj literaturi kroz povijest ovakvim su obilježjima tema otvoreno dodavane rodne metafore, redom muških teoretičara koje otvoreno sugeriraju rodni esencijalizam. Prva tema je muška tema (A. B. Marx), ili posjeduje muški princip (H. Riemann) ili je esencijalno muška (V. d'Indy), a druga, subordinirana je ženska.

interests that lead us to create it in particular ways« (Treitler, 1999:365) - i s njegovom tezom da historijsko razumijevanje glazbe treba težiti razumijevanju **glazbe u povijesti i povijesti u glazbi**. Dakle, ovakve su interpretacije prije svega provokativne i angažirane. No, kada to činimo mislim da na umu uvijek trebamo imati i Treitlerovo pitanje: sluša li itko glazbu sluša socijalni diskurs, a pogotovo u aktualnom trenutku njezina nastanka? Zato Treitler nadalje s pravom pita je li porijeklo rodnog kodiranja u samoj umjetničkoj tradiciji ili u pisanju kritičarki/ara, teoretičarki/ara, muzikologinja/loga. Nadalje pita sljedeće: »What are the rules for playing this game?«, i dodaje: »Say what you need to say in order to get into the critical discourse that you want to run« (Treitler, 1993:43), odnosno u diskursu u kojem ćemo pokušati razumjeti ne samo vlastitu prošlost već biti kritičan i prema svojoj sadašnjosti.

»Kroz moja tumačenja i zaključke provlači se uvjerenje – ili je to nagon – da su dobre knjige nešto poželjno i da su dobri pisci, iako pokazuju cijeli raspon ljudske izopačenosti, ipak dobra ljudska bića. Stoga vas molim da radite ono što je za vaše dobro i za dobro cijeloga svijeta.«

(Woolf, 2003:110)

»Pogubno je biti isključivo muškarac ili isključivo žena; valja biti i žensko-muško i muško-žensko.«

(Woolf, 2003:105)

Zanemarimo sada na trenutak i sve prijepore oko znanstvenosti i objektivnosti povijesti kao discipline i usredotočimo se na povijest kao priču o prošlosti, kao zamišljanje i kao interpretaciju. Zamislimo povijest kao fikcionalni svijet i kao mrežu supostavljenih pripovijesti. Virginijina ideja *androginije* može poslužiti i kao zgodna metafora u slučaju povijesti (glazbe). Muška (pri)povijest glazbe i ženska (pri)povijest glazbe kao da su dijelovi androginog povijesnog bića. Povijest je »javnog«, kao makropripovijest ili priča o glazbi kakvom smo je dosad učili i kakvom je znamo, malo više muška, a povijest »privatnog«, kao mikropripovijest ili priča o glazbi kakvom bi je željele ili se trudimo ispričati, malo više ženska.

Virginia zagovara sklad. Ona kaže: »Kako bi se do kraja ostvario stvaralački čin, u životu duha mora doći do neke suradnje između žene i muškarca. Mora se konzimirati neki brak suprotnosti« (Woolf, 2003:105). Književnik/ica za Virginiju, a za mene skladatelj/ica, izvođač/ica, itd. pa tako i povjesničar/ka, muzikolog/inja »mora naći slobodu, mora naći mir« (Ibid.). Glazbu i njezinu povijest je potrebno promatrati etički. Upotrijebimo Virginijinu metaforu »travnjaka« za povijest pa tako i povijest glazbe, ali sada kao metaforu mjesta kojemu su sve priče pripuštene ili mjesta na kojem se, kako bi rekla Citron, kontrapunktski isprepliću različite priče ili tradicije.

Ono što nam preostaje u znanstvenom i inom diskursu je dijalog, ali s punom odgovornošću prema interpretativnim činovima koje radimo. Citirat ću na kraju Rose Rosengard Subotnik koja kaže: »...every interpreter of human expression has moral obligation to go about the work of interpretation in a spirit of scrupulous good faith.« (Subotnik, 1991:94).

Nije li ovo što kaže Virginija, a onda i ono što piše Subotnik, zapravo zahtjev za

etičnošću i jednako tako poziv za kritičko, uvijek i iznova, otvaranje povijesne priče pa tako i priče o glazbi?

## LITERATURA

- Anderson, Benedict (1990) *Nacija: Zamišljena zajednica*. Zagreb: Školska knjiga.
- Citron, Marcia J. (1993) *Gender and the Musical Canon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Citron, Marcia J. (1994) »Feminist Approaches to Musicology«. U: S. Cook–J. Tsou (ed.), *Cecilia reclaimed: Feminist perspectives on gender and music*. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, str. 15-32
- Cusick, Susan G. (1999) »Gender, Musicology, and Feminism« U: Cook, Nicholas i Everist, Mark (ur.), *Rethinking Music*. New York: Oxford University Press, str. 471-498
- Davidović, Dalibor (2001) »Ženski završeci«: O poetikama završavanja u »New Musicology«. *Narodna umjetnost*, 38/2: 51-72
- Duckles, Vincent et al. (2001) *Musicology, NgroveD<sup>2</sup>*, 17, str. 488-533
- Kos, Koraljka (1982) *Dora Pejačević*. Zagreb: JAZU – Muzikološki zavod Muzičke akademije.
- McClary, Susan (1993) »Reshaping a discipline: Musicology and feminism in the 1990s«. *Feminist Studies*, 19: 399-423.
- McClary, Susan (1996) *Feminine Endings*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Rožić, Vesna (2005) »Feminizam i muzikologija: kako još misliti Doru?«, VII, *Treća*, 1-2: 459-466.
- Solie, Ruth A. (1997) »Defining Feminism: Conundrums, Contexts, Communities«. *Women & Music*, 1/1: 1-11
- Solie, Ruth A. (2001) »Feminism«. *The NgroveD<sup>2</sup>*, 8: 664-667.
- Subotnik, R. R. (1991) *Developing Variations. Style and Ideology in Western Music*. Minneapolis – Oxford: University of Minnesota Press.
- Treitler, Leo (1993) »Gender and Other Dualities of Music History«. U: Solie, R. (ur.), *Musicology and Difference*. Berkeley: University of California Press, str. 23-45
- Treitler, Leo (1999) »The Historiography of Music: Issues of Past and Present«. U: Cook, Nicholas i Everist, Mark (ur.), *Rethinking Music*. New York: Oxford University Press, str. 356-377
- Wolf, Virginija (2003) *Vlastita soba*. Zagreb: Centar za ženske studije.

**Tanja Ratković**  
Rijeka/Zagreb  
E-mail: rtanjari@yahoo.com

**SAŽETAK:** U ovome ću radu pokušati analizirati zbirku kratkih priča *Pustolovine Glorije Scott Mime Simić* kao subverziju i parodiju klasične detektivske proze te im dodijeliti odrednicu »feminističkog pisma«. Dotična me je odrednica dovela i do potrebe da se osvrnem na terminološku, pojmovnu i recepcijsku zbrku koja vlada pri pridruživanju odrednica »ženskog«, »feminističkog« i »feminilnog« pisma pojedinačnim i/ili grupnim književnim ostvarenjima. Ova problematika povlači i pitanje razlike između »ženskog pisma« i »rodno potpisane književnosti« koje se posebno odnosi na realno stanje unutar hrvatske suvremene književne i književno-kritičke stvarnosti. Nisam izostavila niti problematiku detektivskog žanra kao »muškog žanra« kojeg s jedne strane takvim proglašavaju mislioci poput Igora Mandića, a s druge ga strane takvim doživljavaju u pojedinim feminističkim književnim kritikama. Moja se interpretacija *Pustolovina Glorija Scott* većinom temelji na dvama slojevima: prvi je parodija i subverzija lika i žanra klasične detektivske proze, a drugi parodija pojedinih društvenih fenomena iščitanih u pričama.

**KLJUČNE RIJEČI:** feminističko/feminilno/žensko pismo, rodno potpisana književnost, subverzija, parodija, detektivski žanr

## Feminističko pismo: Parodija i subverzija detektivskog žanra u *Pustolovinama Glorije Scott Mime Simić*

### UVOD

U ovome ću radu pokušati analizirati zbirku kratkih priča *Pustolovine Glorije Scott Mime Simić* kao subverziju i parodiju klasične detektivske proze te im dodijeliti odrednicu »feminističkog pisma«. Pritom ću se koristiti samo terminom »detektivski« i osvrnati se na ono na što se on referira jer, kako Zdenko Škreb konstatira: »lako je naziv krimić popularan, bolje je služiti se terminom detektivski nego kriminalistički, jer termin kriminalistički može označavati i pripovijetku o zločinu bez specifične sheme detektivske pripovijesti.« (Škreb, 1981a:225). Tako je, primjerice, Pavao Pavličić u svojim krimićima iz sheme izbacio bogolikog detektiva. Za analizu su *Pustolovina Glorije Scott* zanimljive zakonitosti i osobitosti klasične detektivske proze i priče o Sherlocku Holmesu Arthura Conana Doylea. Kako bih izbjegla zbrku oko, u praksi (i teoriji možda) nedovoljno jasnih pojmova »ženskog« i »feminističkog« pisma i njihovih možebitnih razlika, u prvim ću se poglavljima svojeg rada osvrnuti na temeljna pitanja feminističke književne kritike poput toga što je to »žensko«, a što »feminističko pismo« te na razlike između »ženskog pisma« i »rodno potpisane književnosti«. Nisam izostavila ni problematiku detektivskog žanra kao »muškog žanra« kojeg, s jedne strane takvim proglašavaju mislioci poput Igora Mandića, a s druge ga strane takvim doživljavaju u pojedinim feminističkim književnim kritikama. Nadalje, slijedi prikaz lika slavne detektivke Glorije Scott te analiza subverzivnih i parodijskih strategija unutar djela koje se mogu svesti na dva sloja – prvi je parodija lika i žanra detektivske proze te

njegova subverzija, a drugi je parodija društvenih fenomena iščitanih u pričama.

### FEMINISTIČKO PISMO

U narednim ću se poglavljima, zaista ukratko, osvrnuti na temeljna pitanja feminističke književne kritike od kojih ona polazi i kojima se vraća u svojim metodološkim raspravama. Takva su pitanja što je to »ženski«, a što »feministički tekst«. S obzirom na to da je moja ideja vodilja svrstati *Pustolovine Glorije Scott Mime Simić* pod nazivnik »feminističkog pisma«, pokušat ću ocrtati njegove književnoteorijske i književno-kritičke postavke i isto tako osobitosti koje razlikuju »feminističko« i »žensko pismo«. Pozabavit ću se i razlikom između »ženskog pisma« i »rodno potpisane književnosti« koja mahom raspiruje rasprave unutar feminističkih književnoteorijskih i književno-kritičkih diskusija. Spomenuti pojmovi »ženskog« i »feminističkog pisma« imaju i unutar feminističke književne teorije i kritike različita određenja, a često im se pridružuje i pojam »feminilnog pisma«. U hrvatskoj se književnoj kritici najčešće koristi pojam »ženskoga pisma«, no taj pojam, s obzirom na šarenilo semantičkih odrednica koje mu se kod nas pripisuju, u određenim feminističkim književnim teorijama označava nešto drugo. Kako bih izbjegla zamke nedovoljno ukorijenjenih pojmova koji bi trebali činiti razliku u smislu književne pripadnosti, u narednim ću ih poglavljima prvo pokušati razjasniti te tako opravdati svoju dalje korištenu terminologiju.

### ŽENSKA KNJIŽEVNOST I »ŽENSKO PISMO«

U današnje se vrijeme nerijetko, kako u književno-kritičkim svrstavanjima pojedinih književnih djela raznih autorica tako i u ne toliko stručnim krugovima, čuje odrednica »žensko pismo«. Čak u nedavnim komentiranjima romana Ante Tomića iz 2005. *Ljubav, struja, voda, telefon* možemo naići na natpise tipa »Tomić napisao 'žensko pismo'«. Odrednica je »ženskog pisma« u hrvatskoj književnosti izrasla iz djela triju književnica osamdesetih godina prošlog stoljeća: Dubravke Ugrešić, Irene Vrkljan i Slavenke Drakulić, a status se njihove preteče danas najčešće dodjeljuje stvaralaštvu Sunčane Škrinjaric u sedamdesetim godinama. Iako činjenica da u suvremenoj hrvatskoj književnosti raste broj djela napisanih od autorica može poslužiti na zadovoljstvo svim nekadašnjim hrvatskim »Shakespearovim sestrama« (usp. Woolf, 2003:113), u okviru se feminističke kritike, ili bar »ženskih« književnih studija i tumačenja treba razlučiti što to jest »žensko pismo«, a što nije. Mnoge književne kritičarke napominju da nije moguće u isti koš svrstavati primjerice, Julijanu Matanović, Dašu Drndić, Arijanu Čulinu, Vedranu Rudan, Rujanu Jeger, Jelenu Čariju i Mimu Simić. No, koji je to kriterij prema kojem ćemo neke autorice i njihovo stvaralaštvo svrstati pod odrednicu »ženskog pisma«, a neke ne? Kriterij koji se meni čini sveobuhvatnim jest onaj koji navodi Jasmina Lukić u svojem radu *Žensko pisanje i žensko pismo u devedesetim godinama*: »U užem smislu reči, ova odrednica (»žensko pismo« op. T. R.) vezuje se uz novu vrstu ženske literature koja se piše posljednjih nekoliko decenija, i koja samosvesno naglašava svoju posebnost, odnosno, *drugost*« (Lukić, 2003:67). U takvom je pismu naglašena komponenta književne samosvijesti pa ga neke feminističke teoretičarke, kako navodi Lukić, nazivaju i »feminističkom metaprozom«. U svakom slučaju, takvi su tekstovi uvijek subverzivni, narušavaju patrijarhalne matrice, antiinstitucionalni su i transgresivni. Prema Luce Irigaray »neunošenje spolnosti u jezik i pismo znači zapravo trajno održavanje pseudo – neutralnosti zakona i tradicija koje privilegiraju muške genealogije i njihove logičke

kodove« (Irigaray, 1999:41). No, kako su putanje teorijske misli također transgresivne, tako su i teorijska promišljanja o fenomenu »ženskog pisma« doživjela određene pomake. Uz dužno poštovanje najviše francuskim i angloameričkim feminističkim kritikama i teorijskim promišljanjima »ženskog pisma« koja su znatno utjecala na mnoga promišljanja »ženskog pisma« unutar hrvatske književne kritike, ovdje ću se, vezano uz prethodno navedenu tezu o transgresiji teorijske misli, osvrnuti baš na hrvatsku baštinu spomenutoga. Broj 11.-12. časopisa za književnost *Republika* koji izlazi 1983. godine, u cijelosti je posvećen propitivanju »ženskog pisma« pod uredničkom »palicom« Slavice Jakobović Fribec. Osim što je i danas glavni izvor informacija o »ženskom pismu«, u doba je izdanja zbornik predstavljao rijetkost, a time ujedno i bogatstvo. Tada ukorak s francuskim i angloameričkim feminističkim književnim teorijama, dotični je zbornik radova o »ženskom pismu« bio i jest od iznimne važnosti za hrvatsku kulturu uopće. No, kako i jedna od samih autorica u zborniku - Ljiljana Ina Gjurgjan - danas ističe, neke pretpostavke koje su se tada činile prihvatljivima, danas su veoma upitne. Pritom se osvrće na uvodnik zbornika u kojem Slavica Jakobović Fribec iznosi dvije »najopćenitije karakteristike« »ženskog pisma«:

RIJEČ ŽENE »uzimaju« da bi odgovorile Muškarcu, Njegovoj slici žene projiciranoj na povijesnom platnu patrijarhata, moćnom »natčovjeku« i njegovim falocentričkim kulturnim simbolizacijama, i »uzimaju« je da bi ispisivale vlastitu putanju žudnje koju prepoznaju kao zatomljenu kroz povijest, da bi oslobodile imaginaciju vlastitoga spola, potiskivanu i žigosanu od logocentričkoga uma kao bezumni prodor iracionalnoga. (Jakobović Fribec, 1983:4)

Prema Ljiljani Ina Gjurgjan, prva pretpostavka koja postaje upitnom u ovim »najopćenitijim karakteristikama« »ženskog pisma« Slavice Jakobović Fribec jest opreka »žene – muškarci« koja ideološki postaje veoma problematičnom. »U međuvremenu smo naučili da ne možemo koristiti binarne opozicije i žene suprotstaviti muškarcima. Naročito su se, a govorim s aspekta angloameričke kritike, zbog toga osjetile ugrožene žene različitih socijalnih grupa i rasnih obilježnosti, jer neki problemi koje osjećaju afroameričke žene nisu problemi bjelačke žene. Dominacija bjelkinja u feminističkom diskursu je tako samo donekle promijenila hijerarhiju.« (Jakobović Fribec, 2003). Druga je pretpostavka kako žene pišu »vlastitu putanju žudnje« što postaje problematičnim samim time što postoji mogućnost da se upadne u dobro poznatu zamku binarne opozicije domena »priroda – kultura«. »Ta pretpostavka, ta ideja da žene pišu iz maternice, a muškarci iz uma, na tragu je one kulturološke pretpostavke na koju upozorava Judith Butler – a to je da se kroz cijelu kulturu od Platona nadalje stvara ta ideja da muškarac pripada svijetu metafizičkoga, a žena pripada svijetu biološkoga. To je najopasnija kulturološka opreka koja postoji, i tu ideju o biološkoj zadanosti treba stalno subvertirati i propitivati, inače ćemo se stalno vrtjeti u krugu *vječnog ženskog*.« (Ibid.). Iz ovog je primjera razvidno kako je fenomen »ženskog pisma« potrebno neprestano nanovo promišljati, premda je važno naglasiti da je tema »ženskog pisma« zbog svoje interdisciplinarnе metodologije rada koja uključuje različite discipline na raskršću (lingvistika, estetika, psihoanaliza...) veoma složena te se ta složenost nadalje očituje i u izboru termina (»žensko«, »feminističko«, »feminilno«) za pojedina ili grupna književna ostvarenja.

Dakle, mogu li se sve suvremene autorice svesti pod zajednički nazivnik »ženskog pisma«. Ukratko, odgovor je ne. Iako se, vjerojatno radi neznanja, danas često lijepi naljepnica »ženskog pisma« na sva djela koje pišu žene, baš je faktor književne samosvijesti i naglašavanja te propitivanja vlastite **drugosti** i spolne/rodne specifičnosti taj koji piše granicu između »ženskog pisma« i »rodno potpisane književnosti«. Kako Ljiljana Ina Gjurgjan naglašava: »Prema tome, očito je da suvremena ženska književnost koja je ušla u *mainstream* i nije radikalno ženska. Ona podržava neke stare tradicionalne pretpostavke i upravo zato je i prihvaćena. Prema tome, nemojmo raditi pogrešku da mislimo – ako piše žena, to je ženska književnost. Razlikujemo između roda i spola (*sex and gender*). Ženska književnost je ona koja je *gendered* kao ženska, gdje je rodnost ženska, gdje su vrijednosti, ideologemi i način razmišljanja tipični za ženski rakurs, a nije nešto automatski ženska književnost samo zato što je to napisala žena.« (Ibid.). Tu bismo se onda mogle/i zapitati što je to **ženski rakurs** i ne prizivamo li tom sintagmom opet svojevrsno esencijaliziranje, no to je pitanje za neku sasvim drugu prigodu, a i čini mi se da je poanta jasna. No ipak, kako bih potkrijepila ciljanu poantu, citirat ću i Ingrid Šafranek s mišlju: »Jer kako neko reče ne pišu sve žene u ženskom rodu.« (Šafranek, 1983:7).

#### FEMINISTIČKI – FEMINILNI – ŽENSKI TEKST

S obzirom na to da su se pojedine feminističke kritičarke u svojim studijama i esejima posljednjih dvadesetak godina koristile trima pojmovima - »feministički«, »feminilni« i »ženski« tekst - u različitim kontekstima i s različitim ciljevima, dotične je pojmove potrebno pobliže odrediti i opisati. Australaska teoretičarka Elizabeth Grosz u svojoj knjizi *Prostor, vrijeme, perverzija* (1995) propituje upravo ova tri pojma: »Po kojim kriterijima možemo reći da je neki tekst feministički ili da je feminilan? Kako se feministički tekst može razlikovati od patrijarhalnog ili falocentričkog glavnog toka unutar kojeg je lociran, i unutar kojeg nalazi svoj kontekst? Što je za njega toliko specifično da možemo reći da je subverzivan ili transgresivan u odnosu na svoj reprezentativni milje? Ta pitanja ne pokreću samo metodološke i političke probleme vezane uz način na koji se feministička teorija razlikuje (ili je čak bolja) od tradicionalnih ili patrijarhalnih znanja što pokušava podvrgnuti kritici i zamijeniti, već i probleme vezane za njen status i politiku, način intelektualne samoregulacije, ono što presuđuje što će biti uključeno kao feminističko, a što neće.« (prema Lukić, 2001:237). Samom uporabom riječi **tekst**, a ne **pismo**, Grosz svoj rad određuje u smjeru »smrti autora« i prijelaza s **djela na tekst** pa tako **tekst** određuje kao »svaku vrstu diskurzivne prakse, bila ona poetička, književna, filozofska, vizualna, znanstvena, vizualna, taktilna ili performativna – dakle, svaku opipljivu mrežu znakovlja kojoj su svojstveni 'gramatika' i 'sintaksa' i koja nalazi svoj kontekst ili milje u drugim tekstovima unutar generalno sličnog sistema znakovlja« (Ibid.). Tako Grosz pod pojmom »ženski tekst« podrazumijeva »tekstove koje pišu žene, najvećma za žene«, pod pojmom »feminilni tekst« one »koji su napisani sa stajališta ženskog iskustva i u stilu kulturno obilježenu kao feminilan«, a pod pojmom »feministički« one »koji samosvjesno dovode u pitanje metode, objekte, ciljeve, ili principe glavnog toka patrijarhalnih kanona« (prema Lukić, 2001:238). U kompletu sa »smrcu autora« dolazi i »rođenje čitatelja« pa Elizabeth Grosz ustvrđuje da je uzdizanje čitatelja na mjesto kreatora teksta imalo niz oslobađajućih posljedica za feminističku teoriju te govori: »*Svaki* tekst može se pročitati s feminističkog stajališta koje iznosi na vidjelo njegovo određivanje prema patrijarhalnim normama, njegovo

prihvatanje tih normi ili njihovu subverziju.« (Ibid.). Ovakve postavke Elizabeth Grosz predstavljaju »jedan od radikalnih oblika feminističke kritike osamdesetih« (Zlatar, 2004:108). Toril Moi na sličan način razlikuje pojmove »feminističko«, »žensko« i »feminilno« unutar feminističke književne kritike pa »feminističko« određuje kao političko mjesto, »žensko« kao biološki determinirano i »feminilno« kao niz kulturno određenih karakteristika (usp. Moi, 1997:104).

Uočljivo je da teorijska određenja i postavke pojmova »feminističkog«, »ženskog« i »feminilnog« pisma donose određene poteškoće, no na kraju krajeva, feminističkoj teoriji od devedesetih godina nadalje ni ne odgovaraju fiksne teorijske identifikacije pojmova. Ipak, uobičajena nam praksa svrstavanja i opisivanja književnih djela nalaže da određeno djelo svrstamo i opišemo, a to je i za nizanje djela u feminističko-književni i feminističko-kritički korpus više nego pozitivno i potrebno. U prethodnom sam poglavlju određenje pojma »ženskog pisma« Jasmine Lukić navela kao meni najprihvatljivije (književnost koja »samosvesno naglašava svoju posebnost, odnosno, *drugost*«). Njegova se komponenta književne samosvijesti u smislu subverzije, transgresije i narušavanja patrijarhalne matrice te antiinstitucionalnosti lako može izjednačiti s određenjem »feminističkog teksta« Elizabeth Grosz (tekstovi »koji samosvjesno dovode u pitanje metode, objekte, ciljeve, ili principe glavnog toka patrijarhalnih kanona«). S druge strane, određenje pojma »ženskog pisma« Jasmine Lukić teško dovodimo u vezu s pojmom »ženskog teksta« Elizabeth Grosz (»tekstovi koje pišu žene, najvećma za žene«). No, »tekstovi koje pišu žene najvećma za žene« ipak podrazumijevaju određeni stupanj svijesti o posebnosti ženske pozicije.

U svome ću se radu u kontekstu *Pustolovina Glorije Scott* služiti pojmom »feminističkog pisma« kao pisma koje svjesno naglašava svoju političnost, subverzivnost, parodičnost i transgresiju iz dva razloga: prvi je što taj termin, u kontekstu djela Mime Simić, smatram prikladnim (što ću pokazati daljnjom analizom *Pustolovina Glorije Scott*), a drugi konce povlači iz *mainstream* sadržaja koji se pripisuju ženskom pismu. Pritom ne mislim na svakojake kritike i komentare »žutog« tiska kojima pojedina književna djela svrstavaju u »žensko pismo«, već na mnoge pojedinke i pojedince koji se kreću književnim i književno-kritičkim diskursom te »žensko pismo« poimaju samo kao, najčešće, autobiografsko, intimno, nježno, monološko-asocijativno, privatno, seksualno, tjelesno itd. S obzirom na to da je takvo stanje svijesti, najvećim dijelom, baš ove semantičke odrednice pridružilo pojmu »ženskog pisma« te su se politička, subverzivna i metafizijska odrednica stavile u drugi plan, kako bih naglasila važnost tih komponenata, služiti ću se terminom »feminističko pismo«. Nije mi cilj reći da »žensko pismo« nije, odnosno ne može biti u svojim raznim pojavnostima i oblicima autobiografsko, intimno, nježno, monološko-asocijativno i privatno. Ono to jest i vjerojatno će biti u nizu budućih pojedinačnih primjera, a i bilo je od njegovih početaka. U hrvatskom se književno-kritičkom krugu (a i šire na južnoslavenskim prostorima) najčešće rabi pojam »ženskog pisma« čija je poetološka lepeza šarena pa se i odabir djela svrstanih pod njega povećava, a to sve, čini se, pod dobro poznatom postmodernističkom parolom *anything goes*. Služeći se terminom »feminističko pismo« nastojim izbjeći terminološku i pojmovnu zbrku koja činjenično, spletom mnogih okolnosti, postoji.

## MUŠKI ŽANR?<sup>1</sup>

»Dakako, ponekad, ali ne odviše često, žene se također pojavljuju u krimićima, bilo kao izvršiteljice kriminalnih čina, bilo kao pomagačice ili konspiratorke, bilo kao svojevrsni detektivi i izvršitelji pravde. Ali, to je prije iznimka nego pravilo, jer dosadašnju psihologiju pisaca krimića – među kojima ima zanemarljivo malo žena – nije mogla ni načeti dugotrajna feministička propaganda, koja za žene traži posvemašnju 'jednakost'. Ne znam točno da li su neke od tih fanatičnih 'plavih čarapa' zaista i doslovno tražile da i žene budu izjednačene u kriminalu, pa dakle jednako predstavljene i u krimićima kao muškarci, ali i to bi bilo moguće u današnjem pošumerenom svijetu. No, pustimo i žene i feministkinje na miru, jer kao što nisu pisci krimića, tako nisu u većem broju niti njihovi čitaoci. Krimiće je ipak muški problem.« (Mandić, 1985:100). Pustit ću ove riječi neka govore same za sebe, no zanimljivo je kako je autor studije *Principi krimića* u potpunosti zanemario roman Marije Jurić Zagorke *Kneginja iz Petrinjske ulice* s podnaslovom *Kriminalistički roman iz zagrebačkog života*, napisan 1910. Taj Zagorkin roman Stanko Lasić u studiji *Književni počeci Marije Jurić Zagorke* (1986) naziva »prvim kriminalističkim romanom feljtonskog tipa u hrvatskoj književnosti«. Naime, Mandić se u poglavlju (već spomenute knjige *Principi krimića*) »Domaći krimić« potrudio dokazati da je »krimić jednako naš fenomen kao i svjetski« (Mandić, 1985:159) te tako napravio kratki pregled hrvatske književno–kriminalističke baštine. Mariju Jurić Zagorku spominje samo pri priči kako se njezino štivo pojavljuje u prijelaznom dobu »između pučkog književnog štiva i suvremenog masovnog štiva« u hrvatskoj književnosti: »Tako će krajem 19. i početkom 20. stoljeća nabujati ona struja povijesnih, avanturističkih, sentimentalnih i pustolovnih romana – u opreci s 'kanonskom' književnošću – koju će nadmeni duh K. u. K kulture ubrzo nazvati 'literaturom za kuharice' i 'književnošću za sluškinje' (što su malo uljepšani nazivi za 'šund'). 'Literatura za kravarice' fenomen je koji je kod nas ponajviše vezan uz ime velike novinarke i spisateljice Marije Jurić Zagorke...« (Ibid.). *Kneginja iz Petrinjske ulice* nije dobila mjesto u poglavlju o »domaćem krimiću« što iznenađuje s obzirom na to da sadrži neke od najbitnijih karakteristika klasičnog kriminalističkog romana kako je to ustvrdio i Stanko Lasić: »Roman je komponiran kao svojevrsna sinteza pustolovnog romana Eugene Suea i kriminalističke priče sa zagonetkom tipa Conana Doylea. Možda se najbolje mogao smjestiti u onu tradiciju kriminalističkog romana kojoj su najklasičnija djela dali Emile Gaboriau i Gaston Leroux. Taj model polazi – poput modela-zagonetke (Edgar Allan Poe, Conan Doyle, Agatha Christie) – od nekoga zagonetnog umorstva, ali se do rješenja te inicijalne enigme ne dolazi umjerenim zapletima i strogim dedukcijama nego čitavim nizom kompliciranih epizoda koje postaju prilično samostalne iako se sve vezane za ishodišnu zagonetnu točku.« (Lasić, 1985:180). Ovim je romanom Zagorka postala autoricom »našeg prvog uspjelog kriminalističkog romana« (Nemec, 1998:78) ili »prvog kriminalističkog romana feljtonskog tipa u hrvatskoj književnosti« (Lasić, 1985:180) te time zasigurno otvorila put kriminalističkoj prozi u hrvatskoj književnosti koju dalje, na svoj način, nastavljaju pisci poput Pavla Pavličića pa sve do Nenada Brixija koji, napisavši nekoliko konvencionalnih detektivskih romana, prvi u hrvatskoj književnosti romanom *Mrtvacima ulaz zabranjen* (1960) parodira konvencije detektivskog žanra.

Nakon ovog kratkog osvrtu na Mariju Jurić Zagorku u kontekstu Mandićeve studije,

vraćam se problematici pojma »muškog žanra«. Naime, vjerovanje u jedinstvenu istinu, »ratio«, zakon, red i stabilnost, utjelovljeni su u liku bogolikog detektiva te kao takvi predstavljaju osnovne ideje detektivskog žanra. Mnoge su se književnice svjetske književnosti zapadnog kruga okušale u pisanju detektivske proze te je recepcija njihovih djela bila jednako uspješna kao i ona koju su pisali muškarci. Najpopularnije autorice detektivskih priča čija su djela imala svjetski odjek, također su britanske autorice tzv. »zlatnog doba« detektivske proze: Margery Allingham, Agatha Christie i Dorothy Sayers. Mnoge feminističke kritičarke naglašavaju da ostvarenja navedenih autorica u okviru detektivskog žanra slijede već uspostavljeni obrazac i shemu detektivskog žanra te ih kao takve rodna specifičnost autorica, u tom pogledu, ne razlikuje mnogo od sličnih ostvarenja muških autora u okviru iste žanrovske pripadnosti. To potkrjepljuje i sljedeća konstatacija Zdenka Škrebca: »Vladajući suvereno svojom shemom, autor može pomalo i parodirati tu shemu ne napuštajući je dakako ni časa: tako je Agatha Christie s mnogo humora uvela u nekoliko svojih romana parodiju same sebe, autoricu detektivskih romana Ariadne Oliver koja, iako je uvjerenjena u svemoć svoje ženske intuicije i njezinu nadmoć nad muškom racionalnošću, ipak u pravilu griješi u svojem zaključivanju.« (Škreb, 1981a:218). Tomu također idu u prilog činjenice da su teme zla i društvenog nereda često locirane u ženskim likovima pa u taj nered intervenira detektiv i u njega unosi red koji je beskompromisno patrijarhalan. Ono što vrlo često odlikuje feminističku književnost i kritiku jest strategija »ponovljene lektire«. »Ponovljena lektira« ili »čitanje kao središnji pojam dekonstrukcije, u prvom redu, problematizira našu sposobnost da donesemo pravu odluku o 'istinitom značenju' nekog teksta, bilo da je on književnog, filozofskog ili historiografskog karaktera... Praksa invertirane lektire ima za cilj i demontiranje normalizirajućih matrica, pa tako na ambivalentnoj sceni moći *trop obrata* biva stavljen u službu temporalizirane, dinamizirane i produktivne reiteracije moći.« (Moranjak-Bamburać, 2004:132). Dakle, središnji je pojam ove strategije čitanje. Mima Simić je svojim *Pustolovinama Glorije Scott* ponovno iščitavala cijeli aparat i mehanizam detektivskog žanra, ponajviše se oslanjajući na Doyleovog Sherlocka Holmesa i tako nam svojim djelom, na svoj način, ponudila »invertiranu lektiru« *Pustolovina Sherlocka Holmesa*. Kakvim strategijama i postupcima, vidjet ćemo u nadolazećim poglavljima, a za kraj ću ovoga, opet pustiti riječi Igora Mandića da govore same za sebe o promišljanju »muškog žanra« i žena u njemu: »Žene bi trebalo da budu angažirane za čisto mišljenje o prestupima, dakle za analizu i dedukciju, jer sam duboko uvjeren da nastrani logički proces – koji se navodno odvija u ženskim glavama – može lakše i to prečicom doći do rješenja problema. Zašto? Zato što i sam kriminalac polazi od iskušene logike, pokušavajući da izvrda upravo ona logična pitanja koja će sebi postavljati istražitelji. Uvjerali smo se bezbroj puta – recimo u kinu ili prilikom gledanja krimića na televiziji – da žene daleko brže i jednostavnije savladavaju logičke zagonetke. Možda je i ovo osobno preduvjerjenje, a možda su neke policije i pokušale s takvim angažiranjem, ali svedjedno ne razumijem zašto se žene nisu nametnule u policijskoj hijerarhiji. Očito je da im na put bačene prepreke dugotrajnoga uspinjanja po statusnoj ljestvici, dakle od pozornika i obavlača prljavih poslova, pa do viših mjesta, a to se većini žena, koje su možda i zainteresirane za istražiteljski posao, zaista s pravom ne mili. Logika s kojom žene hvataju muževe u lažima – to je besprijekorna istraga koju bi trebalo upotrijebiti i malo korisnije. Zato se ponekad i događa da u krimićima žene pomažu svojim savjetima, ali im autori ne dozvoljavaju da odu suviše daleko (osim Agathe Christie, koja je od svoje gospođice

<sup>1</sup> usp. Mandić (1981:100)

Marple napravila zaista primjer trijumfa ženskoga uma). Dovoljno je da žena pogleda sadržaj torbice neke svoje suparnice, pa da iz njih zaključi stotinu stvari o kojima muškarci niti ne sanjaju. No o tome drugi put.« (Mandić, 1985:101).

### **PUSTOLOVINE GLORIJE SCOTT**

*Pustolovine Glorije Scott* prva su zbirka priča Mime Simić i izdane su 2005. Suautorica je knjige strip-crtičica Ivana Armanini koja u mediju stripa potpisuje 11 priča. Formalno, sve su priče – kratke priče i protežu se najviše na 3 stranice knjige, osim jedne naslovljene *Gloria Scott i poludjeli transvestit* koja je pisana u formi epske poeme. Glavna su junakinje slavna engleska detektivka Gloria Scott i njezina »supatnica i družica u igri i radu« (Simić, 2005:5) Mary Lambert koja je ujedno i pripovjedačica svih priča (poput Holmesovog vječnog druga John H. Watsona koji je isto tako pripovjedač *Pustolovina Sherlocka Holmesa*). Naslov zbirke jasno aludira na lekturu Doyleovih priča o Sherlocku Holmesu kao i većina osobitosti *Pustolovina Glorije Scott*. Radnja se odvija u 19. stoljeću, kako nam jasno navodi Mary Lambert u svojim bilješkama o slučajevima Glorije Scott, većinom u Londonu. Glorijin se ured nalazi u londonskoj *Butcher Street* što je, naravno, aluzija na Holmesov ured u *Baker Streetu*. Sama riječ *butcher* u engleskom jeziku u svojstvu imenice znači »mesar«, a u svojstvu glagola »klati«, »zaklati«, »mrcvariti«... Ta su značenja pogodna za posljedice Glorijinih rješavanja raznih slučajeva, no moram napomenuti još jedno značenje riječi *butch* u suvremenoj (najviše *queer*) kulturi koja se u engleskom obliku koristi i izvan granica engleskog govornog područja. Pojam *butch* se najčešće pojavljuje u dihotomiji s pojmom *femme*, a u *queer* kulturi to je »dihotomija u lezbijki, koja reflektira dominantnu podjelu moći u društvu. Iskazuje se kao razlika između maskulinog ('butch') i femininog lezbijskog identiteta ('femme') koja se odražava na vanjski izgled i ponašanje« (Spargo, 2001:33), no često se koristi i u negativnom kontekstu kada se ženu želi vrijeđati na temelju njezinog »muškobanjastog« izgleda ili ponašanja.

Tko je Glorija Scott? Tko je Mary Lambert? Što čine i kakav je njihov svijet? Što je Mima Simić učinila s *Pustolovinama Glorije Scott*? Što čine *Pustolovine Glorije Scott*? Na ova ču pitanja pokušati odgovoriti u narednim poglavljima i analizi samog teksta.

### **»GLUPA I NAKAZNA DETEKTIVKA KOJA KAŽNJAVA NEVINE«<sup>2</sup> ILI LIK GLORIJE SCOTT**

Mnogi naši klijenti dolazili su tražeći detektivske usluge nakon što su sva ostala rješenja omanula, nakon što je i Scotland Yard priznao svoju nemoć. Međutim, premda je tisk često objavljivao senzacionalne priče o Gloriji Scott i njezinim iznimnim dedukcijskim metodima, malo tko je bio upoznat s činjenicom da je moja prijateljica diplomirala kemiju i fiziku na čuvenom sveučilištu u Cambridgeu te da je njezin (isprva tek) hobi s vremenom postao manje izvor zarade, a više oruđe u rukama pravde koja je bez iznimka pobjeđivala, gdje god da se našla Gloria Scott... (Simić, 2005:53)

U slučaju da čitateljice i čitatelji pri uzimanju ove knjige u ruke očekuju da će čitati o zgodama vješte, sposobne, pravedne, pedantne, uljudne, inteligentne i nadasve

pronicijive detektivke koja zločince i ljude »s onu stranu zakona« stavlja na pravo mjesto (nešto poput Sherlocka Holmesa), grdno će se prevariti. Ova knjiga govori o pustolovinama neinteligentne, umišljene, proždrljive, statusno opterećene, neuredne i etički invalidne londonske istražiteljice koja pri svojim razrješavanjima navodnih zločina ostavlja kaos u kojem redovito stradaju nevini ljudi. Glorija Scott, naravno, toga nije svjesna te joj iluzija o njezinoj genijalnosti u rješavanju slučajeva svaki put nanovo gladi visoko mišljenje o samoj sebi. Toliko je slavna da je čak Aboridžin pri izletu na jezero Michigan (Aboridžin – domorodac na jezeru Michigan!) prepoznaje. Njezina je vjerna družica Mary Lambert bila zadivljena Glorijinim istražiteljskim znanjima te je svaki prijateljičin slučaj kojem je nazočila vjerno bilježila. U priči *Povratak Glorije Scott* Mary govori o Glorijinoj genijalnosti: »Još uvijek mi je teško reći je li to bila slučajnost ili je Gloria Scott, moja vjerna družbenica i oslonac u nevolji i, iznad svega, najveći um borbe protiv zločina u Engleskoj, sa mnomo ukrstila stazu te tmurne večeri u studenom s nakanom da me učini svjedokinjom još jedne od njenih blistavo vođenih i, konačno, kao iz mađioničarevog šešira izvučenih, riješenih slučajeva ubojstava i inih vrsta zločina koji su je, naposljetku, i učinile slavnom koliko je u to vrijeme bilo moguće.« (Simić, 2005:72). Možda je najbolje navesti nekoliko slučajeva koje je Glorija Scott »uspješno« razriješila kako bi se oprimirali razlozi njezine slave. Primjerice, u priči *Polupani lončići* Glorija zbog čudnog predosjećaja u želucu predlaže Mary da odu do restorana starog Su Šija gdje zatiču njega, njegovu ženu i osoblje kako nariču pred hrpom krhotina razbijenih skupocjenih vaza i lončića još iz razdoblja dinastije Sung, a koje sada bijahu u Su Šijevom vlasništvu. Nesretni je Su Ši uzvikivao kako je u potpunosti uništen, a to Gloriju nagna na zaključak kako je za to kriva »prokleta služba za useljenike« pa skupi »nekoliko stotina pristaša koji, s Glorijom na čelu, sravnije Useljenički ured u Blackfriars Roadu« (Simić, 2005:45). Nakon milosrdnog zadovoljstva što će i Useljenički ured osjetiti »kako je to biti nesretan«, naša pripovjedačica Mary daje posljednji komentar: »Taj uspješno riješen slučaj popravi nam loše raspoloženje prouzročeno potresom koji se dogodio tog jutra i koji nam je uništio veći dio namještaja i kućnog inventara.« (Ibid.). U priči *V.V.V. (Velika vatikanska varka)* u posjet Londonu dolazi veliki svećenik: »Tog dana ulice Londona bijahu prepune ljudi koji brzahu k stadionu da čuju govor velikog svećenika koji je baš nedavno doputovao u London i odsjeo u Hotelu Hilton na 42. aveniji.« (Simić, 2005:58). Nakon govora/mise velikog svećenika, bilo je potrebno više od 48 sati kako bi se ispraznio stadion te je pritom »nesretno stradalo šezdesetero djece, stotinu dvadeset i pet staraca i petsto i petnaest trudnica koje su dovele i plodove svoje utrobe da, kad već nisu u mogućnosti vidjeti, osjete to božansko prisustvo« (Simić, 2005:59). Glorija odmah odlučí pronaći i kazniti krivce ovog zločina te ona i Mary krenu na putovanje koje je trajalo više od šest tjedana i koje ih je dovelo do crkve Svetog Marka gdje su zamijetile da je »zamac jedini svjedok onog pokolja – dobri čičica u bijelom s paralizom ramenih zglobova, što je prouzročilo akutnu raširenost njegovih ruku« (Ibid.). Na to ulaze u crkvu u kojoj se dive njezinoj arhitekturi te nakon zaključka da je njihovo putovanje vrijedilo svaki penij, sjednu na klupu i svesrdno se pomole prvi put u životu. Na kraju Mary kaže: »Vjerski zanos učini da zaboravimo ono zbog čega smo došle.« (Ibid.). *Neobična zgoda* je priča u kojoj nam Mary priopćuje kako je u to vrijeme Londonom haralo mnogo zloglasnih družina poput »Družbe okrutnih bambusa« koja je grubo postupala sa ženama: »Prvo bi im naredili da od kuće donesu bambusov štap, koji bi zatim bezobzirno istrošili na leđima sirotih žrtava.« (Simić, 2005:33).

<sup>2</sup> usp. Starešinčić (2005)

Tako se i ovdje Glorija odlučila »nanovo poslužiti svojom deduktivnom metodom, kojom je toliko zadužila čitavu policiju Velike Britanije« (Ibid.) te »razgolićujući očnjake« zaključila kako je »ta grupa zlostavljača žena tek paravan za puno veće zločine – poput krivotvorenja umjetnina i vrijednih časopisa« (Simić, 2005:34) pa krene do staretinarnice na uglu u kojoj će nesumnjivo pronaći neki trag. Glorija zatraži vlasnika staretinarnice da joj pokaže poslovne knjige, što, nakon kratkog oklijevanja, stari vlasnik krene učiniti, ali ga »Gloria preteknu kratkim udarcem u nosnu hrskavicu, što ga trenutno usmrti i on treskom pade ravno na tle« (Ibid.) uzvikujući kako je znala da će ih stari vlasnik pokušati prevariti. Mary nam, na kraju, pojašnjava situaciju: »Dakako, ispod pulta se nalazila kutija s prvom pomoći u kojoj smo pronašle oštar skalpel... Glavno da je slučaj riješen.« (Ibid.).

Kao i mnogi slavni, tako i Glorija Scott na svoj način plaća cijenu vlastite slave pa saznajemo kako je Glorija ovisnica o teškim drogama i kako uredno posjećuje svog stalnog preprodavača. I slavni je Sherlock Holmes koristio teške droge pa kako to onda ne bi njegova jednako slavna nasljednica (u priči *A Study in Scarlet* Watson sumnja kako Holmes zloupotrebljava teške droge, u *The Sign of Four* Watson opisuje situaciju u kojoj Holmes doista zloupotrebljava drogu, a u priči *The Adventure of the Missing Three – Quarter* Watson govori kako se Holmes riješio navike zlouporabe droga koja mu je mogla upropastiti karijeru, no kako je isto tako svjestan da Holmesova ovisnost nije umrla, već samo spava.). No, već je i sada vidljivo kako Glorija u svakom segmentu promašuje okvire žanra kojem pripada Doyleov Sherlock Holmes.

#### PARODIJSKE I SUBVERZIVNE STRATEGIJE U PUSTOLOVINAMA GLORIJE SCOTT

Dubravka Oraić – Tolić u svojoj studiji o citatnosti konstatira: »O intertekstualnosti govorimo onda kada su tuđi tekstovi postali primarna zbilja vlastitoga teksta, pa se vlastiti tekst može razumjeti samo u suodnosu s tuđim tekstovima.« (Oraić – Tolić, 1990:5). Jedno je od najbitnijih (ako ne i najbitnije) načela *Pustolovina Glorije Scott* – intertekstualnost. One se mogu razumjeti samo u suodnosu s ostavštinom Conana Doylea o Sherlocku Holmesu i detektivskim žanrom uopće. Iz toga proizlazi da ovaj tekst računa na čitatelja koji posjeduje određeno književno znanje o detektivskom žanru ili bar slavnim postignućima detektiva Sherlocka Holmesa. Sama nas Mima Simić u predgovoru upućuje na intertekstualnost ili »interdiskurzivnost« (usp. Hutcheon, 1996:217) u pričama i to u bartovskom smislu prema kojem se svaki tekst »sastoji od izraza, fraza i idioma prošlih tekstova te je zbog toga ideja o izvornosti tek iluzija« (Beker, 1999:202):

Čula nadraženih slutnjom slave i obožavanja koji su neumitna sudbina autorice pustolovina što slijede, u iskušenju sam da sebi pripišem zasluge stvaranja lika i djela slavne istražiteljice Glorije Scott i njezine supatnice i družice u igri i radu, Mary Lambert. Istina je, međutim, suhoparna, bezlična i pomalo sramotna. Laičkim rječnikom rečeno, epizode citirane u ovoj knjizi na nimalo suptilan način pokradene su iz najrazličitijih književnih izvora, novinskih članaka, povijesnih dokumenata, šarenih žurnala i sl.

Mnogi filozofi već su bezbroj puta prije mene utvrdili da velik kamen spoticanja za ljudsku rasu jest činjenica da je nekima od nas bog dao talent za pisanje, a drugima za krađu. Neki od vas tako operiraju po

lokalnim konzumima i/ili dm-ovima, dok oni marketinški neukiji razaraju tuđe rečenice, nevjesto ih preslaguju i lijepe, da bi finalni proizvod nalikovao knjizi koju upravo držite u rukama.

Sporadična će kritičarka možda stati u moju obranu tvrdnjom da je originalnost u jeziku nemoguća želimo li da nas se uopće razumije (mnogi glagoli koje ćete na svom čitateljskom putu kroz ovo djelo susresti djelovat će vam neizmerno poznato i nukati vas u trans lingvističkog *deja vu*-a). To nije slučajnost! *Pustolovine Glorije Scott* dio su kolektivnog nesvjesnog – kako jezično tako i fiziološki. Glorija Scott istovremeno je živo biće, fiktivna ličnost, no i, paradoksalno!, tek mrtvo slovo na papiru.

Teško je objasniti ovaj fenomen. Nadajmo se da će nadolazeći naraštaji s više uvida i čitateljskog iskustva moći proniknuti u tajnu jezika, najveću tajnu Glorije Scott.

m.s.

Dakle, ovim se predgovorom Mima Simić, apsolutno ogradila od sebe kao Autorice djela i priče unutar *Pustolovina Glorije Scott* prozvala tek »epizodama citiranim u knjizi« koje su kao takve »pokradene iz najrazličitijih književnih izvora«. Čini se da je Mima Simić bliska Barthesovoj misli o autoru koji se u tekstu pojavljuje kao gost te zato govori da je izbjegla iskušenje da sebi pripíše zasluge stvaranja lika i djela Glorije Scott. Isto tako, parodijski, govori da je »nekima od nas bog dao talent za pisanje, a drugima za krađu« što se može protumačiti također kroz Barthesovu razliku između Autora i »modernog skriptora« gdje bi pritom Autor posjedovao bogomdani talent za pisanje, a skriptor bi krao: »Znamo da tekst nije crta riječi koje proizvode jednostavno 'teološko' značenje (saopćenje Autora – Boga), nego je to multidimenzionalni prostor na kojem se raznovrsnost pisanja, od kojih ni jedno nije izvorno, miješa i sukobljava. Tekst je tkivo citata izvedenih iz neizmjernog broja središta kulture.« (Barthes, 1999b:199). Tako je Mima Simić »razorila tuđe rečenice, nevjesto ih presložila i lijepila«, a kao rezultat smo dobili/e *Pustolovine Glorije Scott*. Mima Simić nas na humorističan način upozorava da će nam mnogi glagoli pri čitanju priča djelovati neizmerno poznato te da to nije slučajnost: »*Pustolovine Glorije Scott* dio su kolektivnog nesvjesnog – kako jezično tako i fiziološki. Glorija Scott istovremeno je živo biće, fiktivna ličnost, no i, paradoksalno!, tek mrtvo slovo na papiru.« (Simić, 2005:5). Jer, Gloria Scott možda jest, ona zasigurno jest u fikciji ovih priča, no isto tako je i »mrtvo slovo na papiru« bez čitateljica i čitatelja. Odnosno, postavlja se pitanje što je fikcija, a što zbilja. Zato, Mima Simić poziva buduće čitateljske naraštaje da »proniknu u tajnu jezika, najveću tajnu Glorije Scott«. Niti ovaj predgovor nije lišen snažne i istančane parodijske niti koja kasnije u pričama postaje jedno od glavnih načela.

Što je to pokradeno iz »različitih književnih izvora, novinskih članaka, povijesnih dokumenata, šarenih žurnala i sl.« (Ibid.)? Krene li se već od imena glavne junakinje ovih priča, moguće je saznati da je *Gloria Scott* naziv jedne od priča Athura Conana Doylea (*The Gloria Scott*) u kojoj je Sherlock Holmes upleten u rješavanje slučaja ucjene prijateljeva oca koji je sudjelovao u pobuni na istoimenom brodu. Ime Mary Lambert, Glorijine vjerne družice, također je i ime slavne američke filmske redateljice pod čijom su redateljskom palicom stvoreni filmovi *Siesta* i *Pet Cemetary*. U priči *Crvena odaja*, Glorija Scott rješava slučaj misterioznog nestanka Indijančeve supruge

koja nosi ime Norma Jean Baker što je pravo ime Marilyn Monroe. U istoimenoj se priči spominje i djed Mary Lambert - Sean Aloysius O'Feeney - što je pravo ime kulturnog američkog redatelja Johna Forda koji je svoja najsnažnija filmska ostvarenja dao u žanru vestern filmova. U priči *Ljubičasti hrastovi* Glorija sreće svoju prijateljicu Renee Falconetti, čije ime također nosi francuska kazališna i filmska glumica, a u priči *Udruženje kljastih*, kao osnivač se dotičnog udruženja pojavljuje Sir Christopher Reeve pod čijim imenom poznamo i američkog glumca proslavljenog u ulozi *Supermana* dok je predsjednik *Udruženja kljastih* William Clinton. Vjerojatno se iza svakog imena likova u *Pustolovinama Glorije Scott* krije istoimena osoba iz prošle ili suvremene stvarnosti, no isto tako se može kriti i naziv, primjerice, jela kako to biva u priči *Polupani lončići* u kojoj se vlasnik restorana zove Su Ši (suši – naziv japanskog jela od sirove ribe i algi).

Osim imena, kako sam već mnogo puta napomenula, podtekst su ovih priča Doyleove *Pustolovine Sherlocka Holmesa* pa glavni likovi ovih priča – Glorija Scott, Mary Lambert i nekoliko puta spomenut inspektor Jennings iz Scotland Yarda – aludiraju na glavne likove iz priča o Sherlocku Holmesu, premda kao njihovi antipodi, odnosno odjeveni u odjeću parodije. Ovdje pod pojmom parodije ne smatram samo komično i ironično imitiranje stila, jezika, stvaralačke metode, postupaka, žanrovskih konvencija, već i parodiju kao »ponavljanje sa kritičkom distancom, koja omogućava ironijsko ukazivanje na razliku u samom središtu sličnosti« (Hutcheon, 1996:55). Sherlocka Holmesa odlikuje nadljudska moć zapažanja pa tako razlikuje pepeo različitih vrsta cigara te je za njegovo iskusno oko »razlika između crnog pepela i cigare Trihinopoli i bijelog paperja tankog duhana kolika između kupusa i krompira«, a iz svojeg ureda izlazi tek u slučaju težih zločina dok one lakše rješava ne izlazeći iz sobe. Gloriju Scott također karakterizira istančana sposobnost zapažanja, no malo drugačije naravi. Tako u priči *Udruženje kljastih* za predsjednika dotičnog udruženja – Williama Clintona – Glorija zaključuje: »A sigurno se ne bavite košarkom, daktilografijom, pa ni tenisom. Najviše volite jela pri kojima se nije potrebno služiti jedaćim priborom.« (Simić, 2005:11). Glorijina je genijalnost opažanja ovdje našla temelj u tome što, William Clinton kao predsjednik udruženja čije ime sve govori, nema ruku. U *Slučaju lude starice* dijalog je između Glorije i mladića koji dolazi u njezin ured zvučao ovako:

-Oprostite...stanuje li ovdje gospođa Gloria Scott?

-Mladiću, unatoč vašem profinjenom izgledu, moram primijetiti da ste vrlo mršavog obrazovanja te da vam kosa više ne otpada.

-Ah! – uzviknu mladić – Vi ste gospođa Scott! Ali, kako ste...?!

-Mladiću, kao prvo na vratima piše slovima koja bi i slijepac razaznao: Ms. Gloria Scott.

Stoga ste očigledno nepismeni. Što se opadanja kose tiče, to objašnjava vašu ćelavost. –

Glorija je samozadovoljno tupkala prstima po koljenu. (Simić, 2005:14)

Poput Holmesa koji se dobro razumije u mnoge znanstvene discipline te uz to svira violinu, okretan je mačevalac, boksač i rvač, a najbolji je u poznavanju senzacionalnih slučajeva, odnosno svih zločina počinjenih u njegovu stoljeću, i Glorija Scott je poznavateljica mnogih znanosti, kako navodi Mary Lambert: »Prijateljstvo s

Glorijom Scott naučilo me je mnogočemu; ne samo poštenju, pravdi i pronicavosti (kad je bila riječ o rješavanju kompleksnih slučajeva sakaćenja, čedomorstva ili ilegalnog primanja mita), već i mnogim prirodnim znanostima kao što su kemija, fizika, politika i gospodarstvo te frenologija – koja mi je možda najbolje rasvijetlila uzroke devijantnog ponašanja kod ljudi, ponajviše zločinaca, s kojima smo se i prečesto susretale.« (Simić, 2005:53). Glorija ima i zavidno znanje u području književnosti što pokazuje njezin zajedljiv osvrt na najnoviji roman Jamesa Joycea za kojeg kaže da je »toliko nemaštovit da potkrada sve i svakoga, od Homera i Philipa Larkina pa sve do Tomasa Gudmundsona« (Simić, 2005:27). Mary Lambert, nasljednica je Johna H. Watsona te su oboje vjerni drugovi i pomagači svojih genijalnih detektiva. John H. Watson je, osim što je bio Holmesov prijatelj, u pričama o Sherlocku Holmesu imao i funkciju katalizatora Holmesovih mentalnih procesa pa tako čitatelj, zahvaljujući Watsonovim pitanjima i potpitanjima, može pratiti Holmesov proces razmišljanja i razrješavanja enigme. Watson ne posjeduje Holmesovu genijalnost, on ima funkciju pripovijedanja Holmesovih avantura i funkciju dokazivanja Holmesove genijalnosti svojom »malo manjom« genijalnošću. I sam Holmes, primjerice, u priči *The Adventure of the Creeping Man* (1923) primjećuje kako je on jedna od Holmesovih navika te čak i kada ga iritira metodičkom usporenošću svoga uma, ta iritacija služi kako bi Holmesova intuicija i impresija nadašle još življe i hitrije (usp. Doyle, 1970). Na jednak način Mary Lambert u *Pustolovinama Glorije Scott* ima funkciju pripovijedanja o Glorijinoj slavi, koju iz Glorijinih postupaka ne bismo spoznali te funkciju opisivanja Glorijinih reakcija, raspoloženja i procesa zaključivanja. No, u priči *Zločin u magli* nakon opisivanja Glorijine slave Mary dodaje: »Jao! – iznenađen grč me prekide me u pokušaju revizije svih naših uspjeha (ne može se zanemariti moj doprinos u čitavom tom procesu!).« (Simić, 2005:54). Potpuno uživljena u Glorijin svijet zločina i kazni, Mary jednom sanja kako Glorija više nema klijenata jer nema »ubojstava, silovanja, pljački, samoubojstava, pronevjera...« (Simić, 2005:31) i na to se probudi s komentarom kako je to bila još jedna noćna mora i kako u zadnje vrijeme loše spava. U pričama o Sherlocku Holmesu susrećemo nekoliko inspektora u okviru formalnih vlasti (inspektori: G. Lestrade, Stanley Hopkins, Tobias Gregson, Bradstreet, Baynes...) od kojih je najviše cijenio inspektora G. Lestradea iz Scotland Yarda, no činjenica je da ti inspektori očito nisu bili toliko uspješni čim im je trebala pomoć Sherlocka Holmesa. U *Pustolovinama Glorije Scott* se u nekoliko priča pojavljuje inspektor Jennings iz Scotland Yarda, no njemu su najčešće dodijeljeni pridjevi poput »dobar, ali glupav«, »siroti«, »neiskusni«, »nesposoban«, »dobra srca, ali retardiran...«. Iz ovakve je usporedbe likova razvidno da je Holmesov svijet racionalnosti, znanosti, logičkog zaključivanja i intelektualne nepogrešivosti, parodiran u *Pustolovinama Glorije Scott* te kroz Gloriju Scott pretočen u svijet apsurdna, isto takvih zaključaka, stradavanja nevinih ljudi i naprosto, gluposti.

Klasični su oblici detektivskog žanra roman ili duža priča koji podrazumijevaju dovoljan prostor kako bi se bitne shematske zakonitosti detektivske proze zadovoljile. Stanko Lasić je u svojoj *Poetici kriminalističkog romana* napravio »analitičku sliku strukture-tipa« (Lasić, 1973:13) pa u njoj iznalazi princip te strukture, utvrđuje romanesknu razinu na kojoj se princip strukture najjasnije i najadekvatnije izražava te istražuje opću shemu te razine kao i oblike i inačice do kojih vodi dedukcija iz te opće sheme. Kako je Lasić ustvrdio, sve kompozicijske jedinice kriminalističkog romana vode u budućnost »prema otkriću zagonetke, k pravdi i kazni« (Lasić, 1973:54), ali



istovremeno i u prošlost. »Linearno kretanje naprijed zapravo je linearno kretanje natrag« (Ibid.) i zato ovaj tip romana nazivamo romanom linearno-povratne naracije. Prema Lasiću, baš je taj paradoks istovremenog kretanja naprijed i natrag »glavni razlog strogosti kompozicije kriminalističkog romana: sve je u njemu uvijek raspoređeno tako da 'gleda' i prema početku i prema kraju« (Ibid.). Glavni je princip kriminalističkog romana kao romaneskne strukture – enigma. No, kako Lasić naglašava, ne može svaka enigma stvoriti linearno-povratnu naraciju. »NASILNA SMRT, ZLOČIN, STRAH, evo odrednica enigme koja od linearnog tijeka stvara povratni tijek« (Lasić, 1973:60). Strogost i krutost su epiteti koji gotovo u svakoj studiji opisuju detektivski žanr. Mnogo je čak bilo i pokušaja zapisivanja normi detektivske proze, a čini se kako je vrhunac tih pokušaja dosegao američki pisac i filolog Willard Huntington Wright (kao autor romana poznat pod pseudonimom S. S. Van Dine) razradivši sustav pravila u dvadeset točaka (usp. Žmegač, 1976:199 i Mandić, 1985:10). Stanko Lasić ta pravila u uvodu *Poetici kriminalističkog romana* naziva »...Dvadeset zapovijedi...vrlo blizu svima nama dobro poznatim 'Deset zapovijedima'...« (Lasić, 1973:9). Iz ovoga je lako zaključiti kako je Mima Simić i književnim oblikom i njegovom shemom parodirala detektivski žanr. Naime, oblikom se kratke priče teško mogu obuhvatiti shematski čimbenici detektivske proze. Priče unutar *Pustolovina Glorije Scott* posjeduju i enigm i nasilnu smrt i zločin i strah, no za razliku od klasične detektivske priče gdje je zločin stvaran, žrtva nasilne smrti postoji i počinjena je od strane zločinca koji tim činom izaziva strah, u *Pustolovina Glorije Scott* zločin ne postoji, on je umišljen Glorijinim uvrnutim rezoniranjem, nasilnu smrt uvijek počinja Glorija, a na kraju nam, zaista ostaje enigma Glorijinog apsurdnog razmišljanja i zaključivanja. Glorija Scott je detektivka koja se neprestano promašuje sa žanrom kojem želi pripadati. *Pustolovine* nam natuknu zločin, zatim slijedi Glorijin zaključak i »razrješavanje« zločina. Proces istrage vođen zagonetkom, kakav nam je poznat u klasičnoj detektivskoj prozi, u ovim pričama izmiče i u cijelosti nam ostavlja samo apsurd i komiku. Spomenuti je Van Dine ustvrdio da je »detektivski roman vrst intelektualne igre, pa kao svaka igra mora poštivati neka pravila zamišljena tako da se i čitalac može smatrati ravnopravnim sudionikom« (Žmegač, 1976:199). Ovdje se čitatelj neprekidno navodi na zaključke koji se kasnije pobijaju u apsurd. Rečenice se nižu logikom besmisla pa tako nebitni detalji (za fabularni model klasične detektivske proze) u ovim pričama postaju bitnima te se tako fabularni tijek raspršuje. Stoga mogu zaključiti i to da je ovim postupcima Mima Simić destruirala ideju koherentnog žanra, u ovom slučaju – detektivskog. Zadnja je pustolovina u zbirci – *Gloria Scott i poludjeli transvestit* pisana u obliku epske poeme što još jednom potvrđuje moju prethodno postavljenu tezu o destrukciji ideje koherentnog žanra, no nosi i snažan parodijski smisao. Poema je podijeljena na 5 dijelova s podnaslovima: *In medias res*, *Kako se sve zbilo (Nokturno)*, *Gozba*, *Ponutrica* i *Epilog* te su svi dijelovi poeme pisani desetercem (dobro poznatim stihom u hrvatskoj usmenoj književnosti koji kasnije u svojim djelima preuzimaju pisci poput Andrije Kačića Miošića i Matije Antuna Relkovića) osim *Epiloga* pisanog slobodnim stihom. U duhu ostalih priča, poema govori o Glorijinom slučaju poludjelog transvestita. Njome je Mima Simić parodirala književno stvaralaštvo podvrgnuto stihotvorstvu, odnosno književno stvaralaštvo u kojem mnogi segmenti plaćaju cijenu broja slogova i rime. Također, podjela poeme na dijelove, jasno aludira na normativne poetike književnosti ili »pjesničkog umijeća« (pogotovo dijelovi naslovljeni *In medias res* i *Epilog*), poput one Aristotelove. Takve zadane norme i konvencije književnog djela Mima Simić

ovom poemom parodira te isto tako svojoj osebujujoj junakinji poklanja nekoliko epskih deseteraca kojim su već mnogi junaci opjevani. U jeziku se poeme pojavljuju leksemi i izrazi koji pripadaju sloju usmene narodne književnosti ili bar po uzoru na njih (...*Jednom šakom usmrti mu vranca...*, *Medvjedica, vučica joj snajka...*, ...*Gloria me iz sanku budi...*, ...*Konce njine sudbine ću vući...*). Kao i u ovoj poemi, za sve je priče unutar zbirke karakteristično dosljedno korištenje aorista i imperfekta koji zbog svojeg arhaičnog prizvuka možda dobro oslikavaju vrijeme u kojem su Gloria i Mary živjele, ali isto tako pričama daju ozbiljnu pripovjedačku nit starijih vremena, što se, naravno, opet sudara i istovremeno promašuje sa sadržajem i smislom *Pustolovina Glorije Scott* te tako opet rezultira paradijom i humorom. Odmakne li se od prvotnog sloja jezika i njegovih karakteristika u pričama, da se primijetiti kako se u njima kriju ideološki diskurzi različitog porijekla poput novinskog, televizijskog, političkog i religijskog kojima su glavne junakinje podložne i kao takvog ga reproduciraju. U svakom se tom reproduciranju određenih diskurza krije i njihova kritika Mime Simić, no kako ona kaže u predgovoru »...Pustolovine Glorije Scott dio su kolektivnog nesvesnog...«, a tom »kolektivnom nesvesnom« koje, u ovom slučaju, pohranjuje mnoge nasilničke diskurze kojima smo izloženi, nitko ne izmiče pa vjerujem da ove priče na karakterističan način pozivaju na svijest o spomenutom fenomenu.

Linda Hutcheon u svojoj *Poetici postmodernizma* naglašava kako je postmoderna parodija usko povezana s »političkim« i »povijesnim«, odnosno da »izaziva direktno suočavanje sa problemom odnosa estetike prema svetu značenja koji je spoljašnji po sebi, prema diskurzivnom svetu društveno određenih značenjskih sistema (prošlih i sadašnjih) – drugim rečima, prema političkom i istorijskom« (Hutcheon, 1996:48). Isto tako »postmoderna parodija, svejedno da li u arhitekturi, književnosti, slikarstvu, filmu ili muzici, koristi svoje istorijsko sećanje, svoju estetsku introverziju, da bi ukazala da je ovaj tip samorefleksivnog diskursa uvek nerazmrsivo povezan sa društvenim diskursom« (Hutcheon, 1996:69). Na taj način, parodirajući i subvertirajući sve segmente klasičnih oblika detektivske proze, ta je parodija u *Pustolovina Glorije Scott* za sobom povukla i parodiju i kritiku svojevrstnih društvenih fenomena poput predrasuda na osnovi etničke pripadnosti, diskriminacije na osnovi rodne pripadnosti, klasnih razlika, predrasuda na osnovi religijske pripadnosti i fenomena »*Cosmo* djevojaka«. Primjerice, u priči *Crvena odaja* Gloria i Mary odlaze u brvnaru na jezeru Michigan gdje ih dočekuju »neprijateljski raspoređeni domoroci, s kopljima i ubojitim sjekiricama u rukama« (Simić, 2005:16). Prvo im se obraća poglavica, nedugo je zatim taj isti poglavica nazvan Aboridžinom da bi par redaka kasnije postao »poštovani gospodin Indijanac«. Poanta je prvo u čestom apriornom poimanju domorodaca kao »neprijateljski« i nasilnički raspoređenih, a zatim u neznanju koje »domoroce« ili različita »primitivna« plemena svrstava pod zajednički nazivnik bez znanja o njihovoj različitosti i kulturnim obilježjima pa tako razlika između poglavice, Aboridžina i »poštovanog gospodina Indijanca« naprosto nije bitna sve dok su oni divlji i necivilizirani. Sličnim je problem predrasuda na osnovi etničke pripadnosti parodiran te tako kritiziran u priči *Crveni karanfil Katalonije* U njoj Glorija Mary prepričava svoje zgode s puta »po španjolskom primorju i unutrašnjosti« (Simić, 2005:35) te govori kako je u Barceloni susrela »crnomanjastu ciganku« koja ju je viknuvši »Aiuto!« (poziv u pomoć na talijanskom jeziku!) grčevito zgrabila za novčarku i počela prelistavati njezin intimni adresar te se zatim srušila na pod pred »neogotičkom katedralom«. Glorija na to uzme Cigankine dokumente i sazna da se dotična zove Rose Lee te krene u istraživanje

njezinog slučaja zaključivši kako je Ciganka već odavno mrtva. Kada je, zbog preglednjelosti, svratila do obližnje krčme, Glorija primijeti da joj je nestala novčarka i uzvikne: »Cigančura!« (Simić, 2005:36). Na to je Ciganki slijedila kazna te joj, nakon što je ustvrdila da nije mrtva, Glorija izviđačkim nožem odreže glavu te joj pregleda džepove, ali tamo pronade »samo nekakvu dijabetičku iskaznicu« (Ibid.). Na kraju priče Glorija vadi lulu iz unutarnjeg džepa kabanice iz koje joj ispade novčanik. Ova priča problematizira predrasude prema osobama romskog porijekla, naime kolektivna svijest, čini mi se, ukazuje na predodžbu o Romima i Romkinjama kao »džeparošima« i kradljivcima. U istoj priči nailazimo i na kritiku institucije Crkve gdje kraj riječi »Inkvizicija« nailazimo na oznaku fus-note koja pojašnjava: »danas poznatija kao Kongregacija za nauk vjere (sark. nap. prev.)« (Ibid.). U priči V.V.V. (*Velika vatikanska varka*) se susrećemo s »velikim svećenikom« čiji se govor u Londonu željno očekuje i koji odsjeda u »hotelu Hilton na 42. aveniji«. »Smještaj u kraljevskom apartmanu pružao mu je luksuz triju kupaonica opremljenih najmodernijim stereo-uređajima, kao i vazda punog frižidera, no to mu nije smetalo da se, kao i uvijek, u jednom srdačnom govoru obrati ljudima što doputovaše iz (uistinu!) svih krajeva svijeta, u kojima, nažalost, aerodromi još nisu bili izgrađeni pa su tako, siromašci, bili uskraćeni za posjet tog divnog čovjeka – poluboga.« (Simić, 2005:59). Ove aluzije na stvarnost nije potrebno pojašnjavati. *Pustolovine Glorije Scott* su dotakle i problem klasnih razlika, primjerice u priči *Polupani lončići* Mary priča kako je u to doba Velika Britanija bila zahvaćena »Velikom ekonomskom krizom« koja je bila »prouzročena padom rasta dionica na burzi te su mnoge obitelji ostale bez krova nad glavom, a neke i bez večere« (Simić, 2005:43), no »kako to obično biva, neki slojevi društva ipak ne bijahu pogođeni strašnom depresijom, pa tako Glorija i ja još uvijek živjemo u izobilju i blagostanju koje donosi bogata trpeza« (Simić, 2005:44). U istoj se priči dotiče i rodna problematika: »Uistinu, ulice bijahu preplavljene besposlenim narodom; iznureni glađu i nedostatkom osnovnih ljudskih i civilizacijskih obilježja lutahu u potrazi za nečim pomoću čega će progurati i taj dan. Majke kopahu po crnim vrećama pred ulazima bogatijih kuća te davahu djeci koja su vrištala ono što same ne mogahu probaviti. Njihovi supruzi, poniženi vlastitom nemoći da zaštite svoje obitelji, stajahu pognutih glava, lica zaklonjenih žuljevitim rukama kroz koje se cijeđahu suze stida.« (Ibid.). Ovdje se parodira tradicionalna podjela uloga muškaraca i žena u roditeljstvu – očeva kao onih koji štite svoju obitelj i majki kao skrbnica i hraniteljica. Problem se zlostavljanja žena pojavljuje u priči *Neobična zgodna* u kojoj Glorija kreće u pohod na »Družbu okrutnih bambusa« koja je bila poznata po mlaćenju žena bambusovim štapom. Glorija ne staje na ovom problemu, već je sigurna da je »ta grupa zlostavljača žena tek paravan za puno veće zločine – poput krivotvorenja umjetnina i vrijednih časopisa« (Simić, 2005:34) a to se, pretpostavljam, referira na stvarnosno stanje u kojem su bile potrebne ogromne količine napora kako bi zločin zlostavljanja žena koliko toliko privukao pozornost i dobio na važnosti kako u sklopu policijskog i pravosudnog aparata tako i u kolektivnoj svijesti građana i građanki. U pričama o Gloriji Scott ne moraju cijele priče ili dijelovi priče biti ti koji nose težinu parodije i kritike pojedinih društvenih i kulturnih pojava, to može biti i jedna rečenica poput ove u priči *Smrt trgovačkog putnika*: »Kakve su to osobe kojima je životni cilj uvjeriti čovjeka/ženu da pregaze datu riječ i kupe proizvod nepotreban, izlišan?« (Simić, 2005:67). U govoru i pismu se često može zamijetiti uporaba sintagme »čovjek i žena«, misleći na »muškarac i žena« što upućuje na razliku između »univerzalnog« i

»partikularnog« gdje je »spol« žena (ona je cijela spol), dok muškarac to nikad nije. Muškarac za razliku od žene ima spol te tako on postaje referent razlike – razlike u odnosu na njega. Žena uvijek ostaje određena svojim »spolom«, muškarac ne. Naime, nikada se ne može čuti »muškarac i čovjek«, misleći na »muškarca i ženu«.

Dakle, Mima Simić je *Pustolovina Glorije Scott*, praksom »invertirane ili ponovljene lektire« u ruhu parodije ostvarila subverziju detektivskog žanra većinom se oslanjajući na priče o Sherlocku Holmesu Arthura Conana Doylea. S druge je strane, također, parodirala mnoge pojavnosti zapadne kulture. Linda Hutcheon govori: »Čini se da parodija nudi perspektive i za sadašnjost i za prošlost, što umetniku dozvoljava da govori diskursu iz njega, ali da u njemu potpuno ne učestvuje. Iz tog razloga parodija je postala modalitet za 'eks-centrično', za one koje je dominantna ideologija marginizovala... Takođe, parodija je sasvim sigurno postala najpopularnija i najuticajnija strategija ostalih eks-centrika – crnačkih, etničkih, homoseksualnih, feminističkih umetnika – u pokušaju da se prilagode i da odgovore, kritički i kreativno, još uvek nadmoćnoj, heteroseksualnoj, muškoj kulturi u kojoj su se našli. Za umetnike i za njihovu publiku, parodija uspostavlja dijaloški odnos između identifikacije i distance.« (Hutcheon, 1996:70). Parodija je u slučaju *Pustolovina Glorije Scott*, kritika i subverzija detektivskog žanra s glavnim likom detektiva kao nenadmašnog intelekta i utjelovljenja muškosti koji svojom vjerom u razum, zakon i red predstavlja ogledalo kodifikacije patrijarhalne kulture. No, sada se lako može postaviti pitanje zašto je onda Glorija, zajedno sa svojom družicom Mary, antijunakinja? I zašto sam onda *Pustolovine Glorije Scott* nazvala »feminističkim pismom«? *Pustolovine Glorije Scott* parodiraju i samo percipiranje feminizma kao pokreta kojim feministkinje žele pod svaku cijenu »svrgnuti« muškarce s prijestolja moći. Ovaj tekst, u subverziji, želi pokazati da postavljanje ženskih likova na funkciju koju inače vrše muškarci, ne rezultira ničim novim, osim perpetuiranjem te iste funkcije. Nasilje rezultira nasiljem, vršio ga Sherlock Holmes u ime zakona i reda, ili Gloria Scott u ime apsurdna, odnosno rodna je pripadnost, u tom smislu, nebitna. Ovaj je tekst feministički utoliko, što uz parodiranje detektivskog žanra kao »muškog žanra« (složit ću se s Igorom Mandićem) i njegovog rušenja te uz problematiziranje feminizma i žena, u okviru parodije, obuhvaća i revidira i mnoge ostale »Drugosti«, odnosno »eks-centričnosti« te na taj način kritizira subjekte njihove represije. Tako, zapravo, postoje dva sloja parodije i subverzije.

## ZAKLJUČAK

Na kraju ovog izlaganja želim napomenuti da je ovo samo pokušaj analize *Pustolovina Glorije Scott* te da doista smatram da su bogat izvor za daljnje interpretacije ili kako Mima Simić kaže: »Nadajmo se da će nadolazeći naraštaji s više uvida i čitateljskog iskustva moći proniknuti u tajnu jezika, najveću tajnu Glorije Scott.« (Simić, 2005:5). Mišljenja sam kako je ovo djelo zaista osvježenje na sceni suvremene hrvatske književnosti, kako zbog tematike, tako i zbog izvanredno realizirane ideje u cilju subverzije i parodije cijelog jednog žanra u sklopu kojih je parodiji danak dalo i ono »zbijsko«. I za hrvatsku baštinu »ženskog«, odnosno »feminističkog« pisma, ovo je kvalitetan doprinos teksta koji jezikom, tematikom, postupcima, oblicima i tehnikom samosvjesno pristupa rodnoj problematici, kako u književnosti, tako i u zbilji. Također sam pokušala dotaknuti probleme feminističke književne kritike i književne kritike uopće o spomenutim pojmovima »ženskog« i »feminističkog pisma« te »rodno potpisane književnosti«, o kojima će se, nadam se, u okviru hrvatske književne kritike

još mnogo pisati i diskutirati. Još jedna posebnost ovog djela, koja se rijetko susreće u našim književnim ostvarenjima, jest intermedijalnost, odnosno prilog *Pustolovinama Glorije Scott* u obliku stripa gdje autorica Ivana Armanini nudi svoj doživljaj nekolicine priča o Gloriji Scott i tako originalnim strip-crtežima, vlastitom interpretacijom, upotpunjava sliku o Gloriji Scott, Mary Lambert i njihovim »(ne)zgodama«. Zbog intertekstualnosti, višeglasja, postupaka, tehnika i oblika, *Pustolovine Glorije Scott* će, vjerujem, biti iščitane na mnoge načine i kao takve, nadam se, predmet mnogih budućih interpretacija jer »Gloria Scott istovremeno je živo biće, fiktivna ličnost, no i, paradoksalno!, tek mrtvo slovo na papiru.« (Ibid.).

## LITERATURA

- Barthes, Roland (1999a) »Od djela do teksta«. U: Miroslav Beker (ur.), *Suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Barthes, Roland (1999b) »Smrt autora«. U: Miroslav Beker (ur.), *Suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Biti, Vladimir (1992) *Suvremena teorija pripovijedanja*. Zagreb: Globus.
- Biti, Vladimir (1997) *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Brixy, Nenad (1996) *Mrtvacima ulaz zabranjen: humoristički krimić o Timothyju Tacheru*. Zagreb: Hena.
- Butler, Judith (2000) *Nevolje s rodom*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Ciocia, Stefania (2005) *Write to Kill: The Death of the Author in Contemporary Anti-Detective Fiction*. URL: [http://www.lancs.ac.uk/users/english/21st-century/s\\_ciocia.htm](http://www.lancs.ac.uk/users/english/21st-century/s_ciocia.htm) (očitano sa stranice 6.srpnja 2006.).
- Cranny Frances, Anne (1996): »Feminist fiction: Feminist uses of generic fiction«. U: Mary Eagleton (ur.), *Feminist literary theory*. London: Blackwell Publishers.
- Culler, Johnatan (1991) *O dekonstrukciji*. Zagreb: Globus.
- Čale Feldman, Lada (2001) *Euridikini osvrti*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Doyle, Conan Arthur (1965) »The Gloria Scott«. U: *The Memoires of Sherlock Holmes*. London: John Murray.
- Doyle, Conan Arthur (1970) »The Adventure of the creeping man«. U: *The case-book of Sherlock Holmes*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Doyle, Conan Arthur (1988) *Pustolovine Sherlocka Holmesa*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Eagleton, Terry (1987) *Književna teorija*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Horvat, Srećko (2004) *O Barthesu se malo zna*. Vijenac, br.282-283. URL: <http://www.matica.hr/Vijenac/vijenac282.nsf/AllWebDocs/Barthes>. (očitano sa stranice 13. studenog 2006.).
- Hutcheon, Linda (1996) *Poetika postmodernizma*. Novi Sad: Svetovi.
- Hutcheon, Linda (2000) *A Theory of parody: The Teachings of Twentieth Century Art Forms*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Irigaray, Luce (1999) *Ja, ti, mi; za kulturu razlike*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Jakobović Fribec, Slavica (1983) »Upit(a)nost ženskog pisma«. *Republika*, 11 – 12: xxx
- Jakobović Fribec, Slavica (2004) *Od ženskog pisma do rodno potpisane književnosti*. Zarez, br. 123. URL: <http://www.zarez.hr/123/zariste3.htm> (očitano sa stranice 13. studenog 2006.).
- Jindra, Jelena (2005) *Strip interview: Ivana Armanini – strip slikar; Ženski tandem*. URL: <http://www.stripvesti.50webs.com/autori/armanini/index.htm> (očitano sa

stranice 2. lipnja 2006.).

- Jurić Zagorka, Marija (1988) *Kneginja iz Petrinjske ulice: Kriminalistički roman iz zagrebačkog života*. Zagreb: Mladost.
- Lasić, Stanko (1973) *Poetika kriminalističkog romana*. Zagreb: Liber.
- Lasić, Stanko (1986) *Književni počeci Marije Jurić Zagorke*. Zagreb: Znanje.
- Leksikon svjetske književnosti (Djela)* (2004) Zagreb: Školska knjiga.
- Leksikon svjetske književnosti (Pisci)* (2005) Zagreb: Školska knjiga.
- Lukić, Jasmina (2001) »Tijelo i tekst u feminističkoj vizuri«. *Treća*, 1-2: xxx
- Lukić, Jasmina (2003) »Žensko pisanje i žensko pismo u devedesetim godinama«. *Sarajevske bilježnice*, 2: 67 – 82.
- Mandić, Igor (1985) *Principi krimića*. Beograd: Biblioteka Mladost.
- McHale, Brian (1987) *Postmodernist fiction*. London: Routledge.
- Moi, Toril (1997) »Feminist, Female, Feminine«. U: Catherine Belsey i Jane Moore (ur.), *The Feminist Reader*. Blackwell Publishers Inc.
- Moi, Toril (2002) *Sexual/Textual Politics*. London and New York: Routledge.
- Moranjak - Bamburać, Nirman (2004) »Vrijednosti i modeli u feminističkoj književnoj kritici«. U: Moranjak – Bamburać (ur.), *Izazovi feminizma*. Sarajevo: Forum Bosnae.
- Nemec, Krešimir (1998) *Povijest hrvatskog romana od 1900. do 1945.* Zagreb: Znanje.
- Nemec, Krešimir (2003) *Povijest hrvatskog romana od 1945. do 2000.* Zagreb: Školska knjiga.
- Nicholson, Linda J. (ur.) (1999) *Feminizam/Postmodernizam*. Zagreb: Liberata/ Centar za ženske studije
- Oraić Tolić, Dubravka (1990) *Teorija citatnosti*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Oraić Tolić, Dubravka (2005) *Muška moderna i ženska postmoderna*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Pavličić, Pavao (1988) »Intertekstualnost i intermedijalnost – tiplološki ogled«. U: Zvonko Maković i dr. (ur.), *Intertekstualnost & intermedijalnost*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti.
- Poe, Edgar Allan (1978): »Ubojstva u ulici Morgue«. U: *Doživljaji Arthura Gordona Pyma i druge priče*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Rečnik književnih termina* (1985) Beograd: Nolit.
- Rose, Margaret A. (1995) *Parody: ancient, modern and post-modern*. Cambridge University Press.
- Roth, Marty (1995) *Foul and Fair Play: Reading Genre in Classic Detective Fiction*. URL: [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3709/is\\_199610/ai\\_n8753290](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qa3709/is_199610/ai_n8753290).(očitano sa stranice 25. listopada 2006.).
- Solar, Milivoj (1997) »Kriminalistički roman« U: *Suvremena svjetska književnost*. Zagreb: Školska knjiga.
- Spargo, Tamsin (2001) *Foucault i »queer« teorija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Starešinčić, Jurica (2005) »Glupa i nakazna detektivka kažnjava nevine«. *Zarez*, br. 155. URL: <http://www.zarez.hr/156/kritika1.htm> (očitano sa stranice 2. lipnja 2006.).
- Šafranek, Ingrid: »Ženska književnost« i »žensko pismo«. *Republika*, 11-12:xxx
- Šimić, Tatjana (2005) »Razgovor s Mimom Simić: Sa ženama mi je to zanimljivije i inspirativnije«. *Nacional*, br. 503. URL: <http://www.nacional.hr/articles/view/19130> (očitano sa stranice 2. lipnja 2006.).
- Škreb, Zdenko (1981a) »Detektivski roman«. U: *Književnost i povijesni svijet*. Zagreb: Školska knjiga.
- Škreb, Zdenko (1981b) »Trivijalna književnost«. U: *Književnost i povijesni svijet*.

Zagreb: Školska knjiga.

Wilson, Anna (1970) »Feminist detective fiction«.

URL: <http://www.litencyc.com/php/stopics.php?rec=true&UID=382> (očitano sa stranice 6. srpnja 2006.).

Zlatar, Andrea (2003) »Tko nasljeđuje 'žensko pismo'«. *Sarajevske bilježnice*, 2: 83-93.

Zlatar, Andrea (2004) *Tijelo, tekst, trauma*. Zagreb: Naklada Ljevak.

Žmegač, Viktor (1976a) »Aspekti romana detekcije«. U: *Književno stvaralaštvo i povijest društva*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.

Žmegač, Viktor (1976b) »Kategorije kritičkog pristupa trivijalnoj književnosti«. U: *Književno stvaralaštvo i povijest društva*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.

**Goran Pavlič**

Zagreb

Email: [timt\\_tmy@yahoo.com](mailto:timt_tmy@yahoo.com)

**Sažetak:** U radu se problematizira status biologističkog diskursa kao krajnje legitimirajuće instance u konceptualizaciji spola. Nastoji se pokazati zdravorazumski neupitna očitost »prirodne« podijeljenosti spolova, a na temelju prokreativne funkcije, kao neadekvatna za uređenje socijalnih odnosa. Radi se o čistom slučaju *naturalizirajuće pogreške* (Moore). Feminizam, kao klasičan modernistički emancipacijski pokret nužno je djelovao u okvirima takve paradigme. Njegova teorijski legitimna perspektiva nadaje se samo u rekonceptualizaciji emancipatorskog subjekta.

**Ključne riječi:** feminizam, biologizam, spol, naturalizirajuća pogreška, emancipacija

## Biologija kao sudbina? O problemima očitosti

### ZNANOST O ŽIVOTU

Etimološkim poigravanjem s uvodnim terminom dalo bi se štošta postići u okviru zacrtanih gabarita ovoga rada, ali mi je prvenstvena namjera p(r)okazati ideološki moment u konstrukciji spola, a onda i roda kao tobože neupitnih prirodnih kategorija. Apsolutni, tj. ontološki neosporiv status toga momenta legitimiran je dokazima navodno posebno neopterećene discipline kao što je biologija. Iako se sada već etablirala posebna subdisciplina filozofske biologije koja se ovim problemom posebno pozabavila, o njezinim specijalnijim izvodima u okviru ovoga rada ne može biti riječi. Međutim, platformu argumentacije postaviti ću na ravan koja se definitivno dotiče (molekularno)bioloških uvida, pa makar tek i na sekundarnoj razini: biološka determiniranost spolne dihotomije kao neupitno analitičko polazište i u domenama van same biologije. Dok je za »vrijednosno neopterećene« biologe ta činjenica ionako nešto najsamorazumljivije, ona postaje problem kad počne figurirati kao polazišna točka jednoga političkoga emancipacijskog pokreta – u ovom slučaju, konkretno, feminizma. Stvar se još više zaoštrava kad se uzme u obzir upravo konstitutivna uloga toga razlikovnog momenta, koji je deriviran iz biologije, u formaciji neke identitetske pozicije – ovdje »žena«. Utoliko više što ta formacija mora načelno operirati na transpolitičkoj razini i to na način da pruži iole čvrst niz obilježja koja će jamčiti »subjektnost« uspostavljenoga subjekta. Drugim riječima, mehanizam subjektivacije, koji je dosad bio čvrsto determiniran konceptima razrađenim u prirodnoj znanosti – biologiji, dolazi u pitanje. Ta upitnost se prvenstveno dotiče legitimnosti i same faktičke opravdanosti konstituiranja bilo kojega političkog projekta, pa i programa na zasadima prirodnih znanosti.

Konkretno, ako prihvatimo najopćenitije određenje da je feminizam pokret za emancipaciju žena, neodloživim se pitanjem pojavljuje status žene kao subjekta koji treba emancipirati. Situacija ovdje dopušta da se poslužim emfatičkom retoričkom figurom hrvatske filozofske tradicije: što žena uistinu jest? Hotimičan ironični ton prethodne rečenice daje naslutiti da odgovor na to pitanje neće operirati na »metafizičkoj ravni«, tako omiljenoj čak i uvažanim zastupnicima Sabora Republike

Hrvatske, već će se kretati na puno »nižoj« ravni od razmatranja istine o minus-i-plus uređenju kozmosa.

### NEDOPUSTIVE ANALOGIJE

Namjera mi je pokazati neadekvatnost konstitucije subjekta feminizma na temelju kategorija koje su konceptualizirane u okviru prirodne znanosti, ovdje biologije. Budući da je feminizam politički projekt, a biologija, po metodološkom *defaultu* istraživački postupak dolaženja do objektivne istine (ili u korektnijoj verziji: intersubjektivne istine), epistemski status njihovih uvida nikako nije istovjetan. Previđanje toga momenta koje se vrlo često javlja, a poznat je u analitičkoj tradiciji kao *naturalizirajuća pogreška*<sup>1</sup>, u kontekstu ovoga rada ima upravo krucijalnu ulogu. Tvrdim da se uvidi biologije, neovisno o njihovoj mogućoj ideološkoj (ne)pristranosti, ne mogu neposredno i bezupitno primjenjivati na polje socijalnoga pa tako ni političkoga u kojem feminizam intrinzično obitava. U tom smislu, neke od temeljnih postavki klasičnoga, tj. modernoga feminizma nisu uspjele nadići taj kategorijalni jaz, te su u dosljedno sprovedenim implikacijama svojih polazišta zapravo snažile biologističku paradigmu.

Kao što sam već i naveo, ne namjeravam propitivati utemeljenost ili čak i suvislost metafizičkoga obrasca minus-i-plus, a koji se nadaje kao »savršeni« eksplanatorni model za fenomene apsolutno najrazličitijih provenijencija. Tako je »muški« princip (redovito neka od derivacija falusnoga simbola) po potrebi *eksplanans* psihologije, ili etiologije, astrofizike ili mehanike, elektronike ili uopće bilo kojega područja. No nas ovdje zanima »ženski« princip, odnosno »ženskost« sa svim mogućim implikacijama toga koncepta.

Budući da elementarna analitička korektnost prilikom baratanja ikakvim pojmovima ili pojmovnim sklopovima nalaže i početno razjašnjenje tih pojmova, posegnut ću najprije za najelementarnijom razinom – općejezičnom. U tu svrhu, kao najočitiiji odabir nadaje se rječnik, i s obzirom na ovaj, geografsko specifični kontekst, dakako rječnik hrvatskoga jezika. Odabrah onaj Vladimira Anića, jezikoslovca iz »ljeviije« domene hrvatskoga lingvističkog spektra. Prema njegovom određenju, leksem »pizda« ima tri značenja: »1. ženski spolni organ; vagina; 2. osoba lošeg karaktera (bez obzira na spol); 3. osoba vrlo slabe moći shvaćanja, glupak (bez obzira na spol)« (Anić, 2000:761). Iako se iz ovoga uvida daju razabrati čak i revolucionarni uvidi hrvatskoga jezikoslovlja u području neuro-kognitivnih znanosti, mene više zanima metonimički potencijal toga pojma. Doduše, iz razloga elementarne korektnosti treba prepoznati i priznati slične tendencije i u ostalim jezicima gdje analogan leksem također poprima psihološke ili intelektualne konotacije (npr. *cunt* u engleskom; *mona* u talijanskom). Bogata prostranstva jezične anakronosti pružaju priliku da se i dalje poslužim blagodatima terminologije. U *Rječniku stranih riječi* Bratoljuba Klaića, objašnjenje pojma iz prvoga značenjskoga skupa naše »pizde«, vagine naime, daje se najprije etimološki kao korice mača. Ova semantička digresija služi samo kao primjer »neutralnosti« biologijske, odnosno medicinske<sup>2</sup> terminologije. Dakle, fascinira

me potencijal jednoga, početno usko strukovnoga anatomskog označitelja da transcendiraju svoj materijalni supstrat. Dok je za razinu svakodnevnoga diskursa to donekle i razumljivo, već i na filološkoj razini postaje problematično. Međutim krajnji doseg tragičnosti ovoga »bezazlenoga« semantičkog pomaka nalazimo kad on i faktički postane podloga jednog sustava političkih mjera.

No, što je u tom novo? Gotovo čitav historijat feminističkoga pokreta i polazi od intencije obaranja patrijarhalne matrice moći u kojoj važno mjesto ima i ovakvo »biološko« rezoniranje. Ono što ja prepoznajem specifičnim, i svakako vrijednim razrade, jest koncipiranje klasičnoga feminističkoga projekta koje nije uspelo umaći ovim konstitutivnim točkama političkoga polja koje jest bitno patrijarhalno. Imajući na umu historijat feminističke borbe, okolnosti koje su ga pratile i nedvojbeni doprinos i ogromni napredak u položaju žena, to ne može/ne smije biti opravdanje za susprezanje od daljnjeg profiliranja feminističkoga projekta. U svom dosta utjecajnom članku »The Professor of Parody«, Martha se Nussbaum silovito obrušava na nove (postmoderne) tendencije u feminističkoj misli. Glavna meta njezina napada je Judith Butler kao predvodnica novoga tipa feminističkoga mišljenja. Prema Nussbaum, njega odlikuje opskurnost i apstraktnost izraza i odustajanje od koncipiranja operativnih feminističkih programa što na koncu doprinosi potpunoj akademskoj izolaciji te vrste feminističkoga diskursa. No još je gora posljedica, smatra Nussbaum, implicitni defetizam u pogledu mogućnosti socijalne promjene (Nussbaum, 2000). Iako članak mjestimice zapada na razinu površnoga pamfleta, u cjelini on dosta dobro i argumentativno vrlo čvrsto ocrtava gabarite tradicionalno shvaćene feminističke »misije« kojoj je prva premisa djelovanja faktička, materijalna emancipacija »žena«. Trezveno i upečatljivo, Nussbaum uvjerljivo pledira za feminističke ciljeve koje smatra dostojnim intelektualnog i fizičkog zalaganja poput borbe za adekvatnim zakonskim tretmanom silovanja, poboljšanje ekonomskoga i obrazovnoga statusa žena itd.

Iako osobno mogu supotpisati njezinu poziciju na način kako je razložena u ovom članku, ne vidim bitnih prepreka u tome što imanentni razvoj tendencija klasičnoga feminizma može krenuti u smjeru osporavanja nekih njegovih postavki. Sve dok program smjera k jačanju i dijalektičkoj profilaciji svojih postavki, imajući pritom uvijek na pameti svoju bitno političku narav, takva osporavanja i problematiziranja mu, po mome sudu, ne mogu štetiti. Dapače, smatram da mogu samo osnažiti kredibilitet i ojačati ga kao takmaca s (još uvijek) prevladavajućom patrijarhalnom matricom funkcioniranja.

Historijat »muške« misli u domeni spolno-rodnih konceptualizacija je naprosto nepregledan te je zato i svaki odabir ilustrativnog slučaja nužno paušalan. Stoga je i ovaj moj odabir učinjen po »ključu efektne slikovitosti«, odnosno odabrah kratke prikaze nekih koncepcija koje su legitimne kao znanstvene pozicije te uz to imaju i plodan heuristički potencijal u okviru argumentacije ovoga rada.

U svom eseju *Ratovi znanosti* Matić daje pregled geneze znanstvenih određenja spolnih obilježja. U 19. st., pod utjecajem teorije evolucije koja naglašava značaj varijabilnosti u evolucijskom razvoju, javlja se biologijska teorija spolnih razlika poznata kao »hipoteza varijabilnosti«. Ukratko, zbog endokrinoloških specifičnosti muškarci razvijaju određene mentalne i psihološke karakteristike i socijalni status koji stoga posjeduju direktan je odsluk tih biološki determiniranih obrazaca funkcioniranja (Matić, 2001:30-40). Na tom fonu funkcioniraju i mnoga aktualna neuro-kognitivna ispitivanja pa je već duže vrijeme omiljena mantra »beskompromisnih« sociobiologa ona o

<sup>1</sup> Koncept razrađen u Mooreovom djelu *Principia Ethica* (1903) (Blackburn, 1996).

<sup>2</sup> U novije vrijeme prisutne su i tendencije osuvremenjivanja i korigiranja same medicinske terminologije, iako o okoštalosti i potpunoj anakronosti postojeće slikovito govori Lončarek u članku »Latinski s izgovorom«. URL: <http://feral.mediaturtle.com/look/weekly1/article.tpl?ldLanguage=7&ldPublication=1&NrArticle=14836&NrIssue=1106&NrSection=1> (očitano sa stranice 08. 1. 2007.).

neuralnim strukturama koje su navodno rezultat evolucione uloge lova i koje su se taložile milijunima godina u »genetskoj arhivi« čovječanstva pa je zapravo iluzorno ustrajati na socijalnom, tj. političkom angažmanu koji proturječi takvoj tradiciji (Slocum, 1983; Polić, R., 2005). U ovakvim se slučajevima radi o direktnim implikacijama u području društvenoga na bazi prirodoslovnih uvida, odnosno o formiranju društvene/političke pozicije na temelju odabranih obilježja utvrđenih u domeni prirodne znanosti. Smatram da je opravdano povući strukturnu analogiju između ove pozicije i one modernoga feminizma koji »ženu« koncipira na temelju prirodnih obilježja, odnosno njezine fizičko-fiziološke konstitucije.

U uvodu svoje *Psihologije seksualnosti* ugledni seksolog Ellis rezolutno zaključuje »Izreka: 'čovjek je ono što je njegov spol' predstavlja veliku istinu« (1968:7). Samo nekoliko stranica dalje, nonšalantno konstatira: »Najveći autoriteti oklijevaju da sasvim točno odrede što znači 'spol'« (ibid.: 12). Iako će značaj prve rečenice doći do izražaja u daljnjem izlaganju, ovdje je svakako znakovito postularanje neupitno istinosnoga statusa nečega oko čega ni najveći stručnjaci<sup>3</sup> ne mogu postići konsenzus. Ovaj je slučaj lako odbaciti kao primjer anakronoga rasuđivanja koje je, među ostalim, davalo i danak duhu vremena. Međutim, meni upravo takav pruža točku za usporedbu s današnjim operacionalizacijama spola, koje po mom sudu, u ključnim područjima nisu daleko odmakle. Mislim prvenstveno na modernu feminističku misao koja spol kao korijen identiteta uzima zdravo za gotovo.<sup>4</sup> I još problematičnije, kako sam pokazao u prikazu Nussbaumine pozicije, to vlastito stajalište drži nepropitivim.

U suvremenom sveučilišnom udžbeniku *Human Physiology*, autora Ire Foxa, spolna se determinacija razlaže na specijalističkoj molekularno-biološkoj ravni. U slučaju da postoji sumnja oko fenotipskoga, odnosno vidljivog određenja spola, genetskom se analizom da razlučiti o kojem se »zapravo« spolu u datom organizmu radi (Ira Fox, 1999:643). Razumski je pretpostaviti da će razmjerno mali broj feminista/ica biti specijalistički upućen u aktualno stanje molekularne biologije. Utoliko je problem s neupitnim preuzimanjem, odnosno poimanjem spola i veći. Naime, ako se ni biolozi s nizom relevantnih znanja ne mogu otprve nedvojbeno odrediti prema spolnom statusu nekog organizma, bilo bi barem korektno teorijski dopustiti problematizaciju samoga koncepta spola. Uz to, naravno, ide i dosljedno propitivanje političkih mjera koje na toj osnovi grade svoj program, a to je ono što, po mom sudu, bolno nedostaje u korpusu moderne feminističke misli (Sawicki, 1986).

## BIOLOGIJA KAO SUDBINA

Iako nedvojbeno atraktivna za početničku vježbenicu ideološke analize diskursa, rezonska matrica znatnoga dijela sociobiološke misli (u najopćenitijim crtama izložena gore u tekstu) relativno se lako prokazuje kao pokušaj legitimacije jedne reakcionarne ideologije. Problem koji se javlja u kontekstu ovoga rada je zato puno perfidniji i možda upravo zato teže spoznatljiv pa onda i teže promjenjiv. Radi se o neosvijestjenom konceptualiziranju ženskosti, odnosno nekog univerzalnoga *Ženskog* koje se u krajnjoj liniji svodi na sastav međuožja. Ili, kako poslovično lucidno i britko zaključuje Dworkin: »U svijetu muške vladavine nema pojedinačnih žena koje su jedinstvene osobe. Postoji samo generičko ona, često nazivana pičkom, tako da ono što definira taj rod bude

jasno« (2002:206). Ovako zaoštrena retorika može se možda činiti neprimjerenom znanstvenom diskursu, ali nadam se da ću uspjeti pokazati kako je konstitutivna uloga toga dijela tjelesne organizacije obilježila i dobar dio feminizma. Odnosno, u dijelu gdje se on javlja i konstituira kao moderan politički emancipacijski projekt. Stoga bismo u okviru dosad izložene argumentacije mogli intervenirati u zadnji dio rečenice i tvrditi »tako da ono što definira taj spol bude jasno«. Jer cilj rada i jeste ukazati na problematičnost kategorije spola kao baze formiranja političkih mjera, programa, koncepata.

Postojećoj raspravi na zanimljiv i možda neočekivan način pridonosi i, iz teorijskoga rakursa feminizma uglavnom prezren, Freudov članak »Ženskost«. Naslov ovoga rada je zapravo pronična parafraza njegove konstatacije »anatomija je sudbina«. Međutim, evo što on misli o eksplanatornim dosezima anatomije kao znanosti: »Muško ili žensko, to je prva razlika koju činite kada se srećete s nekim drugim ljudskim stvorenjem, a navikli ste sigurno da ovo razlikovanje činite bez dvoumljenja. Anatomska nauka je isto tako sigurna kao i vi u jednom pogledu ali ne više (...) ostaje mnogo štošta da se prouči na onim ljudskim individuama koje se, zato što poseduju ženske genitalije, karakterišu kao očigledno ili pretežno ženske« (Freud, 1973:211, 214; naglasci moji). Konstatacija par stranica dalje predstavlja stanoviti oblik »protodebovarstva«: »Prirodi psihoanalize, dakle, odgovara da ne opisuje šta je žena – to bi bio zadatak koji je za nju skoro nerešiv – nego da ispituje kako žena nastaje« (ibid.:214; naglasak moj). Iako je Freud cijelim svojim djelom bio tvrdi biologistički redukcionist, možemo vidjeti kako se, može se pretpostaviti iz razloga znanstvene<sup>5</sup> skrupuloznosti, ipak susprezao oko kategoričkoga određenja ženskosti.

Autor koji je možda najviše pridonio postmodernom propitivanju socijalne subjektivnosti te tako svojim djelom utjecao i na postmoderni feministički diskurs je Michel Foucault. Svaki pregled elementarnih teza njegove *Historije seksualnosti* neizostavno skreće pažnju na radikalni konceptualni obrat u sagledavanju problema vezanih uz seks. (Namjerno izbjegavam koristiti riječ seksualnost jer je ona upravo taj radikalni teorijski *novum*). Taj je slikovito oprimjeren u slučaju sodomita: do 19. stoljeća, počinitelj sodomije smatrao se običnim prestupnikom koji bi bio sankcioniran za to nedjelo, tek od tada takav prekršitelj postaje osoba, netko bitno determiniran svojom seksualnom preferencijom ili praksom (Foucault, 1982). Otad se zaista može primijeniti onaj, već spomenuti, Ellisov truizam »Izreka: 'čovjek je ono što je njegov spol' predstavlja veliku istinu« kao vrijedeća slika stanja.

Opće je mjesto da je u koncipiranju svojih uvida postmodernistička feministička misliteljica Judith Butler znatno baštinila upravo Foucaultove uvide. U svom tekstu »Subjekti spola/roda/žudnje«<sup>6</sup> ona propituje upravo poziciju i konceptualnu mogućnost subjekta feminizma. Klasična feministička pozicija formirala se na pretpostavci da postoji određeni identitet utjelovljen u kategoriji žena koji figurira kao subjekt koji nastoji steći svoju reprezentaciju u političkom polju. Neovisno o fundacionalističkoj (čitaj *descartesovskoj*) tradiciji formiranja subjekta na osnovi istjelovljenja (Longino, 2004), ili možda bolje rečeno, paralelno s njom, postoji politički problem u pretpostavci da označitelj »žene« označava zajednički identitet. »Ako 'jeste' žena, to zacijelo nije sve što jeste; izraz nije iscrpan (...) zato što se rod ne konstituira uvijek koherentno ili

<sup>3</sup> Ellisa je u to doba pratio upravo takav renome.

<sup>4</sup> Ova tvrdnja, dakako, ne može pretendirati na generalno važenje, ali je svakako vrijedeća za dobar dio klasične moderne feminističke misli.

<sup>5</sup> Iako je znanstveni status psihoanalize prijeporan, nedvojbeno je Freudova želja i tendencija da je legitimira kao tvrdnu prirodnu znanost kao i njegovo znanstveno-medicinsko obrazovanje.

<sup>6</sup> Koji je kasnije inkorporiran kao prvi dio *Nevolja s rodom*.

konzistentno u različitim povijesnim kontekstima te zato što se rod križa s rasnim, klasnim, etničkim, spolnim i regionalnim modalitetima diskurzivno konstituiranih identiteta« (Butler, 2000:19). Foucaultovo određenje subjekta koji nije stabilna točka u dovršenom, hijerarhiziranom značenjskom sustavu, nego sjecište raznih relacija moći koje ga konstituiraju svoje najkonkretnije ozbiljenje dobiva upravo uspostavljanjem sustava seksualnosti. I to ne seksualnosti kao skupa obilježja koje se tiču psiho-seksualne ekonomike bilo kojeg pojedinca ili pojedinke, nego kao onoga sustava koji individualnu identifikaciju locira upravo i prvenstveno u domeni nagonске strukture ličnosti. Foucaultova *Historija seksualnosti* upravo i daje historijski prikaz geneze moderne individue. U slučaju našeg gore spomenutoga sodomita, on se tim svojim činom, kao nedvojbenim izrazom vlastitoga nagnuća, identificira upravo s tim jednim obilježjem.

Ako dosljedno sprovedemo misao po tom algoritmu (a ja smatram da je to teorijski posve legitimno), nužno dolazimo do pozicije koja ne djeluje nimalo ohrabrujuće u okvirima modernoga feminizma. Povrh toga, ona dijelom i proturječi nekim njegovim temeljnim premisama. Ako je fizička konstitucija, osmišljena pukim pučkim rezoniranjem ili na temelju najaktualnijih uvida prirodnih znanosti, valjana osnova za tvorbu identiteta pa time i organiziranje programa ili projekta u njegovu korist, u čemu je bitna razlika (modernoga) feminističkoga projekta i patrijarhalnoga nazora o opravdanosti muške supremacije? Dakako, u vrijednostima i ciljevima koji se time žele postići. Ali kad sagledamo na konkretnoj operativnoj razini, ako je ona svakodnevna očevitost (razlika u fizičkoj konstituciji, napose prokreativnih organa) valjan temelj za tvorbu identiteta, zašto ona to ne bi bila i za tradicionalni patrijarhalni koncept identiteta? Njegova je »očevitost« da postoje »muško« i »žensko« i potporu tome ima u svakodnevnom zdravom razumu, ali i u znanosti. Stoga, ako se bezupitno pristane na tu »očevitost«, ne postoji viša instanca koja bi dala legitimitet feminističkim zahtjevima pred tradicionalno patrijarhalnim. Utoliko je rekoncipiranje »ženskoga« subjektiviteta, odnosno nosioca subjektivnosti u okviru feminističkoga projekta, neodložna nužda feminističke misli. Dakako, ako ona teži bitno drukčijoj rekonstituciji sustava, što smatram neupitnim.

## ZAKLJUČAK

U kontekstu ovoga rada treba naglasiti da je unatoč mnoštvu relacija moći koje su konstituirale »žensko« (kao mitski čvrsti identitet), i još ga uvijek nažalost konstituiraju, njihova seksualnost (ovdje u ne-foucaultovskom smislu) utjelovljena u sastavu međunožja za klasični feminizam predstavljala osnovu ženskoga identiteta. Time ni pošto i ni u najdaljoj implikaciji ne bih htio sugerirati da je taj oblik feminizma bio homogena struktura koja je u krajnjoj liniji sama reproducirala opresivne relacije koje su dirigirale političkim poljem. Želim usmjeriti napad na konceptualno samorazumljivu pretenziju klasičnoga feminizma na **univerzalnost** *Ženskoga* koja se u biti temeljila na očevitosti fizičke razlike između muških i ženskih organizama.

Ako pristanemo na klasično određenje da je spol neka datost, a rod konstrukcija, nalazim legitimnim, a na liniji s Butler upitati: što nam znači konstrukcija? Ako je ona čvrsto determinirana spolom, tj. biološkim, anatomskim, endokrinološkim određenjima, onda zapravo ni nema razlike između roda i spola. Onda je faktički čitav emancipacijski potencijal feminizma, kao bitno političkog projekta, tlapnja jer tendira k reprezentaciji rodnoga određenja nečega – žena, ženskosti – što su ionako nenadilazive biološke

datosti. S druge strane, konstrukcija može značiti i to da je subjekt samo tvorba različitih relacija moći koje se u kontingentnim historijskim okolnostima materijaliziraju na određene načine. Ako je tome tako, onda subjekt, odnosno, možda adekvatnije, subjektivitet predstavlja jednu točku u diskurzivnom sustavu koja je svjesna svoje diskurzivne konstruiranosti kroz razne relacije moći i tek kao takva ima subverzivni potencijal razaranja tih relacija (i to ne samo ironijom, kako pomalo zlobno Butlerinoj misli imputira Nussbaum) (Sawicki, 1986; 1999; Butler, 2000; 2004).

U kontekstu feminističkih perspektiva, subjekt feminizma koji će pretendirati na legitimnost reprezentacije nečega što bi bio ženski subjektivitet neće moći biti »žena kao komplementarna muškarcu, već kompleksni višeslojni subjekt, subjekt u procesu« (Žilić, 2005:252). Dakle, ni pošto »ravnopravni« pandan vjekovnom subjektu, *Muškarcu*. Ili kako kaže Butler: »Bez pretpostavke ili cilja 'jedinstva', koje je u oba slučaja uvijek postavljeno na konceptualnoj razini, privremena bi se jedinstva mogla pojaviti u kontekstu konkretnih djelovanja kojima svrha nije artikulacija identiteta« (2000:29). U kontekstu izvoda ovoga rada, svaka buduća feministička konceptualizacija svojih projekata ili akcija nužno se mora odmaknuti od pretenzija na jedinstvo ženskoga identiteta, koje, kao što se nadam da sam uspio pokazati, u krajnjoj liniji počiva na finalnoj referenci anatomskih specifičnosti. Utoliko će dionici feminističkoga subjektiviteta biti osposobljeni ili čak predisponirani za borbu, ne svojom tjelesnom organizacijom nego intelektualnim i fizičkim diverzijama kojima će djelovati na destruiranju opresivnih struktura i u teorijskom i u svakodnevno-političkom i pravnom smislu. A to je onaj set zadataka i akcija koji su zapravo srž svakog emancipatorskog projekta.

## LITERATURA

- Anić, Vladimir (2000) *Rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi liber.
- Blackburn, Simon (1996) *Dictionary of philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Butler, Judith (2000) *Nevolje s rodom*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Butler, Judith (2004) »Socijalna magija performativnosti«. *Kolo* 2/2004:327-343.
- Dworkin, Andrea (2002) *Pisma iz ratnog područja*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Ellis, Havelock (1968) *Psihologija seksualnosti*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Foucault, Michel (1982) *Istorija seksualnosti*. Beograd: Prosveta.
- Freud, Sigmund (1973) »Ženskost«. U: *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*. Novi Sad: Matica srpska.
- Ira Fox, Stuart (1999) *Human Physiology*. New York, Boston: WCB/McGraw-Hill Companies, Inc.
- Klaić, Bratoljub (1985) *Rječnik stranih riječi*. Zagreb: NZMH.
- Lončarek, Karmen (2006) »Latinski s izgovorom«. *Feral Tribune*, br. 1106. URL: <http://feral.mediaturtle.com/look/weekly1/article.tpl?language=7&idPublication=1&NrArticle=14836&NrIssue=1106&NrSection=1> (očitano sa stranice 08. 01. 2007.).
- Longino, Helen E. (2004) »Feministička epistemologija«. U: Greco i Sosa (ur.), *Epistemologija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Matić, Davorka (2001) *Ratovi znanosti: pogled unatrag*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Nussbaum, Martha (2000) »The Professor of Parody«. URL: <http://www.akad.se/>

Nussbaum.pdf (očitano sa stranice 08. 01. 2007.).

Polić, Rajka (2005) »Konstruiranje povijesti u patrijarhalnom ključu«. U: Bosanac, Jurić, Kodrnja (ur.), *Filozofija roda*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Sawicki, Jana (1986) »Foucault and Feminism: Toward a Politics of Difference«. *Hypatia* 2(1):23-36.

Sawicki, Jana (1999) »Foucault, feminism and questions of identity«. U: Gutting, G. (ur.), *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press

Slocum, Sally (1983) »Žena skupljačica: muške predrasude u antropologiji«. U:

Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.), *Antropologija žene*. Beograd: Prosveta.

Žilić, Darija (2005) »Kratak uvid u teoriju spolne razlike u djelu Rosi Braidotti«. U: Bosanac, Jurić, Kodrnja (ur.), *Filozofija roda*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

**Biljana Kašić**

Zagreb

E-mail: biljana@zamir.net

**Sažetak:** Razgovor o feminizmu danas izazovan je zahtjev jednako kao i upisivanje feminističke utopije u prostor *trendy* okoliša, političkih poslušnosti i konzumentskih nakana. Dok je prvi zahtjev prije svega epistemologijske naravi, ne bi li se razotkrila povezivost semantičkih potencijala različitih teorijskih pristupa oko politike spolne razlike iskazive u žudnji za izvjesnošću oko ženskoga subjekta, drugi zahtjev implicira etičko pozicioniranje. Koja su to mjesta feminističkih žudnji, a koja krhkosti i zazora, kako se ona povezuju s činovima feminističkoga javnog angažmana, a kako oblikuju u simboličkom diskursu suvremenosti, postoji li prepoznatljiva matrica u perpetuiranju obrazaca o jednakosti rodova, sve su to pitanja koja nalažu slojevitou kritičku analizu.

**Ključne riječi:** feminizam, feministički subjektivitet, spolna razlika, logo, globalni kapitalizam, epistemologija, *gendermainstreaming*, etika

## Feminizam nije *logo*\*

Zacijelo je važno afirmirati ne samo moć etičke strasti u pozicioniranju ženskih subjekata danas, već i moći odgovoriti na jednostavno pitanje »Što znači misliti kao feministkinja?« u vremenu koji poruke trasira onkraj roda, u vremenu simulacije i namjernog privida. Ili, jesu li *gender/mainstreaming*, *over/gendering*, *trans/gendering* koncepti tek maskarade za obmanu?

Započela bih ovo izlaganje ili, preciznije, skicu za razmišljanje s dva stava koja mi se čine važnima za feminizam danas, u trenutku koji signalizira, ako bih posudila glas Julie Kristeve, opčinjenost zazomošću i pragmatičnošću. Sažeta u dva jednostavno formatirana iskaza: »Feminizam nije *logo*« i »Feminizam radi na promjeni«, oba stava izmiču samorazumljivoj racionalnosti na kojoj počiva besprizorno neoliberalno ubrzanje i ritualno pakiranje profita, politički-ideologijskog ili ekonomski motiviranog, svejedno.

Feminizam nije *logo* jer nije za prodaju, jer nije tržišni znak, jer nije marka, jer ne miriši na profit, jer nije, unatoč različitim pokušajima i tržišnim kruženjima, podlozan onome što se zove »komodifikacija«, »aproprijacija«, »kapitalizacija«. Jednostavno, feminizam nije *logo* jer ne daje ovjeru ekspanzivnom globalnom kapitalizmu koji se i statističkom potkrepom zbiva prema kartografskom modelu muško označenih namjera.<sup>1</sup>

Na djelu kapitalističkoga tržišta je »trafficking«<sup>2</sup>, taj do kraja izvediv hibrid

\* Ana Jelušić (bivša studentica Ženskih studija, op. a.) izlagala je ovaj tekst na FemFestu i na tome joj posebno zahvaljujem.

<sup>1</sup> U pravu je Faye V. Harrison kada kaže da »današnje strategije prilagodbe, stabiliziranja i olakšavanja gomilanja kapitala podrazumijevaju ideje ženstvenosti i muškosti što opravdavaju superizrabljivanje proizvodnog i reproduktivnog rada žena (...)« (Harrison, 2005:252)

<sup>2</sup> S jedne strane riječ je o funkcionalnom pojmu kojim se želi neutralizirati nakana jednoga beščutnoga procesa opredmećivanja žena na globalnoj razini u kojemu je vitalni pokretač eros profita povezan s libidalnom ekonomijom muškoga erosa, a s druge strane o uspostavljanju novih parametara moći unutar globalnoga poretka kapitalizma.



modernoga ropstva i to poglavito žena, moći i cirkulacije, ili trgovine kao moći kretanja, kao iluzije kretanja, kao modelu »rodne razmjene kao robne« koja se može ukodirati, upakirati, uvesti u struje globalne institucionalizacije, u/prilagoditi, umnožiti, dajući smisao navodnom »fastmovingu« bivanja. U okviru procesa u kojima objekt sve vrijeme daje smisao subjektu, ili kako je feministička etičarka Barbara Johnson ilustrativno objasnila, gdje je posrijedi korištenje, odnosno, preobrazba drugih za održavanje sebe (Johnson, 2000:47), oglašuju se i izvode »gendermainstreaming«, »overgendering« i »transgendering«. Pojmovi kojima se doslovno i često puta bez naputka izvornoga prevođenja napućuje »orođavanje« čini se da ponajprije ukazuju na stabilizaciju simboličkoga kapitala primjerenoga globalnoj kapitalizaciji političke i ekonomske ekonomije. Ili, nije li posrijedi novotrzlišno uprizorenje stava Virginie Woolf da su žene »... svih ovih stoljeća služile kao ogledala što su posjedovala magičnu i dražesnu moć da muški lik odražavaju u dvostrukoj veličini.« (Woolf, 2003:39).

Već je na prvi pogled posrijedi začudna nelagoda, a tiče se okoliša suvremenosti i njegova diskurzivnoga imenovanja i one neizrecive slutnje da su svi orođeni ili rodno označeni procesi i koncepti, netom imenovani, tek osigurajući privida o pomacima ili promjeni. Je li putem njih uopće mislivo obećanje promjene i ako da, koje?

Je li nam *logo*, ponovih još jednom ovaj pojam, tek jednostavan grafički znak ili ono što bi imalo biti semantičko vrelo istoga; dakle, govor, mišljenje, smisao, razum, predložak, podložak, »prolaz« k promjeni?

I Julia Kristeva<sup>3</sup> i Eva Bahovec zacijelo su u pravu. U scenografiji simboličkoga poretka ženski se subjekt kao nedominantni ima imenovati ili oglasiti u jeziku što je implicitni nalog bivanja subjektom kao što se feminizam »aktivira« u smjeru promjene, ponajprije kao epistemologijski projekt. A to znači »sukob za značenje i koncepte« (Bahovec, 2003:113) onkraj misaone nemoći, radikalno dijalogiziranje s misaonom tradicijom, artikulaciju programa za žene i povezivanje transformativnih činitelja protiv konteksta arogancije moćnih »orođivača« života i njihovih zakrivenih ili izvrnutih smislova. Sažeto, posrijedi je emancipacijska priča koja nalaže dekolonizaciju uma i zbilje. Stoga, Jennifer Cotter (2006:2), predstavnica revolucionarnoga feminističkog djelovanja danas, umjesto modela prilagodbe teorijskim trendovima upakiranih u primamljive simboličke sintagme poput »postmoderne ljubavi« ili »emocionalne demokracije«, a koji nose tek iluziju promjene, izostrava poziciju suvremenih feministkinja. Feminizam ima zbiljskog smisla, kako smatra navedena feministkinja, jedino ako djeluje na zbiljskoj preobrazbi uvjeta ženskih života unutar globalnoga kapital-odnosa i proizvodnje rada.

Je li, pitam se posve izravno, čuvena spolna razlika i na početku dvadesetprvog stoljeća nosiva matrica razgovora o promjeni, a koja nas sučeljava s poznatim feminističkim pitanjem u kojoj mjeri žene mogu dobiti status epistemologijskoga projekta kao kolektivni subjekt (»*Mi žene* – projekt«); je li razlika to znakovito mjesto borbe; je li i dalje, kako bi rekla Rosi Braidotti (1994:146), naš krajnji domet, naš obzor i naša utopija?

Odgovor nije posve jednostavan. Čini se da nam koncept spolne razlike izmiče iz motrenja, ne samo kroz tržišni marker »feminizam je *passe*«, dakle činom odsustva u suvremenom trendovskom diskursu, već putem zahtjeva za transcencijom spolnoga

dualizma kao uputnoga signala racionalnoga htijenja. Naime, politika se egalitarne racionalnosti rodova čudesno javlja kao povlaštena sfera onoga što ima biti prostor feminističkoga projekta; jednakost muškarca i žene se *mainstreamira* ili, u lakoći hrvatskoga prijevoda, umatičnjuje, gradeći polje takozvane političke korektnosti ženskih i muških figura i potirući istodobno utopijski naboj politike spolne razlike. A upravo se on ne da susprezati ni iscrpljivati, a još manje vrtjeti oko odgovora na pitanje: »Jednaka u odnosu na koga?« ili »Jednaka spram koga?«. I to ne samo iz razloga koji su još liberalne feministkinje poput Mary Wollstonecraft potkraj osamnaestoga stoljeća postavile zahtjevom za jednakošću u sferi javnoga djelovanja, već stoga što su upravo ženama važna kako nova pitanja tako i nova motrišta. Od žudnje za identifikacijom do vrijednosti koje žene zagovaraju u okviru epistemologijskih savezništva –od solidarnosti do kulture nenasilja.

Jasno je da je ontologijska sigurnost kartezijanskoga subjekta koji počiva na poveznici muškosti i racionalne univerzalnosti dovedena u pitanje zahvaljujući feminističkim kritičkim intervencijama, no s druge je strane **antispolna razlika** uvedena u feminizam kao napetost i moguća neutralizacija ili, u radikalnoj maniri, kao nova univerzalizacija, argumentacijom »onkraj roda« ili onom »postrodnoga tipa subjektivnosti«, ili još dalje, »postrodne situacije roda« (Braidotti, 1994; Butler, 1990). A to je predmet moje feminističke zabrinutosti. Ona ide usporedo sa sviješću da je promišljanje danas nategnuto i napeto ne više unutar klackalice »ili-ili«, već prije svega u susretanju s ambivalencijom i paradoksima iste.

Nisam sigurna da je pitanje kako konstruirati novi spolno-nerazlikovni subjektivitet, dakle onaj »onkraj spola/roda« mjesto moje feminističke nostalgije, iako znam da je posrijedi prostor upisa, prepoznavanja i priznanja mnogostrukih rodnih situacija, identifikacija i ambivalencije i s etičkoga i s feminističkoga polazišta.

U feminističkom promišljanju spolna razlika je mjesto stalne konceptualne tenzije i teorijskih inovacija, supostavljanje s Drugošću, a ujedno onaj »pozivajući« procjep za žudenošću oko vlastite identifikacije. I utoliko ona jest i dalje aktualan feministički projekt. Biti u svijetu znači, tragom Rosi Braidotti, uvijek ili unaprijed biti u svom spolu, drugim riječima, »ako 'Ja' nisam u svom spolu, 'Ja' nisam uopće.« (Braidotti, 1994:176). Je li moguće živjeti zaborav svoga spola ili u ravnodušju spram svoje traumatske ili žuđene razlike<sup>4</sup>, pitam se, a koji se događa u odsjaju konzumentskih privida neoglobalnoga spektakla?

Ako bih željela, iz drugog pak motrišta, uplesti razmišljanja o ovome, valja se suočiti s onim prvotnim ili izvorišnim, a tiče se subjekta: »Što znači misliti kao žena, što znači misliti kao feministkinja danas?«

Ovdje ne bih obrazlagala razloge esencijalističke strategije važne za vlastito oglašavanje, o čemu govori i Chandra Talpade Mohanty i Gayatri Chakravorty Spivak, da spomenem ovom prigodom samo njih, no važno je afirmirati političnost koncepta spolne razlike. Ona se zbiva u nanovoj povezivosti ženskosti s tjelesnim spolom ženske realnosti, odbijanjem podvojenosti iskustvenoga od simboličkoga, zbiljskoga od diskurzivnoga, spola od roda. Ona se podjednako zbiva u otporu discipliniranju feminističkoga djelovanja kao i nepristanku na poslušnu, a naizgled racionalnu,

<sup>3</sup> Otpor spram povijesno-otete identifikacije i nužda samoidentifikacije prema mišljenju Julie Kristeve sabiru se u javnom oglašavanju vlastitoga sebstva jer subjekt postoji čim se pojavi svijest o označavanju (vidi: Moi, 1986; Kristeva, 1989).

<sup>4</sup> Neovisno o različitim teorijskim prijedlozima i suvremenim performativnim rješenjima, kako zagovarati potrebu za spolnom posebnošću ženskoga subjekta, a istodobno raditi na dekonstrukciji tradicionalnoga pojma subjekta koji se temelji na falocentričnim premisama, za mnoge feministkinje i dalje je temeljni prijeor.

paradigmu arhitekture političkoga života unutar hijerarhijsko-linearne strukture povijesti; ona se istodobno zbiva u procesu otkrivanja nerazgrnutih mjesta ženske žudnje i žudnje u spoznavanju. Ili žudnje kao spoznavanja.

Pravo na vlastitu identifikaciju i reprezentaciju, to stalno mjesto moguće krađe i zebnje oko usisavanja značenja ženskoga programa od *mainstreama*, ključno je za feminističku politiku i feminističnost pitanja, neovisno o različitim procesima preimenovanja i izmještanja epistemologijskih i povijesno moćnih subjekata. Stoga moć imenovanja ženskoga subjekta danas nije tek feministička usputnost. Diskurzivni slogan »Mi – žene« u svojim je identitetima mapa značenja, no podjednako i mjesto proizvodnje značenja razotkrivajući različite naslage značenja upisane u naš rod/spol, odnosno spol/rod, kulturni ambijent, performativnost, simboličko iskustvo. U provizoriju suvremenosti »Mi – žene« oglašava se ne samo kao program za žene, već istodobno kao program onih manje dominantnih, opresiranih identiteta, onih istih koji se unutar neoliberalnih *logo*-pejzaža i *logo*-imperativa ne daju prepoznati niti usustaviti jer su *logo*-sustavi tek i bili mogući njihovim isključenjem i njihovom zlorabom.

Emancipacijski potencijal ženskoga diskurzivnog uključivanja znači ne samo preuzeti odgovornost za nepristanak na uključivanje ili za vlastito uključivanje, kako bi rekla Adrienne Rich, već i za iskustva onih Drugih koji su po sličnoj matrici imali status »ugaslog subjekta«. Svijest je o viktimizaciji i dugotrajnoj potčinjenosti tijekom povijesti okupljala žensku političnost u borbi protiv seksizma, rasizma, šovinizma ili klasne potčinjenosti, a žene su činjenicom vlastite Drugosti, postale na izvjestan način zagovornice prava Drugih. Ako je točno, kako bi rekao Slavoj Žižek, pozivajući se na Chantal Mouffe, da feminizam »...ne teži tome da bude Istina, posljednje Označeno ili 'pravo Značenje'« (Žižek, 2002:127), već da uvijek djeluje iz pozicije vlastita partikularna subjektiviteta, kako je moguće radikalizirati taj napor, taj čin, a da se ne premetnu sve zamke zadatih klišeja, svi kadrovi opresije, sve tekstualnosti univerzalnoga?

Obnova političke fantazije imala bi u tom smjeru biti nelomljiv zahtjev postavljajući u prvi plan kritičko supočiniteljstvo kao feministički projekt umjesto maskiranoga patrijarhalno-invizionističkog projekta; dakle samoodgovornost u postupanju. Ili, ako bih se poigrala sa znakovitim stavom navedenoga autora, odlučiti se za etiku i etičnost kao najradikalniji investicijski poduhvat.

»Što znači misliti kao feministkinja danas?«, pitam se ponovno.

Znači pitanje lokacije vlastite žudnje uvijek nanovo postavljati, dijalogizirati, otkrivati, znajući da tek javnost osigurava vidljivost i ovjeru te izlazak iz zaključane izvanpovijesnosti.

Znači ne dozvoliti da ponovno, radi nerazumijevanja pravila tzv. realnih zakona vremena i njegovih ubrzanja, koja se, na što upozorava Gayatri Ch. Spivak (1996:287-309) uvijek pojavljuju kao implicitni dijagram krivo shvaćen samo od onih koji su u njega posve uronjeni, žene u tom smislu ostanu unutar očuđujuće nepokretnosti. Ne trebaju nam ni *loga* ni kozmetički prividi ni dozvole naknadnih osvještavanja.

Kreirati vlastita središta povijesti danas znači prije svega povijest neozbiljenih ženskih žudnji i strasti stalno kritički suprotstavljati oštricama patrijarhalnih moći otjelovljenih u kapitalističke fantazmagorije i porobljavanja, vlasništva i potčinjavanja. Samoispunjenje je uvijek, prizivam moja sjećanja o žudnji, su-ispunjenje, dijalogizirani

subjekt, intersubjektivnost kao prostor žudnje, ljubavni odnos kao novospoznavanje, na što upućuje Christina Thuermer-Rohr<sup>5</sup>, ali ono uvijek predmnijeva dekonstruiranje nabora opustošenih tekstualnosti. Ono je više nego ikada dosad, radi svoje implicitne pozicionalnosti, **prijeteće mjesto** jednostavno stoga što znači nepristanak da žena bude taj poželjni činitelj na tržištu modernoga ropstva, taj apsurdni privilegirani označitelj<sup>6</sup> ili *logo* transnacionalnoga globalizirajućeg bogatstva. Nepristanak na život u kojemu moderno ropstvo, to mjesto vlasništva transnacionalnih »hahara« u kojem se fantazmi kupuju i prodaju, a koji cijeli svijet pretvaraju u »javnu kuću«, tj. bordel, postaje univerzalni *logo* ženskih života kao života uopće; samorazumljiv, priznat i uglađen.

Epistemologijska žudnja feminističkoga »Mi« i feminističkoga »Ja« tiče se, razmišljam intenzivno i usuđujem se izgovoriti, prava na razvlašćivanje transnacionalnoga subjekta da reciklira proizvodnju besmisla ljudskosti putem besprizorne eksploatacije svih koji ulaze u raster potčinjavanja. Nisu li žene tzv. Trećega svijeta to »Mi« danas, nismo li odavno sve »Mi« postale oglašivačice politike spolne razlike?

#### LITERATURA

- Bahovec, Eva (2003) »Feminizam kao epistemologijski projekt«. U: Valerija Barada (ur.), *Institucionalizacija ženskih studija u Hrvatskoj – akcijsko istraživanje*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Braidotti, Rosi (1994) *Nomadic Subjects Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi (2002) »Identity, Subjectivity and Difference. A Critical Genealogy«. U: Griffin, G. i Braidotti, R. (ur.), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*. London, New York: Zed Books Ltd. Str.158-183.
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge.
- Cotter, Jennifer (2006) »Feminism Now«. URL: <http://www.redcritique.org/MarchApril02/feminismnow.htm> (očitano sa stranice 10.06.2006.). Str.1-18.
- Enloe, Cynthia (1989) *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*, Berkley: University of Chicago Press.
- Harrison, Faye V. (2005) »Nasilje siromaštva i rodno orodena politika: Uvidi s Jamajke« *Treća*, 1-2 (7): 246-264.
- Johnson, Barbara (2000) »Using People. Kand with Winnicott«. *The Turn to Ethics*. New York, London: Routledge. Str.47-65.
- Kristeva, Julia (1989) *Moći užasa*. Zagreb: Naprijed.
- Kristeva, Julia (1986) »Revolution in Poetic Language«. U: Toril, Moi (ur.), *The Kristeva Reader*, New York: Columbia University Press. Str. 98.-109.
- Mouffe, Chantal (2000) »Which Ethics for Democracy?«. U: Garber, M., Hanssen, B. i Walkowitz, R. L. (ur.), *The Turn to Ethics*, New York, London: Routledge. Str.85-95.

<sup>5</sup> »Ljubavnom odnosu nije do samopromjene nekog upotrebljivoga ja niti do korištenja zatečenoga za vlastite potrebe. Ljubavnom je odnosu do spoznavanja.« (Thuermer-Rohr, 2000:56)

<sup>6</sup> Ironije li, kako pokazuje Gayatri Ch. Spivak, upravo žene tzv. Trećega svijeta imaju status toga »privilegiranoga« označitelja cirkulacije kapitala putem cirkulacije ženskih tijela, no posljednjih se godina u procese uključuju i žene koje po drugim kriterijima imaju oznaku Drugosti (žene iz istočnoeuropskih država, primjerice).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996) »Subaltern Talk: Interview with the Editors«. U: Landry, D. i Maclean, G. (ur.), *The Spivak Reader*, New York, London: Routledge. Str.287-309.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999) *A Critique of Postcolonial Reason – Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Thuermer-Rohr, Christina (2000), »Supočiniteljstvo i žudnja za otkrivanjem. O dinamici feminističke spoznaje«, *Treća*, 1(2): 49-56.

Woolf, Virginia (2003) *Vlastita soba*. Zagreb: Centar za ženske studije.

Žižek, Slavoj (2002) *Sublimni objekt ideologije*. Zagreb: Arkzin.

## Marjana Harcet

Teološki fakultet Sveučilišta u Ljubljani

E-mail: [marjana.harcet@gmail.com](mailto:marjana.harcet@gmail.com)

**Sažetak:** Polazište razmišljanja o islamskom feminizmu je opće uvaženo uvjerenje/ predrasuda da feminizam u islamskom svijetu ne postoji te da su muslimanke zataškane i skrivene iza zastora (hidžaba). Suprotno tomu, u članku pokazujem kako islamski feminizam nije mit, iako, s druge strane, o feminizmu u islamskom svijetu možemo govoriti samo uvjetno jer ne postoji neki homogen pokret kao što ne postoji ni samo jedan način prakticiranja islama. Ženski pokreti u islamskom svijetu imaju gotovo jednako dugu tradiciju kao oni na Zapadu, što nam govori o tome kako muslimanke osjećaju potrebu za promjenama te da nisu pasivne kakvima ih se često smatra dok ih se promatra izvana.

**Ključne riječi:** islam, žene, feminizam, kolonijalizam, interpretacija.

# Feminizam Bliskog istoka

## UVOD

U ovome ću radu ukazati na neke dileme koje se pojavljuju u svezi razumijevanja islamskog feminizma – dok neki smatraju da je feminizam u islamskom svijetu nastao pod utjecajem Zapada, drugi se osvrću na činjenicu da je islamski feminizam proizašao iz mobilizacije žena koje su se zalagale za oslobođanje od kolonijalizma i da ga stoga možemo s pravom nazivati islamskim, a ne u njemu vidjeti samo oličenje zapadnog feminizma. Kako bismo vidjeli kakav se je feminizam zapravo oblikovao na Bliskom istoku, na početku ću ukratko predstaviti prve i osnovne ciljeve ženskih pokreta (pravo sudjelovanja na izborima i pravo na zapošljavanje), a zatim ću se malo više posvetiti suvremenom islamskom feminizmu te predstaviti ključna pitanja s kojima se suočava suvremeni islamski feminizam (skrbnništvo, poliginija i razvod braka). Kratko ću se osvrnuti i na pitanje odijevanja – pokrivanja i razotkrivanja, a zatim prezentirati do kakvih je promjena na području prava već došlo, a kakve tek slijede. Tome će uslijediti kratka problematizacija povezanosti državne politike i vjere te izjednačavanja šerijata s Božjim pravom. Vidjet ćemo kako je to jedan od glavnih uzroka održavanja *statusa quo* i održavanja mizoginih praksi u islamskim državama. Na samom kraju ćemo vidjeti i kako to nije jedini razlog, nego da otpor prema promjenama postoji i među ženama zbog straha pred istima.

## IZVORI FEMINIZMA

Pojmovi se »feminizam« i »islam« često smatraju oprečnima te, u tom kontekstu, islamski feminizam postaje mit iz razloga što koncept feminizma nije moguće uskladiti s načelima islama (usp. Nafisi, 2004). Tako primjerice Heba Raouf Ezzat kaže da islamski feminizam nije moguć jer su oni proturječni pojmovi (cit. prema El-Gawhary, 2001). Naravno, postavlja se pitanje što se podrazumijeva pod pojmovima feminizam i islam. Feminizam i islam kao antagonističke pojmove najčešće postavljaju oni koji smatraju da je feminizam produkt zapadne civilizacije i da kao takav nema što tražiti u islamskom svijetu. Vjerojatno slično pojavi u kojoj neki kršćani smatraju da je

feminizam sekularističko zlo koje se je suviše raspojasalo jer u samom početku nije bilo iskorijenjeno. Sada je taj virus okužio ne samo Zapadni, već i islamski svijet. Okuženi su neki muslimani i muslimanke, koji umjesto da žive u skladu s tradicijom, odjednom zahtijevaju nekakva prava – pravo na samostalno odlučivanje, obrazovanje, neograničeno kretanje i tako dalje. Na muslimanke koje se zauzimaju za određena prava, a koja su im uskraćena na spolnoj osnovi, često se gleda kao na žene koje su podlegle kolonijalističkim utjecajima Zapada. No, zanimljivo je da su se žene u državama Magreba (Alžiru, Maroku i Tunisu) ponajprije započele organizirati upravo kako bi se suprotstavile kolonijalizmu. Tako Rabéa Naciri ukazuje na to da je začetni slogan mobilizacije žena bio »budućnost je u vašim rukama«. To je značilo da su žene bile bitne na putu k osamostaljenju od okova kolonizacije, iako njihov status tada još nije bio stavljen pod upitnik (usp. Naciri, 2003:22). U državama se je Magreba pitanje ljudskih prava žena pojavilo ponajprije u vezi s pitanjem narodnosti i kolonijalizma te konzervativizma i reformizma. Žene su bile mobilizirane kako bi potakle procese osamostaljenja, ali ne i zato da bi na bilo kakav način problematizirale svoju društvenu ulogu i vlastiti položaj u društvu. Sukladno tomu je i uključivanje u procese obrazovanja bilo namijenjeno prije svega odgoju i naobrazbi u skladu sa ženama tzv. »urođenim darovima«. Žene su živjele pod okovima kolonijalizma s jedne strane, a s druge su bile podređene vladavini muškaraca i njihovih interesa. No, ipak su se nadale da će im oslobođenje od kolonijalizma priskrbiti jednake ugodnosti kao muškarcima (usp. *ibid.*:22). Djelomičnim ostvarenjem upravo spomenutog, žene su postale svjesne da će si morati izboriti pravdu na druge načine. Tako je obrazovanje koje je težilo k uzgoju uzornih kćeri, žena i majki i koje je bilo u službi patrijarhalizma, ubrzo postalo sredstvo za nadilaženje patrijarhalnih okvira. Problem se pojavio u razdoblju nakon osamostaljenja, kada je zauzimanje za ženska prava postalo sinonimom za podlijevanje kolonijalističkim utjecajima i zapadnoj ideologiji. Takav je pogled ostao jedan od temeljnih protuargumenta feminizmu u islamskom svijetu sve do danas. To je argument koji islamski tradicionalisti i konzervativci upotrebljavaju kako bi utišali zahtjeve muslimanki kada se postave u obranu svojih prava.

Kada netko nije muslimanske vjeroispovijesti ukaže na kršenje prava muslimanki, kažu da je »pitanje statusa žene u islamu jedno od najčešće zlorabljениh i zastarjelih propagandnih oruđa u rukama islamofobnog lobija diljem svijeta.« (Patel, 2003:9). Na pitanje kako odgovoriti na takve implikacije, aktivistica Irshad Manji kaže kako se na to moramo naviknuti, ali ne i pomiriti. Ona često naglašava kako su muslimani u velikom broju žrtve nasilja muslimana i da upravo zato imamo pravo upozoravati na nepravde. Po njezinom mišljenju se tada, kada se borimo za ljudska prava u islamu, zapravo borimo za malog, običnog, jednostavnog čovjeka koji trpi nasilje u vlastitoj (islamskoj) zajednici. Njena teza je dakle, da se za pojedinca, koji u svojoj zajednici nije ravnopravan član i kojemu se ne priznaje dostojanstvo, mora zauzeti netko izvana (usp. Manji, 2005). Neki islamisti misle upravo suprotno: nužno je »da žene shvate da su zagovarači povratka Islamu, ustvari jedini koji im žele dobro, a da ovi prozapadnjaci ne žele dobro i ne rade za opću sreću i dobro žena.« (El-Eškar, 2002:9). Zato bi žene trebale izbjegavati bilo kakvu vrstu »pomoći« koja dolazi izvana, pod takozvanom »isprikom« uskraćivanja ljudskih prava i koja bi bila samo isprika za još jedan oblik imperijalizma. One žene koje se ipak suprotstave tradicionalnim ulogama i pogledima na seksualnost, riskiraju osude kako su izdajice vlastite kulture, religije i čak vlastitog spola.

Muslimani često na borbu za prava žena gledaju kao na podilaženje zapadnim normama čak i tada kada su te žene (muslimanke), koje su kritične prema vlastitoj kulturi, kritične i prema zapadnoj kulturi i njezinom odnosu prema Bliskom istoku (usp. Graham-Brown, 2001). Tako se na kraju čini kako u prvom redu uopće nije bitno za što i za kakva se prava muslimanke zalažu, nego je presudno to da pojam ljudskih prava ima zapadne korijene.

Bez obzira na te primjedbe, u zadnjem je stoljeću i u islamskom svijetu moguće zapaziti određenu mjeru aktivističkog naboja. Iako mi »zapadnjaci« na muslimanke često gledamo kao na šutljive, zataškane i pasivne subjekte, islamolozi nas upozoravaju da su pojedine muslimanke aktivne i utjecajne na području javnog života i da aktivno sudjeluju u stvaranju islamskog društva. To znači da, iako vrijedi nekakvo općenito pravilo o pristojnom ponašanju koje ženama pripisuje ograničenost na dom i na obitelj, neke muslimanke uspijevaju nadići te okvire. Iako u svojim bitkama nisu uvijek pobjeđivale, nema sumnje da su se borile i organizirale (usp. *ibid.*). To potvrđuje i Fatima Mernissi koja kaže: »Nešto, što Zapad, fasciniran od pokrivenih žena, ne zna baš dobro, a što dobro znaju imami, je to, da žene nisu više zatvorene u hareme niti pokriveno ili šutljive.« (Mernissi, 2002:157).

### POČECI FEMINIZMA NA BLISKOM ISTOKU

Suprotno tezi da je islamski feminizam mit govori činjenica da feminizam u islamskom svijetu posjeduje skoro jednako dugu povijest kao feminizam na Zapadu. Naime, prve tragove feminističke borbe protiv zapostavljanja žena na Bliskom istoku možemo naći već u ženskoj arapskoj poeziji iz 1860. godine, a eksplicitniji začeci sežu u rano dvadeseto stoljeće - ponajprije u Egipat, a kasnije i drugdje (usp. Simmons, 2003). U zemljama je Magreba komunistički savez s osnivanjem raznih ženskih saveza bitno utjecao na nastanak i razvoj tamošnjih ženskih pokreta, a s buđenjem su nacionalne osviještenosti ženski pokreti dobili dodatani poticaj: narodne su stranke to iskoristile tako što su počele poticati žene da se pridruže boju za neovisnost i oslobođenje od kolonijalizma. Tako su određeni ženski pokreti nastali i iz truda za nacionalnom neovisnošću.

### Osnovni ciljevi ženskih pokreta

Ako samo preletimo pitanja koja je otvarao, nazovimo ga tako, »prvi val« islamskog feminizma, zamijetit ćemo, kako se taj prije svega bavio pravom žena da ravnopravno s muškarcima sudjeluju na izborima te pravom obrazovanja i zapošljavanja.

Žene su većinom postigle pravo glasovanja, iako u nekim državama tek nedavno, kao što je to slučaj s Kuvajtom gdje se to dogodilo tek 2005. te s Omanom gdje se ista stvar dogodila samo dvije godine ranije (sve to ako izuzmemo države u kojima prava glasovanja nemaju ni muškarci, kao što je to slučaj u zapadnoj Sahari, na Brunejima i u Ujedinjenim Arapskim Emiratima). Iznimka je i kraljevina Saudijska Arabija gdje su prve (jedine), i to lokalne, izbore imali tek 2005., a na izborima su mogli glasovati samo muškarci stariji od 21 godine. Među prvim područjima zalaganja za ženska prava bila su i prava stjecanja obrazovanja i zapošljavanja. Jedno je potaklo drugo i ubrzo se je sve više žena zapošljavalo u administraciji, a s razvojem su industrijalizacije žene postale sve prisutnije i na drugim područjima. Danas se žene zapošljavaju i na najvišim državnim položajima, na sveučilištu, vladi i drugim vladinim institucijama (usp. Esposito, 2003:108).

## Islamski feminizam danas

Među ključna područja zalaganja islamskog feminizma danas prije svega ubrajamo težnje k promjeni određenih aspekata islamskog prava koji loše utječu na položaj žena u islamskim zemljama. Tako je ograničavanje prava žena u islamskom svijetu danas najvidljivije na području razumijevanja skrbništva, u dozvoljenosti poliginije i na području razvoda braka, odnosno mogućnosti da muž ostavi ženu bez ikakvog posredništva suda te mogućnosti da žena njegovoj odluci ugovara. Zato su se danas razvili neki novi pogledi na ta područja islamskog prava, a te nove poglede i načine na kojima se utemeljuju bismo mogli svrstati u, nazovimo ga, »drugi val« islamskog feminizma. Naime, uvjerenju da je muškarac glava kuće suprotstavlja se Libanonka Azizah Al-Hibri u svojoj interpretaciji odlomka iz Kurana u kojem piše:

Muškarci upravljaju (*i vode brigu*) o ženama jer je Allah odlikovao (*i uzdigao*) jedne iznad drugih i jer oni (*muškarci*) troše svoje imetke (*za izdržavanje žena*). Dobre žene su pokorne (*Bogu*), čuvaju tajne (*u odsutnosti muža što treba čuvati: čast i imetak*) zato što Allah čuva (*njih*). A one (*žene*) za koje se borite da će biti nepokorne, savjetujte ih, ostavite ih u posteljama (*ne prilazite im*) i istucite ih; a ako vam se pokore, ne iznalazite protiv njih nikakva načina (*da im učinite nasilje*). Zaista je Bog uzvišen (*i*) velik. (4, 34)

Al-Hibri kaže da termin, koji je preveden kao »zaštitnik«, zapravo ne znači »gospodar« ili »glava kuće« kako su taj odlomak interpretirali brojni egzegeti. U djelu Gisele Webb *Windows of Faith*, Azizah Al-Hibri objašnjava da muškarac ima pravo skrbništva nad ženom samo pod uvjetom i u slučaju da ispunjava dva uvjeta: ako ženu treba uzdržavati svojim sredstvima (dakle, ako žena nema svojih prihoda) i ako ima više nečega od žene (na primjer znanja). U slučaju obrnute situacije i ako je žena ta koja ima više sredstava ili više »nečega«, onda se uloge mijenjaju i tako žena dobiva pravo skrbništva nad mužem (usp. Al-Hibri, 2000:64). To više »nečega« što posjeduju žena ili muškarac, ne mora biti materijalne naravi, već se može odnositi i na određene individualne sposobnosti i talente, na temelju kojih osoba, bez obzira na spol i/ili rod postaje skrbnik druge osobe.

Drugačiji je od tradicionalnog islamskog učenja i pogled modernista na poliginiju. Dok prvi zagovaraju stav da je pod određenim uvjetima poliginija u islamu dozvoljena, potonji smatraju da Kur'an poliginiju ne dozvoljava. Svoje uvjerenje modernisti temelje na odlomku iz Kur'ana u kojem je zapisano: »Vi niste u stanju pravedno postupati među ženama, makar to i željeli.« (4:129). Upravo na temelju ovog ajeta<sup>1</sup>, u kojem je rečeno da je pravednost nemoguće postići, modernisti smatraju kako Kur'an poliginiju zapravo zabranjuje.

Na kraju spomenimo još i tradicionalni islamski stav glede razvoda braka. S obzirom na to da je prema tradicionalnom nauku moguće da muž ostavi ženu bez objašnjenja i izvansudskog postupka, danas se većina suvremenih interpretata islama slaže da je to područje šerijata potrebno nanovo regulirati ili bar nekako ograničiti. Zbog toga su brojne države već zabranile jednostrani (od strane muža) izvansudski razvod braka i odredile da je samo sudski razvod braka pravovaljan, dok su neke druge odredile da

muž svoju odluku o razvodu mora javiti matičnoj službi u određenom zakonskom roku (nažalost, to ipak, većinom, ne utječe na pravovaljanost razvoda pa se u nekim slučajevima u praksi ni ne uvažava).

Na spomenutim smo primjerima – razumijevanju skrbništva, poliginije i razvoda braka vidjeli kako je osnovna metoda islamskog feminizma reinterpretacija Kur'ana i prorokovog suneta.<sup>2</sup> Reinterpretacija vodi i k drugačijemu razumijevanju određenih pravnih praksi koje su se pokazale spornima i koje bi trebalo promijeniti sukladno s novim spoznajama. Stoga modernisti često pozivaju k idžtihadu (praksi o kojoj ćemo nešto više reći malo kasnije) kako bi nove spoznaje bile i pravno uvažene te bi se počele izvoditi u praksi i svakodnevnom životu muslimanki i muslimana koji spadaju pod šerijatsko pravo.

## Odjeća – pokrivanje i razotkrivanje

Arapski termin »hidžab« koji upotrebljavamo prije svega za označavanje tradicionalne islamske odjeće za žene, označava zavjesu ili odjeću, ali se na Zapadu najčešće upotrebljava samo u kontekstu odijevanja. U tom je kontekstu riječ »hidžab« postala jedna od najpoznatijih arapskih riječi jer je odjeća muslimanki, pogotovo na Zapadu, jedno od najčešće spomenutih pitanja u vezi s feminizmom u islamskom svijetu.

Ipak, kada govorimo o odjeći muslimanki moramo imati na umu da se tu nikako ne radi o određenoj praksi koja bi vrijedila za cjelokupni islamski svijet. Činjenica da se muslimanke dosta različito oblače u Bosni i Hercegovini, Maroku, Iranu, Maleziji, Siriji, Pakistanu, Senegal, Europi ili SAD-u, posljedica je utjecaja regionalnih običaja i tradicija krajeva u kojima se islam ustalio te načina na koji se interpretiraju određeni Kur'anski propisi o odijevanju (usp. Esposito, 2003:104). Čak i u istim državama možemo naći prilično raznovrsne načine oblačenja žena te ono što se naziva hidžabom često ne znači istu stvar među nomadima, ruralnim ili građanskim pučanstvom. To je jedan od razloga zašto odjeća nije najvažnije pitanje islamskog feminizma.

Drugi je razlog taj, da je pitanje odijevanja također jako individualno pitanje. Neke se žene koje nose hidžab, ili čak burku, sa svojom odjećom identificiraju i ne mogu zamisliti da ju prestanu nositi, kao što je bio primjer sa pojedinim ženama 1936. kada je iranski šah Reza Khan Pahlavi zabranio pokrivanje u javnosti. Taj je dekret za neke žene bio kontroverzni simbol modernizacije i znak ograničavanja ovlasti duhovnih voditelja (usp. Nafisi, 2004:116). Druge pak žene, koje se isto tako pokrivaju, nemaju neki poseban odnos prema svojoj odjeći. Tako je primjerice jedna od studentica Azar Nafisi o svom odnosu naspram marami rekla da joj ta ne znači baš puno, ali da je nosi zato jer bi se bez nje osjećala izgubljeno (usp. ibid., 2004:37). Naravno, tu je potrebno spomenuti i žene koje maramu ne žele nositi te one koje maramu ne nose, jer to nije njihov izbor i jer mogu birati. Radi se o ženama koje imaju mogućnost izbora jer žive u zemljama u kojima se sloboda oblačenja uvažava (doduše, treba priznati da je danas i u nekim demokratskim i tzv. sekularnim državama ta sloboda odijevanja ograničena jer se pojavljuju propisi (zakoni) koji zabranjuju nošenje hidžaba u javnosti, kao što je slučaj u Francuskoj). S druge strane, ima žena koje svjesno i u suprotnosti s propisima države u kojoj su živjele ili žive, odluče ne nositi maramu.

<sup>2</sup> Termin sunet se upotrebljava u dva oblika: kao Prorokov ili Izaslanikov sunet i kao sunet prve islamske zajednice. U prvom slučaju označava sve ono što je Muhamed napravio, rekao, čega se suzdržao i postavlja za uzor Muhamedov život. A u slučaju suneta prve islamske skupnosti znači da je uz Muhameda uzor ispravnog ponašanja i prva islamska zajednica.

<sup>1</sup> Kur'an je sastavljen iz sto četrnaest poglavlja (*sura*), koja su razdijeljena na stihove (*ajete*).

Takav je slučaj i spomenuta profesorica Azar Nafisi koja je ostavila svoje profesorsko mjesto na Sveučilištu u Teheranu jer se nije željela prikloniti propisima fundamentalističke vlade ajatole Ruholaha Homeinija po kojima bi se žene morale podrediti strogim propisima o primjernom oblačenju. Bilo kakva odstupanja od propisanog kodeksa oblačenja, tamo znače nepoštivanje vlasti i tome primjerene kazne.

Te različite pristupe i odnose prema odjeći možemo primijetiti i u samim počecima feminizma kada su se počela problematizirati pitanja koja su se odnosila na pokrivala i spolnu segregaciju, a također i danas. Dok je Huda Shaarawi (1879–1947), osnivačica prvog službeno priznatog islamskog feminističkog pokreta, već 1923. godine na željezničkoj stanici u Kairu skinula maramu i tako se u povijest upisala kao prva muslimanka koja se u javnosti razgalila, brojne žene koje hidžab ne smatraju poželjnim, ipak ga ni danas ne skidaju jer smatraju da je hidžab zapravo jedini način da muslimanke kao žene budu prisutne u javnosti (usp. Mir-Hosseini, 1999:96).

### PROMJENE OSOBNOG PRAVA NA PODRUČJU RAZVODA I POLIGINIJE<sup>3</sup>

Iako sporo, obiteljski se zakon mijenja. No, dok je Tunis bio prvi među državama Magreba u kojem je žensko pitanje bilo obrađivano u kontekstu promjene prava, isto se u Maroku dogodilo tek nedavno. U Tunisu je, naime, (već) 1957. bila zabranjena poliginija, sudski je razvod braka postao obveznim i majke su mogle dobiti skrbništvo nad djecom (usp. Naciri, 2003), dok je u Maroku do bitne reforme obiteljskog prava došlo tek krajem 2003. kada je kralj Mohammed VI u zakon unio promjene koje ograničavaju prava muškaraca (u vezi s poliginijom i razvodom braka) i koje ženama daju neka prava, primjerice, da žene u određenim okolnostima mogu zatražiti sudski razvod.

Do promjene je pravosuđa došlo i unekim drugim državama Bliskog istoka. Ako najprije pogledamo odredbe koje se odnose na razvod braka, vidimo kako su neke države (Alžir, Egipat i Libija) zabranile jednostrani izvansudski razvod braka (talak) te odredile da je razvod moguć samo sudskim putem. U drugim pak državama, primjerice u Iraku, Iranu, Libanonu i Palestini, pravo je muža da se razvede ili doslovno »otпусти« ženu, ograničeno odredbom da muž mora svoju odluku o razvodu u određenom roku javiti sudu ili matičnom uredu. Preostale države Bliskog istoka slijede klasično učenje svojih pravnih škola i prakticiraju klasično šerijatsko pravo koje dozvoljava talak - izvansudski razvod braka na pobudu muža.

O poliginiji je već bilo riječi, između ostalog i o tome da je zabranjena u Tunisu<sup>4</sup>, dok je u drugim islamskim državama Bliskog istoka baš suprotan slučaj. Ipak, i na tom je području moguće primijetiti određene promjene u usporedbi s prethodnim praksama: tako je u Maroku, Libiji i Iraku propisano da se muž može oženiti s još jednom ženom samo ako sud to odobri, a sud odobrava poligine brakove na temelju financijske sposobnosti muža i/ili procjene da je takav (dodatni) brak »koristan«. Tada sud procijeni postoji li neki opravdan razlog za sklapanje poliginog braka. Slično slučaju u Alžiru, Egiptu, Iranu i Jemenu u kojem žena mora biti suglasna s muževom odlukom o sklapanju poliginog braka, i u većini ostalih islamskih zemalja Bliskog istoka vrijedi da (prethodna) žena (ili žene) u slučaju da je muž sklopio poligini brak

protiv njezine (njihove) volje, može zatražiti razvod na sudu. No, otvorenim ostaje pitanje kako se takvi primjeri *de facto* tretiraju na sudu.

Na kraju se osvrnimo još na Libiju i na Jordan u kojima je sklapanje poliginog braka dopušteno u skladu sa šerijatom, no ipak, u Jemenu postoji regulativa da muž u slučaju sklapanja poliginog braka mora za sam postupak platiti više no za sklapanje monogamnog braka. Ovisno o islamskoj pravnoj školi pod koju spadaju vjernici, u nekim je državama dozvoljeno da žena u bračni ugovor stavi klauzulu da muž za vrijeme njihovog braka ne smije sklopiti dodatni brak. U Egiptu i Iranu je slučaj da žena, ako smatra da joj je sa muževim sklapanjem poliginog braka bila napravljena šteta, može na toj osnovi zatražiti sudski razvod.

### POVEZANOST DRŽAVNE POLITIKE I VJERE (ISLAMA)

Glavna prepreka promjeni diskriminatorskih i ženama nepovoljnih praksi u islamskom svijetu leži prije svega u tijesnoj povezanosti državne politike i vjere (islama), s obzirom na to znamo li da islamsko pravo nije pravo u zapadnom smislu riječi, jer se na njega u islamskom svijetu gleda kao na Božje pravo. Šerijat se kao Božje pravo temelji na svetim izvorima islama (Kur'anu i sunetu) i zato se ne smije mijenjati na osnovu razumskih spoznaja. Uz to što onemogućava promjene, takav je pogled na pravo problematičan zato jer na taj način dolazi do potpunog prožimanja vjere i državne politike, što znači da je svaka kritika (političkog) ustroja - kritika vjere, a u zemljama u kojima se aplicira krajnji šerijat može zbog kritike vjere slijediti i smrtna kazna, kao što je to slučaj u Iranu i Saudijskoj Arabiji (ako se ograničimo samo na Bliski istok). U takvom se je ozračju, naravno, teško zauzimati za bilo kakva prava, a pogotovo je teško to činiti deprivilegiranoj skupini što je slučaj sa ženama koje žive u islamskim zemljama. Stoga ne čudi da su danas pobornice za prava muslimanki prije svega emigrantice (Leila Ahmed, Amina Wadud, Ziba Mir Hosseini, Azar Nafisi itd.). I dok u državama Bliskog istoka možemo zamijetiti već spomenuta ženska udruženja koja su se formirala pod utjecajem komunizma ili pod utjecajem narodnih pokreta, u nekim državama Bliskog istoka (u Omanu, Kataru, Ujedinjenim Arapskim Emiratima i Saudijskoj Arabiji) o ženskim udruženjima možemo govoriti samo uvjetno jer su žene koje u njima djeluju često u rodbinskim vezama s vladajućom elitom. Obično se radi o ženama, kćerima ili drugoj rodbini predsjednika i kraljeva pa je stoga teško očekivati da će se ta udruženja postaviti u opoziciju državnoj politici koja se provodi (usp. Al-Najjar, 2003). Stoga se postavlja pitanje možemo li uopće govoriti o feminizmu u islamskim državama Bliskog istoka i postoji li uopće **arapski feminizam**. No, kao što primjećuje Rosemary Sayigh, taj bi termin značio da postoji Arapkinja i da postoji određena homogenost arapskog svijeta (usp. Sayigh, 2003), a jasno je da to nije slučaj. Kako se ne bi izgubili u potankostima, na tom se je mjestu možda najbolje složiti s onima koji kao Fowziah Abdullah Abu-Khalid upozoravaju da je od samog izraza mnogo važniji sadržaj pokreta (usp. Abu-Khalid, 2003).

Vidjeli smo da su se feministkinje u arapskom svijetu zalagale za univerzalna prava: za pravo obrazovanja i rada izvan doma, za prava koja se odnose na osobno pravo (pravo na slobodno stupanje u brak, razvod i skrbništvo nad djecom nakon razvoda), za pravo na neometano kretanje i ukidanje spolne segregacije te za politička prava (usp. Simmons, 2003). Ipak, muslimanke međusobno prema zalaganju za spomenuta prava imaju različit odnos. Dok se neke više približavaju sekularističkom pogledu i gledaju na religiju kao na prepreku u postizanju prava žena, druge vjeruju

<sup>3</sup> Podaci su iz dijela An-Na'īm, Abdullahi A. (ur.) (2002) *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*. London & New York: Zed Books Ltd.

<sup>4</sup> I u Turskoj, a te su dvije države ujedno i jedine države islamskog svijeta gdje je poliginija izričito zabranjena.

u islam kao svjetonazor i zagovaraju stav da se oslobođenje žena mora temeljiti na islamu (usp. El-Gawhary, 2001).

Negdje na pola puta između vjere i sekularizma, između stare i nove ideologije, nalaze se one vjernice koje žele ostati vjernice, ali su istodobno svjesne potrebe za promjenama. Tako na primjer H.R. Ezzat sebe opredjeljuje kao islamistkinju, ali ističe kako to ne podrazumijeva nekritično prihvaćanje dominantnog diskursa o ženama. Središnja je teza njezinih istraživanja da je potrebna nova interpretacija Kur'ana i sune. Po njezinom mišljenju, islamsku bismo pravnu teoriju te doprinos prethodnih generacija islamskih stručnjaka trebali shvatiti ozbiljno, ali to ne znači da bismo morali slijepo prihvatiti njihove interpretacije islamskih izvora (usp. Ezzat, cit. prema El-Gawhary, 2001). Na tom mjestu bitnim postaje razlikovati šerijat kao pravo Božjeg izvora i islamsku pravnu teoriju (*fiqh*) koja se razvila tijekom povijesti.

### Šerijat i *fiqh*

Muslimani koji se zalažu za promjene islamskog prava obično naglašavaju da njihova kritika nije upućena Kur'anu ili sunetu, primarnim izvorima šerijata, već da kritiziraju interpretaciju koja je slijedila objavi. S obzirom na to da Kur'an i sunet ne pokrivaju sva područja života, pravnicima su upotrijebili određene metode kako bi iz Kur'ana i suneta izvukli upute za život u islamu. Dvije od tih metoda koje vrijede kao temeljne i koje se smatraju sekundarnim izvorima šerijata, su *kijas* i *idžma*. *Kijas* je zaključivanje po analogiji, a *idžma* je konsenzus (pravnik). S obzirom na to da su interpreti bili uvjetovani različitim posebnim i osobnim okolnostima, došlo je i do različitih interpretacija primarnih izvora šerijata. To je najočitije u činjenici da je u prvih nekoliko stoljeća postojalo više od sto pravnih škola i, dakle, isto toliko verzija islama. Iako je i samo po sebi jasno, možda je na ovom mjestu dobro još jednom podsjetiti kako su se određeni šerijatski zakoni oblikovali pod utjecajem čovjekovih interpretacija te da zato na izvedbe šerijata ne možemo gledati isključivo kao na Božji zakon. Iako se šerijatsko pravo smatra potpunim, čovjek to nije: razumijevanje je Božjeg prava uvijek ograničeno (usp. Vogel, 2000:4–5). Upravo je to razlog tomu da je potrebno razlikovati kritiku Božjeg prava od kritike čovjekovog razumijevanja Božjeg prava. Drugim riječima: svaka kritika šerijata nije nužno kritika Božjeg prava. Mogli bismo čak reći da u samoj islamskoj pravnoj tradiciji postoji načelo i način kako postići promjene. Ta se praksa naziva *idžtihad*.

### Idžtihad

Idžtihad doslovno znači trud. Radi se o trudu određenog pravnik koji na temelju svetih izvora islama, Kur'ana i suneta pokušava spoznati načela i pravila. No, problem je u tome da je zbog već spomenutog mnoštva interpretacija u prvim stoljećima islama, negdje u 10. stoljeću idžtihad bio zabranjen. Točno je vrijeme teško odrediti jer ta zabrana nije bila izrečena nikakvim dekretom ili pisanim dokumentom, no činjenica je da se među sunitima idžtihad u kasnijim stoljećima nije izvodio.<sup>5</sup> Među šijitima je idžtihad ostao dozvoljen, ali to vjerojatno treba pripisati činjenici, da šijiti

<sup>5</sup> Iznimka među sunitima su vahabije i Saudijska Arabija gdje su vahabije u većini (*vahabizam* je grana *hanbalija*). No taj fenomen i to, da šijiti nisu zabranili idžtihad, nije teško razumjeti ako znamo, da šijiti imaju izrazito autoritativno vodstvo i da područje interpretiranja pripada njima, a slično je i kod vahabija, čije je vodstvo poznato kao najautoritativnije među sunitima.

vjeruju u Božje poslanstvo svojih imama i mudžtahida<sup>6</sup>, što im po njihovom učenju daje pravo da s legitimitetom interpretiraju svete tekstove.

Danas neki muslimanski modernisti pozivaju na oživljavanje idžtihada i na ponovno proučavanje islamskih izvora, kako bi se promijenile diskriminatorne prakse i one prakse koje nisu u skladu s novim saznanjima čovječanstva.

Prednost je pozivanja na idžtihad u odnosu na pozivanje na čovjekova prava u tome što se na sam pojam čovjekovih prava u islamskom svijetu gleda kao na produkt zapadne civilizacije te ga kao takvog nije moguće aplicirati na islamski svijet, a idžtihad je autentična islamska praksa, dio islamske vjerske i kulturne tradicije koju bi bilo potrebno »samo« oživjeti. S druge je strane takvo »oživljavanje« upitno jer je upravo sa zabranom idžtihada bila zabranjena i derogacija postojećih zakona, a pobornici se za prava žena u islamskom svijetu zalažu upravo za promjenu određenih aspekata šerijata. Ipak, na tu je sumnju moguće odgovoriti. Naime, ma koliko čudno to danas zvučalo zapadnom čovjeku, islam je reformistička religija.

Njegova se inovativnost vidi u njegovim počecima. U odnosu na predislamska vremena, islam je značio bitan napredak za tadašnji arapski svijet, i to upravo na području dodjele prava ženama i zaštiti koju im je pružio. Uz činjenicu da su žene za vrijeme života proroka Muhameda bile aktivne u javnom životu mlade islamske zajednice, s islamom se poboljšao i njihov opći društveni status. Ako se samo osvrnemo na glavne novosti koje je islam donio u tadašnji prostor i vrijeme, primijetiti ćemo, kako je s islamom femicid bio zabranjen (Kur'an, 17:31), zabranjeno je bilo nasljeđivati supruge pokojne braće ili druge rodbine (Kur'an, 4:7-11), ženama je bilo omogućeno da nasljeđuju imovinu (Kur'an, 4:19), poliginija je bila ograničena i regulirana (Kur'an 4:3; 4:34), supruzi su obavezni nevjesti izručiti vjenčane darove (*mahr*) koji postaju isključivo ženinim vlasništvom (Kur'an, 4:19), prije razvoda braka mora proći razdoblje čekanja i u to vrijeme bračni par mora živjeti pod istim krovom (Kur'an, 2:228).<sup>7</sup>

Unatoč svim tim novostima, šerijat je s vremenom poprimio različite oblike, a zbog različitih je čimbenika (patrijarhalnih interpretacija Kur'ana i suneta, zanemarivanja etičkog glasa islama, seksualizacije žena, povezanosti vjerskih i političkih sfera te isključenosti žena iz procesa odlučivanja) nerijetko pokazao svoje, ženama neljubazno lice. Umjesto poboljšavanja položaja i uloge žena u islamskom svijetu, dolazilo je do ustoličenja mizoginih praksi, među kojima nekima svjedočimo i danas (kao što smo vidjeli na primjeru talaka, poliginije i skrbništva). Upravo to su razlozi što se danas sve više pojavljuje potreba za oživljavanjem idžtihada.<sup>8</sup>

### OTPOR PROMJENAMA

Iako je potreba za promjenom česta, mnoge žene ne žele promjene. Mnogim ženama prilagođavanje vjerskim pravilima i hijerarhiji ne znači oblik porobljavanja, već način afirmacije njihovog identiteta, jer islam (kao i ostale velike monoteističke religije)

<sup>6</sup> »Mudžtahid u suvremenom jeziku znači onaj tko je napisao neku disertaciju ili teoriju i tko može kritički proučavati religijske, ali i nereligijske izvore i iz njih izvoditi neku novu teoriju; naravno, u Šerijatu edžtehad znači sposobnost razlikovanja Božjih odredbi, tj. halala i harama uz primjenu Kurana i Suneta; na suvremenim univerzitetima mudžtahid je onaj tko je dostigao stupanj profesora i doktora, što znači najviše stupnje na jednom univerzitetu.« (Pirmoradi, 2006).

<sup>7</sup> Razloga je više: 1) zato, da se bračni par pomiri; 2) da razmisle o svojoj odluci, prije no što ta postane konačna; 3) da se ustanovi, da li je žena trudna i tako lakše odredi očinstvo.

<sup>8</sup> Među onima koji pozivaju k idžtihadu su i Leila Ahmed, Fatima Mernissi, Amina Wadud, Heba R. Ezzat, Irsad Manji ...

cijeni institut bračne zajednice, majčinstvo i obiteljski život u skladu s religioznim propisima. Mnogim ženama patrijarhalno društvo znači sigurnu društvenu organizaciju te im raspodjela uloga i prava (upravo zbog te sigurnosti) ne smeta, zaključuje Tina Beattie. Sa sekularizacijom, koja postavlja upitnima tradicionalne žensko-muške uloge (usp. Beattie, 2003), tradicionalne se uloge paradoksalno samo još više utvrđuju. Ponekad su čak poželjnije od neograničene slobode u kojoj pojedinac mora iznova tražiti svoje mjesto. Sloboda se smatra ugrožavajućom i često manje poželjnom od podređenosti određenim pravilima, iako ta pravila ženama ne idu u korist. Često je bolja bilo kakva sigurnost od ne-sigurnosti. Zato i tada, kada klasični patrijarhalni model društvenog poretka padne u krizu, mnoge žene potiču muškarce da i dalje žive jednako kao i do tada i, osim u iznimnim okolnostima, niti ne posumnjaju u postojeće strukture, zapaža Deniz Kandiyoti. Radije su zaštićene, iako pod cijenu podređenosti (usp. Kandiyoti, 1991).

Naravno, postoji i srednji put. Tako primjerice H. R. Ezzat upozorava da je potrebna izmjena, ali to ne znači udaljšavanje od islama, već upravo veću islamizaciju i, dakle, veću pravednost i etizaciju društva, kako bi to nazvala Leila Ahmed (usp. Ezzat, 2003; Ahmed, 1992).

## ZAKLJUČAK

Iako ne smijemo umanjivati značenje, trud i doprinos prošlih i postojećih ženskih pokreta, oni će morati još podosta napraviti kako bi zaista došlo do poboljšanja položaja žena u islamskom društvu. Žene bi se u islamskim državama trebale još konstruktivnije povezati, napraviti plan i odrediti strategiju rada kako bi došlo do promjena samog obiteljskog prava, a i razumijevanja spolnih uloga u društvu i u obitelji. To je zahtjevan i težak, ali i neizostavan projekt koji će muslimanke i muslimani moći izvesti samo s jasno zacrtanim planom i ciljevima. Iluzorno je očekivati da će se situacija promijeniti tijekom noći. Heterogenost je islamskog svijeta jedan od razloga zašto su promjene teško dostižne i zašto će se taj proces bitno razlikovati od jedne države do druge i čak od jedne regije do druge. Uz još neke političke, kulturne, ekonomske i organizacijske prepreke, najveće su prepreke za razvoj ženskih pokreta u islamskim zemljama represivne vlade, radikalni islamski pokreti i zapadni imperijalizam, kako primjećuju brojni autori (usp. *Al-Raida*, 2003: 55, 64, 66, 78, 82, 84). Jedna od prepreka je, naime, i strah pred etiketom zapadnjaštva. Još je uvijek živ strah pred time da bi bivši kolonizatori usiljavali svoja uvjerenja i uvažavali svoje istine na račun kolonijaliziranih. Zato mnogi muslimani sumnjaju u to da svi ljudi dijele iste vrijednosti i da bi trebali uvažavati univerzalna prava (usp. Cooke i Lawrence, 1996). Stoga nije besmisleno upitati se kakav je motiv u pozadini zalaganja za ljudska prava i, konkretno u našem primjeru, ljudska prava žena. Neki autori ističu, zaključuju M. Cooke i B. B. Lawrence, da zalaganje za ljudska prava može proizlaziti iz uvjerenja da se radi o zagovaranju integriteta pojedinaca, ali isto tako može proizlaziti i iz uvjerenja o superiornosti vlastitog kulturnog i političkog reda. No, pogrešno bi bilo zaključiti, da je diskurs o ljudskim pravima uvijek isprika za interese moći (usp. *ibid.* 1996:315).

Oglušivanjem na rasprave o pravima žena, sigurno nećemo nadići uskraćivanja ljudskih prava. Pitanje je samo, kakav je pristup prikladan i na kakav način možemo izraziti poštivanje, a da ne pristanemo na kompromis koji bi štetio najranjivijima (pojedincima) u društvu. Poteškoće na koje možemo naići u traženju ispravnog načina djelovanja ne smiju predstavljati prepreku jer u ime multikulturalnosti ne možemo tolerirati

djela koja uskraćuju dostojanstvo žena i njihova prava. Irshad Manji se u tom kontekstu poziva na Amina Maaloufa koji kaže da moramo, kako bi zaštitili različitost, biti manje tolerantni prema fundamentalistima. To je paradoks tolerancije: toleranciju zaslužuju sistemi i pojedinci u tolikoj mjeri koliko su i sami tolerantni (usp. Manji, 2005:222).

## LITERATURA

- Abu-Khalid, Fowziah Abdullah (2003) »Email Interviews on Current Challenges Facing the Arab Women's Movements«. *Al-Raida*, 20(100):50-53.
- Ahmed, Leila (1992) *Women and Gender in Islam. Historical Roots of the Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press.
- Al-Hibri, Azizah Y. (2000) »An Introduction to Muslim Women's Rights«. U: Webb, Gisela (ur.), *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America. Women and Gender in North American Religions*. Syracuse, New York: Syracuse University Press. Str. 51-71.
- Al-Najjar, Sabika Muhammad (2003) »The Feminist Movement in the Gulf«. *Al-Raida*, 20(100):29-36.
- An-Na'im, Abdullahi A. (ur.) (2002) *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*. London & New York: Zed Books Ltd.
- Beattie, Tina (2003) *Woman*. London & New York: Continuum.
- Cooke, Miriam i Lawrence, Bruce B. (1996) »Muslim Women Between Human Rights and Islamic Norms«. U: Bloom, Irene, Paul, Martin J. i Proudfoot, Wayne L. (ur.), *Religious Diversity and Human Rights*. New York: Columbia University Press. Str. 313-331.
- El-Eškar, Sulejman Omer (2002) »Žena između islamista i modernista«. U: El-Eškar, Sulejman Omer, H. El-Bena, A. bin Z. A. Mahmud, M. bin Lufti Es-Sibag i M. M. Husejn (ur.), *Podvale emancipacije*. Zenica: Senaid Zajimović. Str. 9-50.
- El-Gawhary, Karim (2001) »An Interview with Heba Ra'uf Ezzat«. U: Joseph, Suad i Slyomovics, Susan (ur.), *Women and Power in the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 99-102.
- Esposito, John L. (2003) *Što bi svatko trebao znati o islamu*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Ezzat, Heba Raouf (2003) »Email Interviews on Current Challenges Facing the Arab Women's Movements«. *Al-Raida*, 20(100):63-64.
- Graham-Brown, Sarah (2001) »Women's Activism in the Middle East. A Historical Perspective«. U: Joseph, Suad i Slyomovics, Susan (ur.), *Women and Power in the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 23-33.
- Kandiyoti, Deniz (1991) »Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective«. U: Keddie, Nikki R. i Baron, Beth (ur.), *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven & London: Yale University Press. Str. 23-42.
- Manji, Irshad (2005) *The Trouble with Islam Today. A Wake-up Call for Honesty and Change*. Edinburgh & London: Mainstream Publishing.
- Mernissi, Fatima (1987) *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Mernissi, Fatima (2002) *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*. Cambridge: Persues Publishing.
- Mir-Hosseini, Ziba (1999) *Islam and Gender: The Religious Debate in*



Contemporary Iran. New Jersey: Princenton University Press.

Naciri, Rebéa (2003) »The Women's Movement in the Maghreb: with emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria«. *Al-Raida*, 20(100):20-28.

Nafisi, Azar (2004) *Prebiranje Lolite v Teheranu*. Mengeš: Ciceron.

Patel, Ismail Adam (2003) *Islam: opredjeljenje mislećih žena*. Sarajevo: El-Kalem.

Pirmoradi, Mohammad J. (2006) »Kritički pogled na evrocenzurizam«. *Znakovi vremena: časopis za filozofiju*, br. 4  
 URL: [http://ibnsina.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=27&Itemid=41&limit=1&limitstart=14](http://ibnsina.net/index.php?option=com_content&task=view&id=27&Itemid=41&limit=1&limitstart=14) (očitano sa stranice 13.01.2007.)

Sayigh, Rosemary (2003) »Introduction to Email Interviews on Current Challenges Facing the Arab Women's Movements«. *Al-Raida*, 20(100):48.

Shaaban, Bouthain (2003) »Preparing the Way: Early Arab Women Feminist Writers«. *Al-Raida*, 20(100):10-14.

Simmons, Gwendolyn Zoharah (2003) »Are We up to Challenge? The Need for a Radical Re-ordering of the Islamic Discourse on Women«. U: Safi, Omid (ur.), *Progressive Muslims: on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications. Str. 235-248.

Skupščina Afriške unije (2004) »Protokol k Afriški listini človekovih pravic in pravic ljudstev o pravicah žensk v Afriki«. U: Jalušič, Vlasta i Zagorac, Dean (ur.), *Človekove pravice žensk. Uvodna pojasnila in dokumenti*. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije in Mirovni Inštitut. Str. 673-701.

Traboulsi, Fawwaz (2003) »An Intelligent Man's Guide to Modern Arab Feminism«. *Al-Raida*, 20(100):15-19.

Vogel, Frank E. (2000) *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*. Leiden & Boston & Köln: Brill.

Wadud, Amina (1999) *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

Hrvoje Jurić

Zagreb

Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

**Sažetak:** Polazište ekofeminizma predstavlja teza o uskoj povezanosti, odnosno strukturnoj istovjetnosti **dominacije nad ženom** i **dominacije nad prirodom**, prvenstveno u modernoj zapadnjačkoj civilizaciji. Ova je teza, koliko god da je modelski jednostavna, iznimno podatna za istraživanje, promišljanje i raspravu, i to kako u okvirima ekoetike/ekofilozofije, tako i u okvirima feminizma. Razlog za to nalazi se ponajprije u dubini zahvata koji ekofeminizam nastoji izvesti. Ne radi se, naime, o ukazivanju na ovu ili onu manjkavost odnosa »čovjeka« prema prirodi ili »muškarca« prema ženi, te o modifikabilnosti tih odnosa na »kozmetički« način. Riječ je, prije svega, o potrebi da se radikalno promisli povijesno-kulturne izvore i duhovno-teorijske pretpostavke tih odnosa, te da se oni u skladu s time radikalno promijene. Stoga se kao osnovna zadaća ekofeminizma postavlja kritičko razračunavanje s dualizmom kartezijansko-bejkonovske paradigme odnosa čovjeka prema prirodi, te njezinim pamjekom, dualističkim patrijarhalnim obrascem. No, ekofeministički pristup nije lišen proturječja i problema na koje se nailazi u diferenciranijoj razradi njegove polazišne teze. Ovaj rad nudi tek »priloge za kritiku ekofeminizma«, što valja shvatiti dvostruko: i kao prikaz osnovnih crta **ekofeminističke kritike** i kao uputu na neke elemente na temelju kojih se daje izvesti **kritiku ekofeminizma**.

**Ključne riječi:** žene, priroda, ekologija, dubinska ekologija, feminizam, ekofeminizam.

## *Žene i priroda*

### Prilozi za kritiku ekofeminizma

#### UVOD

U dugoj, obuhvatnoj i diferenciranoj raspravi o »ženskom pitanju«, odnosno o feminizmu, njegovim temama i pristupima, jedan od neizostavnih problema predstavlja odnos žena i prirode, odnosno feministički pogled na prirodu. Povezanost, odnos i presjecišta femininog, feminilnog i feminističkog s prirodom artikuliraju se ponajprije unutar onih strujanja koja se naziva – **ekofeminizmom**.

U ovom radu ne nudim opsežan i sustavan prikaz ekofeminizma, nego se ograničavam na manje ambiciozne i podnaslovom najavljene »priloge za kritiku ekofeminizma«. No, odmah dajem još jednu uvodnu napomenu. Izraz »kritika ekofeminizma« ovdje valja shvatiti dvojako. Poznata je dvosmislenost pojma »kritike« u naslovu Kantove *Kritike čistog uma*. Tamo ta riječ označava, s jedne strane (kao *genitivus subjectivus*), kritiku ljudskoga znanja i spoznaje, koja se provodi **pomoću čistoga uma**, a s druge strane (kao *genitivus objectivus*), označava kritiku **samoga čistog uma**, odnosno određivanje granica ljudske spoznaje. Posuđujući smisao i dvosmisao Kantove »kritike«, svoje priloge za »kritiku ekofeminizma« zamislio sam i kao prikaz osnovnih crta **ekofeminističke kritike** i kao uputu na neke elemente na temelju kojih se daje izvršiti **kritiku samoga ekofeminizma**.

#### Ekofeministička kritika

Kao što je to slučaj sa svim koncepcijama koje su nastale iz dugo akumuliranih uvida, koje su iznijele i razvijale posve originalnu tezu i koje nisu zastale na razini teorije

nego su od početka apelirale i na urgentnost djelovanja, mobilizirajući različite poglede koji su od početka bili u dinamičnom i plodotvornom odnosu, tako je i kod ekofeminizma teško odgovoriti na naizgled jednostavno pitanje – što je to? Što je to, dakle, ekofeminizam?

U svome uvodniku za tematski broj časopisa *Treća*, posvećen ekofeminizmu, Karmen Ratković lucidno zaključuje:

»Upitate li u sobi punoj ekofeministkinja što je dakle ekofeminizam, dobit ćete gotovo jednaku količinu različitih odgovora.« (Ratković, 2000:1)

Slično tome, Karren J. Warren kaže:

»Kao što nema jednoga feminizma, nema ni jednoga ekofeminizma. Ekološki feminizam je naziv koji je dan raznolikim pozicijama koje imaju korijene u različitim feminističkim praksama i filozofijama.« (Warren, 1993:2)

No, sve bi se ekofeministkinje zasigurno složile oko polazišne teze o konceptualnoj povezanosti i strukturnoj istovjetnosti, ali i historijski utvrdivoj uskoj povezanosti – **dominacije nad ženom i dominacije nad prirodom**, i to prvenstveno u modernoj zapadnjačkoj civilizaciji.<sup>1</sup>

Warren daje jednu definiciju ekofeminizma u kojoj je ova teza sažeto obrazložena:

»Izrazom *ekofeminizam* označavam stajalište koje se temelji na sljedećim tvrdnjama: (1) između potlačivanja žena i potlačivanja prirode postoje značajne povezanosti; (2) razumijevanje naravi tih povezanosti nužno je za ispravno razumijevanje potlačivanja žena i potlačivanja prirode; (3) feministička teorija i praksa moraju uključivati ekološku perspektivu; (4) rješavanja ekoloških problema moraju uključivati feminističku perspektivu.« (Warren, 1987:3)

Povezanosti o kojima je, kako kod Warren tako i kod drugih ekofeministkinja, riječ –prvenstveno su konceptualne naravi. Koncept, tj. konceptualni okvir je, kako kaže Warren, »set osnovnih vjerovanja, vrijednosti, stavova i pretpostavki koje oblikuju i odražavaju nečije gledanje samoga sebe i svog svijeta«, odnosno »socijalno konstruirane leće kroz koje mi vidimo sebe i druge« (Warren, 2006:45). Konstatirajući kako je patrijarhalni konceptualni okvir **opresivan**, jer »objašnjava, opravdava i održava odnose dominacije i subordinacije«, Warren iznosi tri njegove glavne karakteristike:

<sup>1</sup> Luc Ferry, u svojoj kritici ekofeminizma, svakako pretjeruje kad ironično govori o ekofeminističkoj »paranoičnoj viziji povijesti«, po kojoj se izlaže »cjelokupna zapadnjačka civilizacija skupa s njezinim nacrtom o pokoravanju prirode i njezinim dobro poznatim neprijateljstvom spram žena« (usp. Ferry, 1998: 136), jer bi se, po Ferryjevu modelu, svaki obuhvatan pogled na razvojne tokove povijesti, kulture i civilizacije, uključujući i njegov, mogao proglasiti određenom »teorijom zavjere«. – U tom smislu, Warren neke od osnovnih teza ekofeminizma (npr. poistovjećivanje žena s prirodom i tjelesnošću, a muškaraca s ljudskošću i spekulativnošću) smatra **problematičnima**, ali i **povijesno opravdanim**, napominjući da su one problematične »upravo zbog načina na koji su povijesno funkcionirale u patrijarhalnom konceptualnom okviru i kulturi sankcionirajući dominaciju nad ženama i prirodom« (Warren, 2006:47).

1) »vrijednosno-hijerarhijsko mišljenje, tj. 'gore-dolje' mišljenje koje pridaje višu vrijednost, status ili prestiž onome što je 'gore' u odnosu na ono što je 'dolje'«; 2) »vrijednosni dualizmi, tj. rastavni parovi u kojima su razdvojenosti viđene kao opozicione (radije nego komplementarne) i isključujuće (radije nego kao uključujuće)«; te 3) »logika dominacije, tj. jedna struktura argumentacije koja vodi prema opravdavanju subordinacije« i koja »nije samo logička struktura«, nego »također uključuje samostalan sustav vrijednosti, budući da je jedna etička premisa potrebna kako bi se dozvolilo ili sankcioniralo 'opravdano' potčinjavanje onoga koji je potčinjen« (usp. Warren, 2006:45).

Na ovakvoj teorijskoj podlozi ističe se zatim i praktički zahtjev ekofeminizma. Rosemary Radford Ruether je, u tom smislu, u samim počecima ekofeminizma utvrdila:

»Žene moraju uvidjeti kako ne može biti njihova oslobođenja, niti rješavanja ekološke krize u onom društvu čiji fundamentalni model odnosâ i dalje počiva na dominaciji. One moraju ujediniti zahtjeve ženskoga pokreta sa zahtjevima ekološkog pokreta, kako bi ponudile radikalno preoblikovanje temeljnih socioekonomskih odnosa i onih vrijednosti na kojima se temelji ovo (moderno industrijsko) društvo.« (Ruether, 1975:204)

\* \* \*

Ekofeminizam je, historijski gledajući, nastao kao rezultat različitih gibanja unutar *grassroot* političkih (feminističkih i ekoloških) inicijativa, koje su potom imale odjeka ne samo u aktivizmu, nego i u filozofiji, sociologiji, antropologiji, teologiji, umjetnosti, itd. (usp. Warren 2000:1). Sâm pojam »ekofeminizam« (ili »ekološki feminizam«) u raspravu je uvela francuska feministkinja Françoise d'Eaubonne 1974. godine. No, tokom sedamdesetih godina, kako primjećuje Richard T. Twine, još nije bilo »koherentnog tijela ekofeminističke teorije« (Twine, 2001:1), iako su i naziv i ideja ekofeminizma bili prihvaćeni od mnogih autorica (poput spomenute Ruether, te Susan Griffin, Carolyn Merchant ili Mary Daly), te kao takvi odmah i djelatni ne samo na teorijskom nego i na praktičkom planu.<sup>2</sup>

No, sve i kada je ekofeministička teorija – s permanentno joj pridruženim ekofeministički inspiriranim aktivizmom – poprimila jasne obrise, još uvijek (kao ni danas) to nije bio monolitni pokret, ni teorijski, ni ideologijski, ni organizacijski. Štoviše, uvijek je (kao i danas) bilo ispravnije govoriti o ekofeminizmima negoli o ekofeminizmu. Jedne su ekofeministkinje (dakako, s ekofeministima) stavljale naglasak na teoriju, druge na društveno-politički aktivizam, jedne na filozofiju (poput Warren) ili na političku teoriju (poput d'Eaubonne), druge na povijesno-arheološko-antropološka istraživanja

<sup>2</sup> U svome tekstu »Feminizam u 21. stoljeću« (2004), Susan Buckingham je istražila utjecaj koji je ekofeminizam u posljednjih tridesetak godina izvršio na politike koje se tiču rodne ravnopravnosti i okoliša. Određeni napreci, od sedamdesetih i osamdesetih godina do danas, nesumnjivo su postignuti u oba područja, pa bi se na prvi pogled moglo zaključiti da je i ekofeminizam postigao uspjeh. No, valja napomenuti da je ovo širenje ekoloških i feminističkih ideja i pristupa bilo samo horizontalno: postojeće institucije i postojeće strukture ostale su nedotaknute i neupitne. Ekofeminizam je, pak, od uvijek zahtijevao mnogo više od toga, tako da se, usprkos svim naprecima, a u dubljem smislu, još uvijek može reći da je na početku.

(poput Marije Gimbutas) ili na spiritualnost (poput Glorije Orenstein).

No, svi se ti ekofeminizmi opet baziraju na zajedničkom uvidu da je obuhvatni i dubinski ukorijenjeni **dualizam** glavno obilježje svih onih problema kojima se bave i feminizam i ekologizam.<sup>3</sup> Taj se dualizam može detektirati i u zapadnjačkoj filozofiji i u religiji i u prirodnoj znanosti, i to ponajprije u dva odnosa koja su za zapadnjačku civilizaciju koliko fundamentalno-određujuća, toliko i dugo vremena neuočena (ili prešućivana i nerazmatrana), a to su: odnos Čovjeka prema Prirodi i odnos Muškarca prema Ženi. Tako dualizam kartezijansko-bejkonovske paradigme odnosa čovjeka prema prirodi svoga parnjaka nalazi u dualističkom patrijarhalom obrascu, čije metastaze zapažamo u rasponu od koncepta Boga-Oca do socijalnih asimetrija i diskriminacija.

Kritičko razračunavanje s ovako definiranim dualizmom – te njemu pripadnom **logikom dominacije**<sup>4</sup>, empirijske i simboličke, kao i odgovarajućim hijerarhijama – stoga je glavna zadaća ekofeminizma.

Polazeći od toga da se **muška dominacija u ljudskom svijetu** »prirodno« produžila u **ljudsku (kao mušku) dominaciju u prirodnom svijetu**, te od zahtjeva za teorijskom i praktičkom dekonstrukcijom te žilave dominacije – logikom je stvari u (eko)feminizmu fokus bio stavljen na one koji su bili permanentno diskriminirani od strane **muškog kao ljudskog i ljudskog kao muškog**, a to su: **žene i priroda**. Stoga se kao teza postavila **posebna povezanost** između žena/ženskog i prirode. Ta je teza od mnogih ekofeministkinja bila prihvaćena kao gotova, samorazumljiva činjenica koju ne treba posebno obrazlagati, ali od drugih, nasreću, kao **hipoteza** koju skrupuloznim istraživanjem tek treba dokazati i sustavno izložiti.

Tako Warren navodi osam različitih veza između ženâ i prirode, koje su ekofeministkinje uočile i istraživale: historijske, tipično kauzalne veze; konceptualne veze; empirijske i iskustvene veze; simboličke veze; epistemološke veze; političke (praktičke) veze; etičke veze; te teoretske veze (usp. Warren, 1993).

\* \* \*

U svakom slučaju, ono što je temeljna odlika ekofeminizma i njegova *differentia specifica* u odnosu na druge ekologizme i druge feminizme jest jedno **dubinsko** zasijecanje. Ne radi se, naime, o ukazivanju na ovu ili onu manjkavost odnosa »čovjeka« prema prirodi ili »muškarca« prema ženi, te o modifikabilnosti tih odnosa na »kozmetički« način. Riječ je, prije svega, o potrebi da se radikalno promisli povijesno-kulturne izvore i duhovno-teorijske **pretpostavke** tih odnosa, te da se oni u skladu s time **radikalno** promijene.

U tom smislu, nije dovoljno razvijati samo jednu drugačiju, pa čak ni jednu novu/ originalnu ekološku **etiku**; potreban nam je jedan obuhvatan pogled, koji neće biti ograničen na reforme postojećih **etičkih** teorija, nego će biti **ekofilozofijski**, ali opet ne u onom smislu u kojem su ekofilozofiju (kao protutežu reformističkoj, »plitkoj«

<sup>3</sup> Pored **dualizma**, Val Plumwood navodi još dva strukturna elementa na koja se ekofeminizam fokusira, a to su: (filozofski i znanstveni) **mehanicizam** u pristupu prirodi, te **psihosocijalne razlike** između muškaraca i žena, i to ne samo na razini spola, nego i na razini roda (usp. Plumwood, 1986). – No, budući da oni, po mome mišljenju, predstavljaju samo emanaciju rudimentarnog dualističkog obrasca, smatram da je, u prvom koraku, dovoljno govoriti samo o dualizmu.

<sup>4</sup> O tome usp. detaljnije Warren, 2006.

ekologiji održivoga razvoja) razvijali tzv. **dubinski ekolozi**, poput Arnea Naessa ili Warwicka Foxa, nego još šire, tj. **još dublje**. Tako Ariel Kay Salleh jedan svoj programatski tekst o ekofeminizmu naslovljava »Dublje od dubinske ekologije« (Kay Salleh, 1984).

Na toj su liniji ekofeministkinje razvijale i svoju kritiku drugih, ekofeminizmu srodnih (ali ipak različitih) pogleda. Budući da je ekofeminizam nužno upućen i na **feminizam** i na **ekologiju/ekologizam**, logično je da je ulazio u rasprave i polemike i s jednim i s drugim, pritom bistreći i učvršćujući i vlastita stajališta i stavove.

Spomenut ću samo neke od njih: ekofeminističku kritiku liberalnog i marksističko-socijalističkog feminizma, zatim ekofeminističku kritiku etike zaštite okoliša i dubinske ekologije<sup>5</sup>, a posebno istaknuti ekofeminističku kritiku tradicionalne etike i zapadnjačke racionalnosti *en générale*, koju je ponudila Marti Kheel u svome tekstu »Od herojske prema holističkoj etici« (Kheel, 2000). Kheel, naime, detaljno analizira i konzistentno kritizira »herojski« odnos suvremenih zapadnjačkih etičara prema prirodi (kao »viteško spašavanje djeve u nevolji«), odnos koji je samo druga strana iste one racionalnosti koja je prethodno herojski **potlačila** prirodu.

\* \* \*

Zadržavajući se ovdje ipak na **osnovnim crtama** ekofeminističke kritike, zaključujem kako je ekofeminizam – u oba svoja pravca, i ekološkom i feminističkom – u ključne probleme današnjeg (i ne samo današnjeg) svijeta zasjekao doista dubinski, što je predstavljalo veliki korak dalje i od dotadašnje radikalne (dubinske) ekologije i od prethodećih mu feminizama. Slikovito rečeno, uzmemo li da su i feminizam i ekologizam, svaki sa svoje strane, do sada radili na razgrtanju slojeva zemlje sa zatrpanih, brižno sakrivenih minâ koje prijete svim ljudima i čovječanstvu, kao i svim živim bićima i Planeti, mogli bismo reći da je ekofeminizam razgrnuo i posljednji sloj zemlje, te tako došao do same mine koju sada valja onesposobiti.

Uočavanje onoga što se nakon pojave ekofeminizma čini tako očiglednim, ali do sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća uopće nije bilo razmatrano, razlog je da ekofeminizam ne promatramo tek kao jednu od strujâ, a pogotovo ne kao jednu od modâ unutar feminističkog i ekološkog pokreta, nego kao osnovu za promišljanje dosadašnjih uvida iz oba ta područja, odnosno za re-konceptualizaciju i feminizma i ekologizma u skladu s onim što je donio ekofeminizam.

## KRIKA EKOFEMINIZMA

Nakon što sam u prethodnom odjeljku nastojao prikazati osnovne crte **ekofeminističke kritike**, u nastavku ću se posvetiti **kritici ekofeminizma**.

Ekofeminizam je, naime, otkako se ubilježio u kartu ekologizma i feminizma, ali i kritičke teorije općenito, predstavljao izazov mnogima i različitim. Među njima, jedni

<sup>5</sup> Dugotrajni, intenzivni i nerijetko polemični dijalog između ekofeminizma i dubinske ekologije ovdje ne mogu čak niti ukratko prikazati, pa ću samo uputiti na nekoliko članaka koji, po mome mišljenju, sažeto govore o ključnim mjestima ove diskusije. To su: Salleh (1984), Plumwood (2000), Zimmermann (2000), Diehm (2002) – Sa žaljenjem, pak, mogu konstatirati da je konfrontiranje dubinske ekologije i ekofeminizma nerijetko ličilo na »neuzvrćenu ljubav«, odnosno da je na strani dubinske ekologije uvijek bilo više otvorenosti, te spremnosti za dijalog i pronalaženje zajedničkosti negoli na strani ekofeminizma.

su odbijali već same polazišne teze ekofeminizma, a time i njihove daljnje izvode, drugi su, iz vlastite teorijske pozicije, ulazili u raspravu s ekofeminizmom kako bi ukazali na zajedničke elemente i razvili plodan dijalog, treći su prihvaćali određena načela koja se može nazvati ekofeminističkima, ali su kod pojedinih ekofeministkinja i ekofeminista pronalazili neprihvatljive ili barem dvojbene elemente, te ih podvrgavali kritici u svrhu raščišćavanja i osnaživanja ekofeminističke pozicije.<sup>6</sup>

Bez ambicije da ovdje iscrpno i sustavno prikazujem osnove i rezultate pojedinih kritika ekofeminizma iz filozofijske, ekologističke ili feminističke perspektive, koncentrirat ću se na tri točke koje su u ekofeminizmu, smatram, osobito problematične. Kad kažem »u ekofeminizmu« pretpostavljam da je ekofeminizam, usprkos svojoj unutrašnjoj diferenciranosti, jedinstveno područje i da mu se kao takvom može pristupiti. Ali pritom treba imati u vidu da se sljedeće kritičke primjedbe odnose samo na neke ekofeministkinje i ekofeministe, zbog čega je točnije reći kako će se ova sažeta kritika ekofeminizma odnositi na određene **tendencije unutar ekofeminizma**, koje su ponekad jače, a ponekad slabije, ali su manje-više konstanta u ekofeminističkoj raspravi od njezina početka do danas.

### Esencijalističke tendencije

Prva je točka – **esencijalizam**. Poznato je da unutar feminizma postoji dubok i načelno nerješiv spor između esencijalizma i konstruktivizma, a toga nije lišen ni ekofeminizam, u kojemu je esencijalistička struja prilično jaka, pa zbog toga esencijalizam i ističem kao posebno važan problem. Naime, neke ekofeministkinje smatraju, kao prvo, da između ženâ i prirode postoji **posebna povezanost** i, što je još važnije, kao drugo, da se ta povezanost temelji na **biološkim činjenicama**, tj. na činjenici da žena kroz menstruaciju prati prirodne procese, da rađa djecu, stvara život, potom životno skrbi za njih, itd. Stoga je sudbina žena bila i jest povezana sa sudbinom prirode, ali ne samo zato što su muškarci prisvojili i učvrstili poziciju moći te dominirali nad ženama kao i nad prirodom, nego zato što su žene po svojoj prirodi iznimno bliske s prirodom, bliskije negoli muškarci. Iz toga se izvode i daljnje teze: o muškoj grubosti i ženskoj nježnosti, o muškoj racionalnosti i ženskoj osjećajnosti, itd.<sup>7</sup>

Jasno je da se već i pri postavljanju osnovne teze ekofeminizma hodalo po rubu esencijalizma, ali definitivno i nekritičko poniranje u spolnu razliku, a onda i dalekosežno izvlačenje konzekvenci iz te pozicije, na ekofeminizam ima fatalne učinke. Činjenica je da je antropo-androcentrička kultura – što latentno, što eksplicitno – permanentno radila na **naturalizaciji žena i feminizaciji prirode**, ali upravo zato bi ekofeminizam trebao odustati od reprodukcije i produblivanja tog obrasca. Mjera do koje je prihvatljivo feminiziranje diskursa o prirodi (i njemu odgovarajuće naturaliziranje diskursa o ženama) treba biti određena uvidom koji iznosi na vidjelo sociokulturnu konstrukciju ovih elemenata i njihove interakcije. Žene nisu u bitnome, »po prirodi« drugačije niti bolje od muškaraca, ali budući da su generacije žena živjele i izgrađivale svoj identitet pod muškom dominacijom i represijom patrijarhata, na margini društva

<sup>6</sup> Moju vlastitu kritiku ekofeminizma, u takvoj jednoj podjeli, najbolje bi opisala formulacija treće kritičke pozicije.

<sup>7</sup> Ruether (1975) pruža paradigmatički primjer takvog shvaćanja kad, najprije s pravom, ističe »tvrdvu racionalnost« kao jednu od glavnih karakteristika androcentričke i antropocentričke kulture, ali potom skreće raspravu na pogrešan put, tvrdeći da se muško naglašavanje racionalnosti temelji na nesposobnosti muškaraca da, za razliku od žena, daju život, što kompenziraju težnjom za stjecanjem duhovne besmrtnosti, kroz filozofiju, religiju itd.

i svijeta, žene su, općenito govoreći, manje »oštećene« dominantnim (maskulinim) vrijednostima i modelima djelovanja, pa se čak može reći i da su u tim okolnostima razvile drugačije sisteme vrijednosti i drugačije modele odnosâ, koji nikada nisu bili dominantni u društvenom *mainstreamu*. Na jednoj operativnoj razini to znači da ekofeminizam može i mora polaziti od osobite povezanosti žena i prirode u vladajućem obrascu, ali također da se ne smije zatvarati u okvire koji su iscrtni esencijalistički shvaćenom ženskošću.

U suprotnom se reafirmira dualistički i, u konačnici, metafizički obrazac svojstven onome što upravo ekofeminizam kritizira. Riječima Line Veljaka, radi se o »ontologizaciji rodne diferencije kao apstraktnoj antitezi klasičnoj metafizici«. Zbog goleme važnosti koju, u kritici esencijalističkih tendencija, istoimeni Veljakov članak ima na našim prostorima, u nastavku ću pokušati ukratko prikazati njegove glavne teze. Naime, polazeći od tvrdnje da »spolna diferencija ne determinira samo ženino rodno određenje na socijalnom planu, nego i njezin ontologijski status u hijerarhiji bića« (Veljak, 2005:12-13), Veljak naglašava da korijene faktičkog stanja u patrijarhalnom društvu treba pronaći u **karakteru metafizike**, odnosno u »odredbi bitka kao vječnoga, nepromjenjivoga, sebi istovjetnoga, onoga jest koje svim bićima uopće i omogućuje da budu, determinirajući ih da budu upravo i isključivo to što svako od njih primjereno vlastitoj biti (...) može postati«. Pritom utjelovljenje metafizike kao »onto-teo-kozmo-antropologije« znači ujedno i jednu »onto-teo-kozmo-andrologiju«, jer se *anthropos* kao *andros* »objelodanjuje kao autentični nositelj bitka u regiji ljudskih bića« (Veljak, 2005: 13).

No, zabluda je – kako Veljak nadalje s pravom sugerira – vjerovati da je moguće »ublažiti, omekšati ili pak preokrenuti hijerarhiju koja je sadržana u metafizičkoj slici svijeta, a da se pri tom ne dovede u pitanje sama struktura te slike, da se ne propita metafizički korijen androcentričke antropologije« (Veljak, 2005:15). U esencijalizmu se, pak, »jedna forma metafizike nadomješta (...) drugom, a metafizika kao takva ostaje u bitnom neupitna«, u skladu s čime »... 'alternativni ontologizam' nije adekvatan odgovor klasičnim formama ontologizma, onim tipovima metafizike (...) koji legitimiraju patrijarhalnu hijerarhizaciju ljudskih bića. Kada se nivelatorskom navodnom ukidanju patrijarhalne metafizike (...) suprotstavi koncepcija *nesvodljive razlike* biti muškarca i biti žene, onda se metafizički entitet *čovjek* samo nadomješta metafizičkim entitetima *muškarac* i *žena*, koji se temelje na odgovarajućim esencijama te metafizičkim okvirom *nesvodljivosti* dviju biti. (...) U svim tim situacijama antropologizacije klasične ontologije imamo posla s proizvođenjem apstraktnih entiteta, koji s obzirom na njihovu narav zahtijevaju da im se robuje i da ih se postavlja na pijedestal načelno neupitnih principa, temelja ili misaonih i interpretacijskih okvira.« (Veljak, 2005: 17-18).

Dakle, androcentrički pojmljenoj onto-teo-kozmo-antropologiji ne može se na ispravan i učinkovit način suprotstaviti jedna »onto-teo-kozmo-ginekologija«, kako je naziva Veljak. Nije, pak, toliko problem u vrijednostima koje ova »ginekologija« donosi sa sobom<sup>8</sup>:

»Poteškoća je u nečemu drugome: kao apstraktna antiteza

<sup>8</sup> Teško je, naime, čak i zamisliti kako bi se iz ontologizacije tzv. ženskih atributa, od solidarnosti, preko nježnosti i brižnosti pa do moći rađanja i očuvanja života, mogle izleći onakve nakaze kakve se rađaju iz slavljenja (...) 'muških vrlina' poput gole sile, ideala nadmoći, toliko slavljenog i hvaljenog nasilja, konkurencije, gospodarenja, svih mogućih ratničkih kreposti...« (Veljak, 2005: 21)

maskulinocentričnoj metafizici i njezinim mačističkim derivatima takva je 'vumenistička' metafizika nemoćna, što postaje posebno očiglednim kada se ona još i viktimistički konotira... Nije stvar u tomu da se jednoj apstrakciji suprotstavi druga, nego da se izade izvan okružja stalno iznova hipostaziranih apstrakcija.« (Veljak, 2005:21).

Bilo koji esencijalizam, uključujući i onaj ekofeministički, takvom je kritikom izravno pogođen.<sup>9</sup>

U potporu Veljakovu stavu, navodim ovdje i mišljenje Luca Ferryja, s kojim se također slažem, koliko god mi je općenito antipatična Ferryjeva duboka averzija prema svim (pa i ekofeminističkim) pogledima koji dovode u pitanje same temelje zapadnjačke racionalističke tradicije. Pozivajući se na Simone de Beauvoir i Élisabeth Badinter, Ferry kaže:

»Ustrajavanje na 'prirodnosti' žene vrlo nas lako dovodi do najkorištenijih klišeja o 'ženskoj intuiciji', pozivu majčinstva i iracionalnosti... Tvrditi da je žena 'prirodnija' nego muškarac znači zanijekati njezinu slobodu, a time i njezinu punu i čistu pripadnost čovječstvu. Ako ekofeministkinje mrze zapadnjačku civilizaciju i moderni svijet, to je njihova stvar. No, kad žele pronaći prirodno opravdanje za taj otpor, time igraju igru biološkoga determinizma, čije bi posljedice, ako bismo ga istinski poštovali, osjećale sve žene.« (Ferry, 1998:137).

\* \* \*

U svakom slučaju, ono što je problematično kod esencijalizma jest to što on vraća ne samo ekofeminizam, nego i feminizam općenito na pozicije koje su već davno prevladane (ili se barem mislilo da su prevladane). Afirmiranje i promoviranje ženske bliskosti s prirodom jedino na temelju ženske biologije zapravo je snažno afirmiranje i promoviranje patrijarhalnih teza. Riječima Janet Biehl, to je »mistifikacija opresivnih patrijarhalnih stereotipa«.

Osim toga, time se dovodi u pitanje jedan od osnovnih zahtjeva ekofeminizma, a to je – obuhvatno ukidanje dualizma. Jer esencijalizam, kao izokrenuti patrijarhat, podržava i spolno-rodni dualizam, kao i dualizam vrijednosti, s pripadnom mu hijerarhijom.

Nasuprot tome, iz perspektive jednog anti-esencijalističkog ekofeminizma, osobita povezanost žena i prirode nije prirodno nego kulturno formirana; nije puka biološka danost nego rezultat dugotrajnog procesa kulturnog apsorpiranja određenih bioloških danosti. U ekofeminizmu se stoga ne bi trebalo naglašavati izvornu supripadnost žena i prirode nego istraživati njihovu povezanost kao historijski, socijalni i kulturni konstrukt, odnosno: ne toliko povezanost žena i prirode koliko povezanost dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom, kroz sistem koji ove dominacije proizvodi i provodi.

<sup>9</sup> Imam u vidu da bi dosljedna kritika na Veljakovu tragu zahtijevala i propitivanje »Prirode« kao metafizičkog entiteta, što bi dodatno oslabilo ekofeministički esencijalizam, a možda i ekofeminizam u cjelini, ali zbog pragmatičnog ograničavanja kritike esencijalizma na kritiku »metafizike Žene«, pitanje konstruiranja »Prirode« i njegovog »metafizičkog značaja« ovdje ću ostaviti po strani.

U patrijarhalnom *matrixu* (a osobito u tehniziranom, industrijaliziranom društvu) žene prirodi nisu ništa bliže negoli muškarci. No, da bi žene trebale biti posebno senzibilne za antropo-centrične dominacije i diskriminacije, te posebno zainteresirane za njihovo ukidanje – jer su od onih modelski istovjetnih, andro-centričkih dominacija i diskriminacija izravno ugrožene – to svakako stoji. Ali »povratak prirodi« ne može se ostvariti samo kroz vlastito tijelo. Put prema prirodi vodi unatrag kroz povijest, kulturu, društvo, jer jedino se na taj način može uvidjeti kako smo dovdje došli. Osim toga, »povratak prirodi« nije samo ženska stvar: poziv Françoise d'Eaubonne – »Sada je na ženama red da preuzmu ljudsku riječ« (D'Eaubonne, 2000:62) – nije poziv na isključivanje muškaraca iz suradnje u promišljanju i rješavanju problema, kako to misle neke esencijalistički orijentirane ekofeministkinje.

A upravo eko-feminizam ima mogućnost i šansu da jasno pokaže ono što je već odavno trebalo postati jasno; naime, da muška dominacija – oličena kako u androcentризму, tako i u antropocentrizmu – ima pogubne posljedice i za muškarce. Pragmatično, to znači da bi ekofeminizam (kao i feminizam općenito) trebao pokloniti pažnju i »prekogranichnoj suradnji«, odnosno doista otvoriti prostor i za »muške« doprinose raspravi o »ženskom« pitanju, što podrazumijeva i otvorenost za sudjelovanje muškaraca (kao i rodno neodređenih ili rodno ambivalentnih osoba) u konkretnim (eko)feminističkim projektima. U (eko)feminizmu to, nažalost, još uvijek nije samorazumljivo, pa se teško probija stav da je naglašavanje ženske (i muške) perspektive, takorekuć, strateške naravi, odnosno da bi ono trebalo biti sredstvo, a ne cilj kritike rodne bipolarnosti i na njoj utemeljenih dualizama, čijem se nadilaženju, tj. ukidanju teži.

Naravno, uz ovu tvrdnju valja iznijeti jednu važnu napomenu. Muškost nije monolitan i lako obuhvatljiv pojam. Twine inzistira na suptilnoj, ali važnoj razlici između »muškosti« i »hegemonijske muškosti«. Ono što je koloniziralo »prirodu« i »ljudsku prirodu«, i što bi trebalo biti predmetom (eko)feminističke kritike, jest ta »hegemonijska muškost«, a ne »muškost« naprosto, niti svi muškarci. Stoga je jednako arbitrarno i opasno kada se nediferencirano govori o »muškosti« kao i kada se na isti način govori o »ženskosti« ili »ljudskosti«.

No, tu se svakako ne smije dospjeti u opasnost da se (eko)feministički problem (ili problemski sklop) »raz-rodni«, na što upozorava Janis Birkeland kada kritizira tendenciju (tobože »višestupanjske«, a zapravo prebrze i nepromišljene) zamjene pojmova kao što su patrijarhat (s rodno neutralnim pojmom ovladavanje) ili muškarac/muško (s rodno neutralnim pojmom čovjek/ljudsko) (usp. Birkeland, 1995).

No, dovođenjem u vezu Twineovog stava sa stavom Birkeland, moguće je uspostaviti ravnotežu na koju ovdje ciljaj, a o kojoj govori i Judith Plant:

»Ekofeminizam pruža ženama i muškarcima zajedničko tlo. Iako su žene možda bile povezane s prirodom, to ne znači da su one na neki način bile socijalizirane u drugačijem svijetu negoli muškarci. Žene su naučene da misle u istim dualnostima kao i muškarci, pa se mi osjećamo jednako otuđene kao i naša braća. Društveni sistem nije dobar ni za jedne ni za druge. Trebamo zajedničko tlo na kojemu ćemo postati kritički samosvjesni i koje će nam omogućiti da prepoznamo i izmijenimo dubinske strukture naših odnosa, međusobnih odnosa i odnosa s našim okolišem.« (Plant, www)

## Eskapističke tendencije

Esencijalistički ekofeministički pristup u značajnoj mjeri bio inspiriran istraživanjima pred-patrijarhalnih, matrifokalnih društava, kao i kultova, religija i spiritualnosti bez autoritarnog Boga-Oca. Sama ta istraživanja nisu, pak, bila neutralna u odnosu na svoj predmet. Ona, takorekuc, nisu bila samo deskriptivna, nego i normativna; prizivala su štovanje Boginje ili druge duhovne koncepcije i prakse, poput šamanizma, u kojima je povezanost čovjeka s prirodom, a naročito žene s prirodom bila mnogo veća negoli u kasnijoj povijesti, prvenstveno Zapada.

Ovi arheološki provedeni i spiritualistički inspirirani pristupi, kao i njima srodan interes za istočnjačko mišljenje i religiju, imaju za posljedicu ne samo opravdanu skepsu spram onoga što se naziva »zapadnjačkom, muškom racionalnošću«, nego i značajan otklon od racionalnosti u iracionalno ili anti-racionalno. Ovo okretanje nezapadnjačkim tradicijama ili predpatrijarhalnim europskim kulturama nerijetko se, pak, pojavljuje kao puki **eskapizam**.

Teror razuma i njegove posljedice ne mogu, pak, biti pobijeđeni samo pomoću nekog iracionalističkog *deus ex machina*. Ali zapadnjačka racionalnost, razumije se, ne smije ostati nepropitana. Štoviše, treba biti podvrgnuta jednoj novovrsnoj kritici. Razum treba biti **re-konstruiran**. Kako kaže Val Plumwood, »razum može poslužiti kao facilitator sposobnosti, a ne kao diktator« (Plumwood 2000:92). Inspiracija za to može, dakako, doći i iz ne-zapadnjačkih tradicija mišljenja i vjerovanja, ali smatram da njihovo nekritičko uvoženje u kontekst koji je dubinski prožet vlastitim proturječnostima, koje se ne može naprosto izbrisati ili zamijeniti, jednostavno ne može biti učinkovito.<sup>10</sup>

## Apolitičke tendencije

Iz tog otklona u spiritualno i iracionalno proizlazi i **apolitičnost** mnogih ekofeministkinja, što je treća stvar koju ovdje ističem kao problematičnu.

Rješenje problema dominacije nad ženama i nad prirodom – kako je već rečeno – ne može biti riješeno površnim zahvatima, ali niti gnostičkim okretanjem od svijeta u »bolju prošlost« ili »bolju unutrašnjost«. Pronaći (što nerijetko znači i »izmaštati«) bolji model, ne izvedeći prethodno kritiku do kraja – nije dovoljno. Čak niti radikalna kritika, ukoliko joj ne slijedi pomno pripremana i izvođena akcija na različitim razinama – nije dovoljna. Drugim riječima, antropo-androcentrički sistem neće se urušiti niti sâm od sebe, niti od lijepe retorike, niti od izgradnje alternativnih modela koji su vrlo udaljeni od njegovog središta.

Nasuprot pukom bijegu u spiritualno, potrebna je politizacija i politička radikalizacija problema: i ženskog/rodnog i ekološkog, odnosno žensko-ekološkog, ekofeminističkog. Za to ima dovoljno čvrstih uporišta i u samom ekofeminizmu (npr. kod d'Eaubonne), a kao misao vodilja može se uzeti i jedna misao Doyle Canning:

»Izgraditi jedan pravi ekološki pokret značilo bi otići dalje od pokreta usmjerenog na jednu temu, zaštitu okoliša, u pravi društveni pokret za promjenu sistema. (...) U izgradnju ekološkog pokreta ugrađena je

nužnost sistemskog odgovora na sistemsku propast Planeta, nužnost sinergijskog djelovanja globalnih pokreta za mir, globalnu pravdu, slobodu i izravnu demokraciju.« (Canning, 2004)

U ekofeminizmu, pak, ima još uvijek zazora od političkog mišljenja i političke akcije. Iako je potencijal ekofeminizma – smatram – nešto upravo suprotno.

Ukoliko političnost podrazumijeva snažniji angažman u sferi politike (ne nužno ili **ne uopće** »oficijelne« politike), dakle u aktualnom političkom zbivanju, razlog zazora od političkog djelovanja vjerojatno se krije u stavu da postojeći andro-antropocentrični model, tj. postojeću matricu moći – reprezentiranu možda najjasnije u političkoj sferi – treba odbijati u cjelini, ne participirati uopće, jer je ona neizmjenjiva, nepopravljiva, a svaki ulazak u dijalog sa sistemom je ujedno i legitimiranje tog sistema. Takav stav – koji sam ovdje konstruirao na temelju razasutih fragmenata »apolitičkog ekofeminizma« – bio bi, ako treba uopće napominjati, suviše naivan, pa čak i neodgovoran. No, takva »anti-političnost«, tj. reflektirano zauzimanje stava prema onome što se uobičajeno naziva »političkim«, u ovom je kontekstu ipak još uvijek poželjnija od a-političnosti, tj. puke nezainteresiranosti za politički aspekt ekofeminističke problematike i njemu sukladan angažman, na što, nažalost, još uvijek često nailazimo.

## ZAKLJUČAK

Za razliku od kritike esencijalizma, koja u određenim ekofeminističkim krugovima svakako može računati na potporu, s kritikom spiritualizma i drugih otklona koje sam ovdje nazvao »eskapističkim« većina ekofeministkinja se vjerojatno ne bi složila, budući da veliku važnost u izgradnji modela koji bi trebali predstavljati alternativu vladajućem androcentričkom i antropocentričkom modelu pridaju različitim oblicima spiritualnosti. (Ne)odobranje ovdje očitane kritike apolitičkih tendencija zavisilo bi, pak, od formuliranja ciljeva i strategija ekofeminističkog političkog djelovanja kod pojedinih ekofeministkinja i ekofeminističkih grupa, o čemu je već bilo riječi.

U svakom slučaju – ponovno naglašavam – treba imati u vidu da ova kritika ekofeminizma nipošto ne smjera na oslabljivanje ekofeminističke kritike, osobito kad su još uvijek jake (manje ili više izravne) kontratendencije poput »teho-feminizma«, koji gaji naivnu vjeru u emancipatorski potencijal moderne informatičke i biotehnologije, pretpostavljajući konceptualno distanciranje od prirode i zahtjev za »nadilaženjem« prirodnoga, što je već pokazalo zabrinjavajuće, ako ne i katastrofalne posljedice.

Ukazivanje na problematične točke ekofeminizma i nastojanje da se ovi problemi minimaliziraju – jedini su način da se učvrsti ekofeminističko stajalište, te da se, u nastavku na to, artikuliraju pitanja i rješenja koja svoju punu jasnoću dobivaju tek u širini i dubini ekofeminističke perspektive.

U tom smislu, smatram da je i potrebno i moguće izgraditi jednu široku ekofeminističku platformu na kojoj bi se mogle pomiriti međusobne razlike unutar ekofeminizma i, prepoznavajući kompatibilnosti (a ne ističući razlike), razvijati savezništva s drugim feminizmima i ekologizmima. No, ni to opet ne bi bilo dovoljno, jer ekofeminizam treba pokazati sposobnost da prijeđe granice feminizma i ekologizma, odnosno mogućnost da ga se plodotvorno inkorporira u različita znanstvena područja i ne-znanstvene, kulturne perspektive, pri čemu možemo zamisliti ekofeminističku

<sup>10</sup> U svakom slučaju, ovaj je aspekt ekofeminizma naširoko razmatran, kritiziran i branjen u feminističkim raspravama, a ovdje mogu uputiti, primjerice, na knjigu *Pronalaženje našeg puta* Janet Biehl (1991) ili članak »Ekofeminizam Karren Warren« Trish Glazebrook (2002), koji reprezentiraju utemeljenu kritiku spiritualističkih i iracionalističkih »skretanja« u feminizmu općenito i ekofeminizmu napose.

filozofiju<sup>11</sup>, ekofeministički pristup u bioetici, ekofeminističku ekonomiju, marksistički ekofeminizam, ekofeministički inspiriranu književnost ili kršćanski ekofeminizam, da navedem samo nekoliko *ad hoc* izabranih primjera. Jer ekofeminizam – barem s moga gledišta – treba shvatiti kao **temeljnu poziciju i pristup**, a ne kao pravac ili školu sa strogo definiranim okvirima i pravilima.

Dakle, moj zagovor ekofeminizma općenito, a jednog »anti-esencijalističkog, anti-eskapističkog i anti-apolitičkog« ekofeminizma napose, ne teži anti-dijaloškom odbacivanju drugih verzija ekofeminizma i drugih, ne-ekofeminističkih pogleda. Upravo suprotno, smatram da se – kada suptilne razlike predstavljaju prepreke – treba vratiti načelima, polazištima, zajedničkim nazivnicima, te na tome pokušati započeti (ili nastaviti) dijalog. Složimo li se da su društvena neravnopravnost i diskriminacija žena, te ugroženost prirode i globalna ekološka kriza nedvojbene činjenice – onda će ekofeministički pogled, koji ova pitanja promatra u istom horizontu, biti prihvatljiv (ili barem intrigantan i potencijalno koristan) čak i onima koji ne smatraju da su korijeni i funkcioniranje antropocentrične i androcentrične matrice usko povezani.

Ukoliko se, pak, principijelno složimo ne samo oko dominacije nad ženama i dominacije nad prirodom, nego i oko njihove konceptualne povezanosti i strukturne istovjetnosti, bez obzira na daljnje diferenciranje te teze – zaključak bi se mogao i zaoštriti: **ekofeminizam nema alternative**. Ta tvrdnja, pak, nije izraz ideološke uskosti i krutosti, nego proizlazi iz uvida da probleme koji nastaju zajedno treba nastojati riješiti također zajedno, te da takvo jedno nastojanje, ekofeminizam, već postoji, makar u razuđenom obliku.

Pod tim vidom, ekofeminizam se – ako zahtijeva revolucionarne promjene, ali ne očekuje da će se pomaci u tom smjeru dogoditi preko noći – najprije treba pozabaviti pitanjem do koje će mjere i na koji način **feminizam** biti ekološki senzibiliziran i osviješten, i obrnuto: do koje će mjere i na koji način **ekologizam** biti feministički senzibiliziran i osviješten.

Započnemo li raspravu o ekofeminizmu s jednostavnim pitanjem o prihvaćanju ili neprihvatanju **ekofeminističke perspektive** – nužno je pitati »Kakav ekofeminizam?«, a dopustivo je, pogotovo u slučaju onih kojima ekofeminizam tek ulazi u vidokrug, i pitanje »Koliko ekofeminizma?«. Iz ovih malih pitanja metodske naravi mogli bi proizaći (a u određenoj su mjeri već proizašli) veliki odgovori epohalnog značaja, osobito ako ekofeminizam ne shvatimo ideološko-sektaški, nego kao pristup određenim pitanjima i problemskim sklopovima, koji je u načelima čvrst, a u njihovoj razradi fleksibilan; također, ako ga shvatimo kao nešto što je istovremeno i usidreno u **postojećem** i poneseno vizijama **drugačijeg**.

<sup>11</sup> Warren (1993) precizira u čemu se sastoji važnost ekofeminizma za filozofiju, ističući etiku, epistemologiju, metafiziku, političku filozofiju, povijest filozofije i filozofiju znanosti, te zaključujući kako »ekofeminizam postavlja značajna pitanja o filozofijskim pojmovima jastva, znanja i znalca, razuma i racionalnosti, objektivnosti i mnoštva privilegiranih dualizama koji tvore kičmu filozofijskoga teoretiziranja, pa čak i samoga koncepta filozofije. Ovi pojmovi će trebati biti preispitani pod vidom mogućih pristranosti muškome rodu. Iazov za filozofiju sastoji se u zamjeni konceptualnih shema, teorija i praksi, koje trenutno feminiziraju prirodu i naturaliziraju žene, nanoseći štetu i prirodi i ženama, s onima koje to ne čine. To je ono što ekofeministkinje (...) traže od feminizma, ekologizma, ekološke filozofije i filozofije.« (Warren, 1993:267).

## LITERATURA

- Biehl, Janet (1991): *Finding Our Way. Rethinking Ecofeminist Politics*. Montreal: Black Rose Books.
- Birkeland, Janis (1995): »Disengendering Ecofeminism«, *Trumpeter*, god. 12, br. 4/1995, URL: <http://trumpeter.athabasca.ca/content/v12.4/birkeland.html>
- Buckingham, Susan (2004): »Ecofeminism in the Twenty-First Century«, *The Geographical Journal*, br. 170, 2/2004, str. 146-154.
- Canning, Doyle (www, 2001): »On Climate Change and Social Change«, URL: [http://zena.secureforum.com/znet/sustainers/content/2003-10/21canning\\_.cfm](http://zena.secureforum.com/znet/sustainers/content/2003-10/21canning_.cfm)
- D'Eaubonne, Françoise (2000): »Što bi moglo biti ekofeminističko društvo?«, *Treća* (2000), str. 59-62.
- Diehm, Christian (2002): »Arne Naess, Val Plumwood, and Deep Ecological Subjectivity. A Contribution to the 'Deep Ecology–Ecofeminism Debate«, *Ethics and the Environment*, god. 7, br. 1/2002, str. 24-38.
- Ferry, Luc (1998): *Novi ekološki red*. Ljubljana: Krtina.
- Geiger, Marija (2006): »Kontroverze kulturalnog ekofeminizma«, *Kruh & ruže* (2006), str. 34-41.
- Glazebrook, Trish (2002): »Karen Warren's Ecofeminism«, *Ethics and the Environment*, god. 7, br. 2/2002, str. 12-26.
- Kheel, Marti (2000): »Od herojske prema holističkoj etici«, *Treća* (2000), str. 65-80.
- Kruh & ruže* (2006): Tematski broj *Ekofeminizam* (br. 30, 2006).
- Leahy, Terry (www): »What Is Ecofeminism? Different Positions within Ecofeminism«, URL: <http://www.octapod.org:8000/gifteconomy//content/zedgendone.html>
- Plant, Judith (www): »Women and Nature«, URL: <http://www.thegreenfuse.org/plant.htm>
- Plumwood, Val (1986): »Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments«, *Australasian Journal of Philosophy*, br. 64/1986 (dodatak »Women & Philosophy«) str. 120-138.
- Plumwood, Val (2000): »Razlika i dubinska ekologija«, *Treća* (2000), str. 83-93.
- Ratković, Karmen (2000): [»Uvodnik«, *Treća* (2000), str. 1-6.
- Ruether, Rosemary Radford (1975): *New Woman / New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York: The Seabury Press.
- Salleh, Ariel Kay (1984): »Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection«, *Environmental Ethics*, br. 6/1984, str. 339-345.
- Sterba, James P. (2002): »On the Possibility of Grounding a Defense of Ecofeminist Philosophy«, *Ethics and the Environment*, god. 7, br. 2/2002, str. 27-38.
- Treća* (2000): Tematski broj *Ekofeminizam* (br. 4, 2/2000).
- Twine, Richard T. (1997), »Masculinity, Nature, Ecofeminism«, URL: <http://www.lancs.ac.uk/staff/twine/ecofem/masc.pdf>
- Twine, Richard T. (2001): »Ecofeminisms in Process«, URL: <http://www.lancs.ac.uk/staff/twine/ecofem/ecofem2001.pdf>
- Veljak, Lino (2005): »Ontologiziranje rodne diferencije kao apstraktna antiteza klasičnoj metafizici«, u: Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić, Jasenka Kodrnja (ur.), *Filozofija i rod*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2005, str. 11-22.
- Warren, Karen J. (1987): »Feminism and Ecology: Making Connections«, *Environmental Ethics*, br. 9/1987, str. 3-20.
- Warren, Karen J. (1993): »Introduction [to Ecofeminism]«, u: Michael E.

Zimmermann, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, John Clark (ur.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993, str. 253-267.

Warren, Karen J. (1996): »Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues«, u: Karen J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1996, str. ix-xxvi.

Warren, Karen J. (2000): *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. New York: Rowman and Littlefield.

Warren, Karen J. (2002): »Response to My Critics«, *Ethics and the Environment*, god. 7, br. 2/2002, str. 39-59.

Warren, Karen J. (2006): »Snaga i obećanje ekološkog feminizma«, *Kruh & ruže* (2006), str. 44-55.

Zimmermann, Michael E. (2000): »Dubinska ekologija i ekofeminizam: početak dijaloga«, *Treća* (2000), str. 95-103.

**Adriana Zaharijević**

Beograd

E-mail: [elflinchen@hotmail.com](mailto:elflinchen@hotmail.com)

**Sažetak:** Tekst predstavlja pokušaj da se kroz čitanje istorije feminističkog aktivizma i feminističke teorije pruži odgovor na pitanje šta se može misliti pod feminizmom. Time se ne želi reći samo da neka precizna i nedvosmislena definicija feminizma nije moguća, koliko da – ako je takav fenomen uopšte moguće definisati – feminizam može biti samo sopstvena istorija, a ta je istorija istorija sporova, stalno osporavana i menjana istorija, istorija koju su pisale feministkinje, ali i mnogi drugi koji se sa njima nikada ne bi mogli poistovetiti.

**Ključne riječi:** feminizam, kritička istorija, spor

## Kratka istorija sporova: šta je feminizam?

### ŠTA JE NA KRAJU KRAJEVA FEMINIZAM?

To se pitanje feministkinjama često upućuje, kao da bi se jednom definicijom, jednim jednostavnim zahvatom, moglo obuhvatiti obilje praksi i široko teorijsko polje koje se otkriva u ovom pojmu. Feminizam – kao i mnogi drugi -IZMI – jeste pokret, ideologija, lično uverenje, mreža teorijskih pozicija, polazna tačka u razmatranju fenomena koji se više i ne moraju ticati žena, pojmovni okvir, skup različitih (ponekad izrazito kreativnih) aktivnosti čiji je cilj pospešenje položaja u kojem se žene danas nalaze, a neretko i pokušaj da se istorija pročita drugačije, da se iz njenog tkanja »izvuku« neka nevidljiva mesta koja bi mogla poslužiti kao putokaz za buduće prakse. Katkad se tokom tog »prečitavanja« povesti potkrade i neka greška, slučajna ili namerna, a katkad naučnost ustupi mesto i mašti. Sve to ostaje uključeno u feminizme, što ih ne čini ništa manje »verodostojnim«.

Feminizam nije lako zahvatiti jednom definicijom. Najzad, to možda nije ni moguće. Razlozi za to su višestruki. Pre svega, feminizam se nikada ne može svesti bilo na teoriju bilo na praksu. Odnos teorije i prakse, sa svoje strane, ni u jednom trenutku ove burne istorije nije bio jednoznačan i lišen spora. Inter/multi-disciplinarnost koja leži u temelju (ako je o temelju ovde uopšte umesno govoriti) feminističke teorije, takođe otežava objašnjenje ovog fenomena. Teško je, zatim, reći da li je dobrobiti savremenih žena više doprineo »liberalni« ili, recimo, »radikalni« feminizam. Jednako je teško tvrditi da su osetniji uticaj na promenu svesti pojedinaca imale izmene u zakonima od uličnog teatra i proznih tekstova, kakav je, primera radi, *Sopstvena soba* Virdžinije Vulf (Virginia Woolf). Najzad, a to svakako nije zanemarljivo, feminizam predstavlja svaka žena koja sebe smatra feministkinjom. Neizmerne razlike među konkretnim pojedinkama, epohama u kojima su one delovale i kulturama iz kojih su dolazile, klasâ, rasâ i seksualnosti koje su predstavljale i čije su interese promovisale, ostavljaju neizbrisiv trag na celokupan razvoj onoga što pokušavamo da odredimo kao »feminizam«.

Utoliko, umesto da pokušam da ponudim jednu i jedinstvenu definiciju koja bi postavila temelje ovom, inače teško utemeljivom, projektu, nastojaću da pokažem



njegovu procesualnost i načelnu nedovršivost. Feminizam ima svoje početke u koje je upisana njegova buduća istorija, a to je istorija stalnih uspona i padova, izneverenih i ostvarenih očekivanja, konstruisanja novih poredaka i dekonstruisanja postojećih, istorija spora sa pisanom istorijom, sporova sa ustanovljenim sistemima vrednosti, i sporova među samim ženama koje su gradile feminizam širom sveta u poslednja tri stoleća.<sup>1</sup>

## KAKO JE SVE POČELO?

Rečima jedne engleske prostitutke:

»Samo se sa muškarcima i jedino s muškarcima moramo hvatati u koštac! Najpre sam zgrešila što sam htela da zadovoljim jednog muškarca, da bih se potom vukla od jednog do drugog. U policiji nas muškarci drže u šaci. Muškarci nas pregledaju, dodiruju nas rukama, leče i odbacuju. U bolnici nam opet muškarac čita molitve i Bibliju. Vode nas sudijama koji su takođe muškarci... A ovaj zakon koji me čini izgrednicom donela je Skupština u kojoj nema drugih do muškaraca« (Phillips 2003:92).

Pre no što se vratimo u viktorsko doba kome pripada glas ove bezimene žene, u doba kada je donet sporni *Dekret o zaraznim bolestima* koji je u izvesnom smislu inicirao dugotrajnu borbu britanskih sifražetkinja, treba se podsetiti vremena Revolucijâ. U XVIII stoleću jenjava neprikosnoveni uticaj religije u svetovnim stvarima, prosvetiteljska reforma javnog mnjenja sve više uzima maha, štampane informacije postaju prvi put široko dostupne, u Evropi polako počinju da se formiraju nacionalne države, gradovi se uvećavaju velikom brzinom usled sve brojnijih migracija, kapitalistički način ubrzano istiskuje sve ranije oblike proizvodnje, raznovrsna otkrića se nezaustavljivo umnožavaju – napravljeni su prvi klaviri, parne mašine, termometri, telegrafi, podmornice, katanci, bicikli, litografije i baterije – a apsolutni vladari prvi put osećaju masovno nezadovoljstvo naroda. Dve revolucije – Američka i Francuska – sasvim će izmeniti tok istorije zapadnog sveta, a samim tim i sveta uopšte.

Uprkos tome što se čovečanstvo priziva razumu i, kako bi prosvetitelji rekli, najzad odlučuje da ga samostalno koristi, jedan od najdrevnijih temelja društvene kohezije – dominacija muškaraca nad ženama – ostaje nepoljuljan. Polna razlika koja ženama dodeljuje niže mesto u vrednosnom smislu, i dalje služi kao objašnjenje zbog čega ženama nije mesto u javnosti – u politici, zakonodavstvu, obrazovnim, kulturnim i verskim ustanovama. Žene su, tako se od pamtiveka naučava, po prirodi slabiji pol, i tu prirodnu/božansku hijerarhiju ljudi ne mogu i ne treba da menjaju.

Upravo na osnovu različitih, a opet sličnih tumačenja polne razlike, Švajcarkinje nisu osvojile pravo glasa sve do 1971. godine; žene širom Evrope nisu mogle da budu svedokinje pri potpisivanju dokumenata (početkom XX veka Austrijanke su to pravo imale samo u slučaju da se radilo o testamentu napisanom na pučini, a Španjolke samo ukoliko je testament pisan tokom epidemije); Francuskinje nisu imale pravo staranja nad sopstvenom decom sve do 1907. godine; francuski zakon je propisivao obavezne različite obrazovne sisteme za dečake i devojčice sve do 1925. godine; Englezi su do 1870. godine odgovarali za zločine koje bi počinile njihove supruge;

<sup>1</sup> U ovom tekstu ću se ograničiti na »zapadni« feminizam, odnosno na feminističku praksu i teoriju u tri dominantne regije – francusku, britansku i američku.

pred Drugi svetski rat mnoge Evropljanke nisu mogle da rade, odlaze na lekarski pregled, upišu fakultet, otvore račun u banci, dobiju pasoš ili vozačku dozvolu **bez muževljeve dozvole** (Arnaud-Duc: 80-113). A kada se u pravnom smislu uopšte govorilo o ženi – kada ju je, dakle, javnost prepoznavala kao subjekt – reč je gotovo uvek o **udatoj** ženi, supruzi belog, heteroseksualnog predstavnika srednje klase.

Feminizam se, dakle, javlja u doba kada se sve menja – sve osim položaja žena. Uprkos tome što su 5. oktobra 1789. godine, žene prve krenule ka Versaju (Godineau, 1993: 16), započevši tako Francusku revoluciju, »bakiše Francuske« nisu dobile status građanina, a samim tim ni čoveka, kako ga je definisala slavna *Deklaracija o pravima čoveka i građanina*. Olimp de Guž (Olympia de Gouges) upravo stoga piše paralelnu *Deklaraciju o pravima žene i građanke*. Pitanje koje pola stoleća ranije postavlja Meri Astel (Mary Astell) – »ako se svi ljudi rađaju slobodni, kako to da se sve žene rađaju kao robinje?« (Pejtmn, 2001:99) – sve je bliže stvarnim okolnostima, jer XVIII stoleće bar u teoriji okončava tiraniju očeva, zamenjujući je vladavinom slobode, jednakosti i bratstva. Žene, koje zbog svog pola ne mogu biti adekvatna braća, ostaju, međutim, lišene i slobode i mogućnosti da se rađaju i žive jednake u pravima.<sup>2</sup>

Prvi put se, dakle, u doba Francuske revolucije pojavljuje konzistentna ideja o neophodnosti da žene istupe iz prostora privatnosti (dom i porodica), iako se zahtevi o njihovom učešću u javnoj sferi razlikuju. De Guž insistira na **političkim pravima** ženâ koja će ih učiniti jednakima s muškarcima, dok se Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft), u prosvetiteljskom duhu, pre svega zalaže za **obrazovanje** žena, koje bi pokazalo da »slabijem« polu ne nedostaje ni razuma ni vrline.<sup>3</sup> Po svršetku revolucija, žene su neslavno vraćene u kuću, ostavši bez političkih prava i s vrlo ambivalentnim građanskim statusom.

## VIKTORIJANCI, ROPKINJE I SIFRAŽETKINJE

XIX stoleće ostaje upamćeno kao vek progressa, optimizma, naizgled nezaustavljivog uspona nauke, nastanka svetskih imperija, i prvog organizovanog delovanja žena u istoriji. Pitanje građanstva i političkih prava i dalje ostaje u prvom planu ove borbe, iako se u XIX veku o njima pre svega govori iz vizure institucije braka, moralnosti i seksualnosti. Da bi žene bile građanke, odnosno da bi imale mogućnosti učešća u javnoj sferi, mogućnosti odlučivanja o njoj i njenog definisanja, one su morale biti prepoznate kao pravna lica. To pravo, međutim, nije pripadalo udetim ženama, to jest najvećem broju žena širom sveta. Utoliko se priča o feminizmu u XIX stoleću načelno vezuje za pitanja nezavisnosti, prava na rad, prava na posedovanje svojine i prava na razvod. Drugim rečima, sve dok je važila maksima po kojoj su »muž i žena jedno, a to jedno je muž« (Arnaud-Duc, 1993:107), pitanje ženske emancipacije nije se moglo razlučiti od pitanja bračnog ugovora.

Iako se njena patrijarhalna priroda ne menja, bračna ustanova u XIX veku ima

<sup>2</sup> Prvi član *Deklaracije prava čoveka i građanina* glasi »Ljudi se rađaju i žive slobodni i jednaki u pravima« (cit. Mrđenović, 1989:137).

<sup>3</sup> Vulstonkraft pita: »Ako, dakle, žene nisu roj kratkotrajnih leptirica, zašto ih treba držati u neznanju, pod privodno lepim imenom čednosti?« (Vulstonkraft, 1994:45). Međutim, iako zdušno brani ideju obrazovanja žena, ona ostaje u dozvoljenom registru svog doba, jer traži samo ono što je za žene toga vremena moguće. Kada pita: »Da li se od njih (žena) može očekivati da razumno upravljaju porodicom ili da se staraju o sirotaj dečici koju donose na svet?« (Ibid.:30), ona sasvim udovoljava revolucionarnom duhu koji je žene na oba kontinenta tolerisao samo kao »majke valjanih republikanaca« (v. Godineau, 1993:28-29).

vrlo protivrečan položaj u odnosu na ranija razdoblja. Ideal pobožne »majke valjanog republikanca« koja treba da razvije i očuva moralne vrednosti i vrlinu muškarca/građanina, u javnom diskursu se nikada nije više podsticao. S druge strane, nova naučna objašnjenja evolucionog rasta, isprva primenjivana samo na prirodni svet, dala su podstrek da se na nov način objasni socijalna dinamika i hijerarhijska uslojenost društva. Bračno združivanje jemčilo je napredak vrste (reprodukcija van braka nije se, u društvenom registru, prepoznavala kao legitimno produženje vrste!?), dok je probitačno spajanje supružnika jemčilo njeno zdravlje. Isti naučni model nudi, međutim, i opravdanje odsustva heterogenih socijalnih grupacija sa političke i šire društvene scene: iracionalnost i nepodobnost za razvoj dodeliče ženama, radničkoj klasi i sirotinji, te kolonizovanim narodima (osobito crncima) preistorijski, atavistički prostor na evolutivnoj lestvici (Mek Klinton, 2005:151). Najzad, naučne discipline i prakse, poput medicine, psihijatrije, antropologije i demografije, čiji je cilj opis i popisivanje mogućih oblika »ljudskosti«, samo su ojačavale postojeće shvatanje polne razlike (»naučno« ga podupirući), koje nije išlo u prilog liberalizaciji braka i polnoj ravnopravnosti.<sup>4</sup>

Feministički aktivizam izrasta iz ove duhovne klime. Prve feministkinje su mahom udate, ugledne bele žene iz srednje ili više klase, čiji uticajni supruzi (i/ili očevi) odobravaju njihovo delovanje (to važi, primera radi, za Herijet Tejlor Mil [Harriet Taylor Mill], Milisent Foset [Millicent Fawcett] i Emelin Pankhurst [Emmeline Pankhurst]). Ne čudi stoga da upravo one teme iz kojih se britanski i američki feminizam pomalja, otkrivaju svu njegovu unutrašnju napetost. U SAD-u je to ropstvo, u Engleskoj prostitucija. Iako se razvijao uporedo sa abolicionističkim pokretom<sup>5</sup>, rani američki feminizam ni u jednom trenutku nije težio univerzalnom ženskom pravu glasa, niti je u svom napadu na ropstvo učinio dovoljno da se rasizam u američkom društvu smekša ili sasvim poništi (v. Hooks, 1981: pogl. 4). A kada je 1864. godine engleski Parlament doneo *Dekret o zaraznim bolestima*<sup>6</sup>, malo je žena bilo spremno da ustane protiv njega i da se založi za tako škakljivu stvar kakva je dobrobit »moralno posrnulih žena«.

Prve feministkinje su zapravo veoma taktično manevrisale pitanjima morala, pažljivo birajući retoriku koja je najčešće isključivala i inače društveno neprihvatljive prakse i slojeve. Kada su prvi put organizovano počele da lobiraju za pravo glasa, moralna superiornost žena, čije je poreklo u bitno ženskim/majčinskim vrlinama – čestitosti, nežnosti, brizi za druge – postala je glavni adut u ovoj borbi. Ukoliko se ženama da pravo glasa, država će biti uređena kao porodica (u kojoj će muškarac biti glava, a žena srce), što joj obećava moralnu reformu i nacionalnu obnovu. Moralnost je ključ za razumevanje različitih stavova i praksi prvih feministkinja: iz načina na koji se

<sup>4</sup> Štaviše, išlo je upravo u suprotnom smeru. Brak je oduvek predstavljao primarno društvenu instituciju (bez obzira na duhovne i emotivne veze između dvoje ljudi koji u brak stupaju) koja služi »utvrđivanju i razvoju srodstva, prenošenju imena i dobara« (Fuko, 1982:94). U XIX veku je ekonomska, politička i medicinska socijalizacija gotovo sasvim fiksirala uloge bračnih drugova, ojačavajući predstave o svrsi bračnog združivanja kao brizi o plodnosti i razvoju nacije/imperije, čineći supružnike neposredno odgovornim za proizvodnju društveno poželjnih jedinki.

<sup>5</sup> Veza feminizma i pokreta za ukidanje ropstva veoma je snažna. Rečima Ebi Keli (Abby Kelly): »Imamo dobrih razloga da budemo zahvalne robu zbog koristi koja je pripala nama, dok smo radile za njega. Žudeći da udarimo na njegove bukagije, shvatile smo da smo i same okovane« (hooks, 1981:126).

<sup>6</sup> Policiji je davao pravo da privede prostitutku, da je primora na pregled spekulantom i da je pritvori ukoliko je obolela. Nekoliko godina kasnije, lekari su nastojali da prošire svoje pravo i na preostalu žensku populaciju izvan zanata. (Phillips, 2003:76-78).

moralnost tumačila, formirao se i njihov odnos prema braku, ženskom »ropstvu«, muškoj seksualnosti, ali i način formulisanja zahteva za pravo glasa.

Već tada se postavlja pitanje koje će pratiti čitavu istoriju ženske emancipacije: **šta žene hoće?** Da budu kao muškarci? Da reformišu postojeće (muško) društvo? Da ostvare društvo bez muškaraca? Iako su različite žene imale na umu različite strategije kako da ostvare svoje težnje, Viktorijanke su se nekako najviše pridržavale umerene, moralno-reformatorske retorike, bilo da su se odlučivale na militantne akcije, bilo da su pokušavale da sprovedu ustavne reforme.<sup>7</sup>

## PRELAZ VEKOVA

»Seljanke su stajale predamnom širom otvorenih usta dok sam im govorila o pravu glasa. Radnice su se smejale, trgovkinje slegale ramenima, a gospođe iz viših klasa su se sklanjale s užasom« (Sohn, 1993:116).

Organizovana i politički profilisana borba sifražetkinja, predvođenih ženskim delom porodice Pankhrst<sup>8</sup>, simbolički označava kraj XIX veka, ali i jedne znatno postojanije epohe. Odnosi koji su do tada delovali toliko »prirodno«, uprkos vatrenom protivljenju muškaraca, ali i nemalog broja žena, više se nisu mogli vratiti na staro.

Međutim, prvi talas feminizma koji se može svesti na različite vidove borbe za sticanje legitimnog prava na učešće u političkom životu, ni u jednom trenutku svog razvoja nije bio jednoznačan. Ako se zadržimo na primeru Britaniki, sve su se žene borile za pravo glasa, ali su njihove strategije, ideološke pozicije i politička opredeljenja često bila sasvim nepomirljiva. Militantnost jednih stajala je u oštroj suprotnosti prema sporijoj i postepenoj pregovaračkoj taktici drugih; malobrojni zahtevi za univerzalnim ženskim pravom glasa bili su nespojivi sa kompromisnim zahtevom za delimičnim političkim pravom koje bi pripalo samo neudatim ženama i udovicama (odnosno vlasnicama imovine); najzad, lojalnost liberalima/laburistima nailazila je na otpor kod feministkinja koje su podržavale konzervativnu politiku Torijevaca.

Ako je postojala ijedna tačka u kojoj se većina – opet, ne sve – prvih feministkinja slagala, onda je to bio zajednički impuls za seksualnu i moralnu reformaciju ljudskog roda, što je često vodilo krajnje regresivnom shvatanju ženske seksualnosti i seksualnih

<sup>7</sup> O tome rečito govori jedan od najdugotrajnijih sporova koji je zahvatio prvi talas feminizma – pitanje da li i udate žene treba da steknu pravo glasa ili ne. Prvi zahtev za pravo glasa (u Engleskoj formulisan 1866. godine) nije poštovao ideju polne ravnopravnosti: peticijom koju je potpisalo 1 499 žena (Phillips, 2003:97), zahtevalo se da se glas odobri svim vlasnicima nepokretnosti, bez obzira na pol. Građanski status se, prema tome, tražio samo za vlasnice svojine, što udate žene toga doba nisu mogle biti. Ovaj stav je opstajao decenijama, da bi konačno podelio sifražetski pokret u vreme njegove najveće snage.

<sup>8</sup> U Velikoj Britaniji je delovalo nekoliko organizacija koje su se borile za pravo glasa. Umerene i politički srodne liberalima bile su sifražetkinje (suffragists), predvođene Milisent Foset. Emelin Pankhurst, uz svoje tri kćeri, Silvij, Adelu i Kristabel (Sylvia, Adela, Christabel Pankhurst), bila je idejni vođa organizacije koja je strateški pribegavala nasilju i zastrašivanju (zlonamernoj paljevini, uništavanju imovine, napadima na javne ličnosti, masovnim protestnim skupovima, remećenju javnog reda itd.). *Daily Mail* je za ovu skupinu žena skovao pogrdan naziv »suffragettes«.

Pored ostalog, ova podela odražava i prvi sukob generacija u istoriji feminizma. Tereza Bilington (Teresa Billington), jedna od aktivnijih mlađih *suffragettes*, iz zatvora piše o tome kako su starije sifražetkinje verovale u snagu argumenata, učtivosti i razuma. Razočaranje je mlađe feministkinje navelo da u povesti svog pokreta prepoznaju »skandalozni niz izdaja, podlih taktika i izneverenih obećanja« (Phillips, 2003: 182).

sloboda. Taj recidiv viktorijanske polne politike, toliko nespojiv sa današnjim predstavama o feminizmu, opstaje u različitim vidovima sve do revolucionarnih šezdesetih godina XX veka.

## ŽENE I RATOWI

»Rat iz 1914. godine bio je 1789. godina za žene« (Legrave, 1993:455).

Tik pred pobjedu sifražetkinja u Evropi, izbija prvi rat svjetskih razmera. Feminizam tada na svojevrsan način biva skrajnut sa političkih, ali i sa načelno ženskih agendi. Uzroci za to su višestruki i ponovo odražavaju čudnovatu, nelinearnu prirodu ženskog pokreta.

Temeljno neslaganje oko toga da li svaka žena (zato što je žena ili zato što je čovek) treba da bude politički aktivna građanka, ili to pravo valja nekako ograničiti, početkom Prvog svjetskog rata dobija sasvim novu dimenziju na međunarodnom planu, kada feministkinje biraju da li će ostati odane naciji ili će se boriti za globalni mir. Patriotkinje, gde spadaju sve slavne sifražetkinje, u predstavnicama neprijateljskih nacija takođe prepoznaju neprijatelje<sup>9</sup>, čime se jasno distanciraju od svojih uverenja da samo žene, ujedinjenim naporima, mogu voditi poboljšanju celokupnog ljudskog roda. »Sve dok traju patnje naše zemlje«, piše Mizm, govoreći tako u ime brojnih feministkinja iz različitih zaraćenih nacija, »nikome nije dozvoljeno da govori o pravima. Sada imamo samo dužnosti« (cit. Thébaud, 1993:27). Pacifistkinje, kojih je bilo nesrazmerno manje, te se njihov glas znatno teže mogao čuti jer je bio u opreci prema zvaničnim politikama, bile su vesnice onog zbilja internacionalnog pokreta sa kakvim danas poistovećujemo feminizam.

Od feminizma se, međutim, nije odustajalo samo iz usko patriotskih razloga. Na prvi je pogled čudnovato da je drugi snažni internacionalni pokret, naime, socijalizam, koji je u to vreme imao osobit zamah, u feminizmu prepoznavao buržoasku ideologiju koja je pogrešno tumačila preraspodelu moći u društvu. Socijalisti su držali da bi polne nejednakosti nestale ukoliko bi se ukinula klasna nejednakost, zbog čega je borba za ravnopravnost polova, odvojena od globalnih revolucionarnih stremljenja, smatrana izlišnom i nepotrebnom.

Ne treba posebno isticati da su prve slavne feministkinje uglavnom pripadale srednjoj ili višoj klasi<sup>10</sup>, i da su njihova ideološka polazišta često sasvim isključivala stvarnost onih žena koje će prvo nemaština, a potom i rat primorati na emancipaciju. Jer, dok su se žene iz srednje i više klase borile za mogućnost jednakih društvenih pozicija, što se moglo ostvariti promenom postojećeg odnosa javnog i privatnog, žene iz nižih društvenih slojeva tu su mogućnost osvojile možda i protiv svoje volje, nagnane siromaštvom i oskudicom. U Francuskoj, primera radi, do 1914. godine radi već 7,7 miliona žena, a 1918. godine žene predstavljaju 40% ukupne radne snage. Mnoge su žene, dakle, bile prisiljene na to da preuzmu one obaveze koje su

do tada suvereno pripadale muškarcu – u porodici, ali i izvan nje.

Prvi svetski rat je tome dao poseban zamah. Kada je postalo očevidno da će rat potrajati duže od nekoliko meseci, kako se isprva mislilo, i da će novo leto zateći polja neobrađena, britanska vlada poziva žene da se late pluga. Ubrzo potom, kada ratna industrija počinje da trpi zbog manjka muške radne snage, žene ulaze u fabrike i jednako vešto i efikasno proizvode oružje. Najzad, kako rat nikako ne prestaje, ženama se nudi da osvoje i poslednji bastion muške nadmoći – u proleće 1917. godine osniva se ženski britanski korpus koji će do kraja rata brojati oko 40 000 žena (Thébaud, 1993:33).

I premda je zvanična politika činila sve da ovaj »istup« učini što manje vidljivim<sup>11</sup>, ili da bar umanjí njegove moguće učinke, ovaj rat je nedvosmisleno dokazao da je stoletna podela rodni uloga, na temelju fizičkih i intelektualnih sposobnosti, bila pogrešna i nametnuta bezupitnim i društveno poželjnim odnosima. Neposredne posledice rata – dramatični skok u broju razvoda brakova, neslućene promene u doživljajima erotičnog, »moderani par« koji zamenjuje tradicionalnu mnogočlanu porodicu, novi modni trendovi koji tolerišu kratku kosu, pantalone, skidanje korseta itd. – sasvim su poremetile važeće standarde muško-ženskih odnosa.

Da li je feminizam doprineo tim promenama? Danas, kada nam se čini da sve navedene stavke spadaju u zasluge feminističkog pokreta, rekli bismo da jeste. Međutim, kako je već naznačeno, malo je feministkinja prvog talasa tako zamišljalo emancipaciju. A kada je rat okončan i kada je mnogim Evropljankama dodeljeno pravo glasa, feminizam je polako počeo da iščezava sa javne scene. Dobile su zahtevano; šta je ženama još preostalo da traže?

## PORATNA POLITIKA, ILI KAKO ŽENE VRATITI U KUĆU

Posleratna politika prema ženama zasnivala se na dva principa: tamo gde su stekle pravo glasa, ženama se jasno stavljalo do znanja da im to pravo pripada zato što su majke i/ili supruge palih heroja. Na taj način je, na materijalnoj ravni, kompenzovan broj glasača, dok se na simboličkoj upućivalo na ulogu koju žene treba da zauzmu prema trajno oštećenoj državi. Da bi opravdale stečeni građanski status, žene su se morale odužiti državi, što će učiniti samo njenim ponovnim omasovljenjem. U tu svrhu, poratna propaganda intenzivno radi na istiskivanju žena iz svih sfera javnog života, služeći se različitim dostupnim sredstvima: **javnom osudom** – žene koje posle rata ne napuštaju radna mesta svojevoljno, u Nemačkoj se nazivaju *Totengräber* (grobari), a u Italiji se po svom moralu izravno poistovećuju sa prostitutkama (Thébaud, 1993:37, 43); **demobilizacijom** – brzim i bespoštednim ukidanjem svih radnih povlastica na temelju navodne nestručnosti žena; **slavljenjem uloge majke i supruge** na državnom nivou – u Francuskoj je 1920. godine ustanovljena »Porodična medalja«, dodeljivana mnogorodnim majkama (Ibid.:69), dok je 1934. godina u Nemačkoj proglašena godinom domaćice (Legrave, 1993:457); **promovisanjem »nove moderne žene«** – američki model dvadesetih, koji se poput požara širi zapadnim svetom, ženu

<sup>9</sup> Urednica vodećeg francuskog umereno feminističkog časopisa, *La Française*, Žan Mizm (Jeane Misme), 1914. godine autoritativno izriče: »Sve dok rat traje, žene neprijatelja takođe će biti neprijatelji« (Thébaud, 1993:58).

<sup>10</sup> Sifražetkinje, posebno pod uticajem Kristabel Pankhrst, tendenciozno su radile na tome da pridobiju podršku aristokratkinja, ostavljajući radnice i siromašne žene po strani, pošto je to davalo veći legitimitet kako pokretu, tako i samoj ženskoj stvari.

<sup>11</sup> U časopisu *J'ai vu* (16. jun 1917.) pod crtežom koji prikazuje nasmešenu radnicu kako levom rukom obgrljuje artiljerijsku granatu, dok desnicom drži pušku, piše: »Odgovarajući na poziv ugrožene otadžbine, žene u Velikom ratu daju sve od sebe. Vidimo ih kako nose muške kombinzone u fabrikama, gde obrađuju granate, prave topovsku đulad i eksploziv. Pa ipak, u toj atmosferi smrti, dok izvode težak rad koji pristaje samo muškarcima, kršeći svoja nežna tela, one uspevaju da ostanu žene, ne žrtvujući nimalo od svoje ljupkosti« (Thébaud, 1993:36).

vraća u dom nudeći joj domaćinstvo, poniklo iz jedne sasvim nove konzumerističke kulture.<sup>12</sup>

Isti trend – ma kolike razlike postojale između dva svetska rata – ponavlja se i posle Drugog svetskog rata. Kada su sa zidova skinuti plakati sa kojih je snažna »Zakivačica Rozi« pozivala Amerikanke da odmene muškarce u fabrikama, dokazujući im da »žene to mogu«, usledila je još jedna, jednako regresivna faza po žensku emancipaciju, poznata kao *Baby boom*.

Po svršetku ratova, zapadne države planski rade na posvemašnjoj »normalizaciji« života, organizujući ga u poznate i poželjne matrice. U središtu tog biopolitičkog projekta je vraćanje žene u privatnost doma i porodice, čiji je cilj rast nacije i revitalizacija njenog zdravog tkiva. Jer za »bolest« države, jednom kada ratovi prođu, odgovara pre svega ženski deo populacije: niko drugi ne može snositi krivicu za »opadanje nataliteta, porast mortaliteta novorođenčadi, propadanje porodice, izopačenje moralnih vrednosti i neprikladno vaspitanje dece« (Legrave, 1993:456) do žene, i to pre svih, udate žene.

Iako su učinci »ratne emancipacije« posle ratova splašnjavali, feministička bi revolucija šezdesetih bez njih bila potpuno nezamisliva. I premda je teško premeriti konkretne zasluge žena za promene koje su se odigrale tokom prve polovine XX veka, može se tvrditi da su glasovi feministkinja u ovom periodu bili toliko prigušeni i retki, da su se ključni aspekti emancipacije, pre konačne emancipacije šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka, odigrali izvan feminizma.

Ovo nas, konačno, ne sme začuditi, ukoliko imamo u vidu da se feminizam do sada svodio gotovo isključivo na praksu, ostavši rastrzan između međusobno nekoherentnih pojedinačnih formulacija koje su pristajale uz postojeće teorijske i/ili političke okvire. Feminizam nije imao sopstvenu teoriju. Njegova teorijska opravdanja od XIX veka gravitiraju između liberalne teorije i socijalističkih doktrina, ne iscrpljujući se ni u jednoj od njih, a razmimoilaženja koja se neprestano nameću kada je reč o sukobljenim shvatanjima identiteta »žene«, koja samo produbljuju jaz između žena i muškaraca, i egalitarnih težnji da se ta razlika sasvim prenebregne, onemogućuju produktivan teorijski spoj koji bi na zadovoljavajući način opisao i objasnio stvarnost i mogućnosti žena.

»Sam pojam 'feminizam'... označavao je skućeno, antidemokratsko i zbilja buržoasko stanje duha, koje je za sobom nosilo nezahvalno ponavljanje starih tegoba s kojima je već davno trebalo svršiti« (Riley, 1988:59). Tako bi verovatno i ostalo da Simon de Bovoar (Simone de Beauvoir) 1949. godine nije objavila *Drugi pol*.

## UJEDINJENI DRUGI TALAS

»One nemaju vlastitu prošlost, istoriju, religiju: nemaju, kao proleter, solidarnost u radu i interesu. Među njima nema čak ni one prostorne pomešanosti koja od američkih crnaca, Jevreja iz geta, radnika iz Sen

<sup>12</sup> Videti izvanredan tekst Nancy F. Cott »The Modern Women of the 1920s, American Style«. »Tradicionalni status žene u domaćinstvu i njene heteroseksualne usluge sada su branjene – i čak agresivno reklamirane – u svetlu ženskog izbora, slobode i racionalnosti. Reklame su neprestano razrađivale ideju da je kupovina prostor odluke i kontrole, gde žene mogu da izraze svoju razboritost i vrednosti« (89). Pošto joj je omogućeno da živi lagodnije, da bira koji će tip frižidera i mašine za veš život njene porodice učiniti kvalitetnijim, »modernoj« ženi je uloga domaćice predočena kao izvor nove snage i radosti. Isti trend se još snažnije ponavlja tokom pedesetih godina XX veka, posle Drugog svetskog rata.

Denia ili fabrike *Reno*, čini jednu zajednicu. One žive rasute među muškarcima, vezane kućom, radom, ekonomskim interesima, društvenim položajem za izvesne muškarce – oca ili muža – mnogo čvršće nego za druge žene. Buržujke su solidarne sa buržujima a ne sa ženama proleterima; bele žene s belim muškarcima a ne sa crnkinjama« (de Bovoar, 1982: 15).

Simon de Bovoar učinila je presudni korak za feminističku teoriju: definisala je uzrok podređenosti žena i načine na koje je podređenost jedne polovine čovečanstva opstajala kroz vekove. Feministkinje drugog talasa – mahom Amerikanke i Francuskinje (i u nešto manjoj meri Britanke) – gradile su na ideji da se ženom ne rađa, nego se njom postaje, izvedeći iz toga različite, no bar u početku neprotivne teze o ženskoj istoriji i položaju žena u savremenom društvu. Pored osnažujuće ideje da je lično političko, koja se tako često mogla čuti u raznovrsnim ženskim aktivističkim grupama<sup>13</sup>, Simon de Bovoar je feminističkoj teoriji u nasleđe ostavila tri polazišne tačke na kojima se dalje moglo graditi u neslućenim pravcima<sup>14</sup>:

- Između muškaraca i žena postoji temeljna razlika koju je nemoguće prenebregnuti. **Polna razlika** je utoliko osnova svakog poređenja, vrednovanja i analize hijerarhijskog sistema odnosa moći. »Razlika između muškarca i žene je osnovna razlika ljudskog roda« (*Rivolta femmine* cit. Ergas, 1993:539)

- Žensko (polna razlika) nije, međutim, po sebi ne/bez-vredno. Društvo, kultura, istorija, civilizacija u celini ga je učinila takvim. »Žena« je (kao i »muškarac«, uostalom) skup dodeljenih, društveno nametnutih, stečenih odlika, nekakav »rodni okvir« u koji se svaka pojedinica uklapa s manje ili više uspeha. Rod (*gender*) utoliko postaje kategorija kojom se opisuju učinci patrijarhata na svaku ženu

- Najzad, sistem vrednosti u kojem ženska i muška bića (pol) postaju muškarci i žene (rod), naziva se *patrijarhatom*. To je sistem u kojem muškarci imaju moć da negiraju žensku seksualnost ili da nameću njene poželjne okvire; da upravljaju radom i proizvodom ženskog rada; da kontrolišu žensko potomstvo; da ih fizički ograničavaju i sprečavaju kretanje žena; da ih koriste kao objekte u muškim transakcijama; da onemogućavaju njihovu kreativost i da im uskraćuju pristup društvenom

<sup>13</sup> Neformalne grupe za podizanje svesti (*consciousness raising groups*) koje su počele da iskrsavaju sredinom šezdesetih godina u SAD-u, vođene su upravo ovom idejom. Iznošenje ličnih iskustava trebalo je da pokaže da žene – samo na osnovu svog pola – dele slična ili ista iskustva podređenosti. Cilj ovih sesija utoliko je bio neposredno osnaženje žena koje su na njima učestvovala, ali je zajedničnost njihovih iskustava predstavljala i podlogu za razvijanje radikalne feminističke teorije, brojnih oblika feminističke umetnosti i feminističkih inicijativa (kursevi samopomoći, boričkih veština, što je kasnije vodilo osnivanju sigurnih kuća za pretučene i silovane žene, žene žrtve porodičnog nasilja i incesta itd.). Te su grupe neposredno odgovorne za revolucionarnu ideju »sestrinstva«.

<sup>14</sup> Odmah valja istaći da su sve tri premise na mnogovrsne načine i u različitoj meri eksploatisane u feminističkoj teoriji. To nam, pored ostalog, govori da je teško tvrditi postojanje celovitog i jednoznačnog korpusa feminističkog znanja. Pored toga, feministička teorija, suprotno ishitrenim očekivanjima, ne gradi na nekim sasvim novim temeljima, već preuzima postojeće modele mišljenja, nastojeći da im pruži drugačije značenje. Ovu tendenciju osvetliće, međutim, tek feminizam trećeg talasa, ukazujući uvek iznova na to da u tome ne leži nekakav nedostatak feminističke teorije, nego njena najveća vrlina.

znanju i kulturnim dostignućima (Gough cit. Rich, 2002:36-39).

Da bi se izgradila konzistentna teorijska oblast – feministička teorija – prvi teorijski pokušaji, u biti esencijalistički<sup>15</sup>, išli su u nekoliko pravaca. Pre svega, ponovo se čitala istorija (*history* – njegova priča – postaje *herstory* – njena priča): ovde se katkad dočitavalo, s ciljem da se postojeća istorijska građa ispuni previđenim, prečutanim mestima, a katkad se i učitalo. Ukoliko se istorija tumačila – recimo, u nastojanjima da se objasni kako je patrijarhalno društvo postalo tako stabilno i sveprisutno – pribegavalo se **sociološkim** i **antropološkim** nalazima. Početkom sedamdesetih, na feminističku teoriju posebno snažno utiče **književna kritika**, odnosno pokušaji novih interpretacija kulturne baštine, i veoma moćna **psihološka** čitanja postojećih psihologija, poput Frojdove psihoanalize, koja će ubrzo iznedriti i feministički orijentisane psihologije (etika brige, primera radi). Multidisciplinarnost feminističke teorije postaje i više no očigledna, kada se sredinom sedamdesetih ustanovljuju programi ženskih/rodnih studija na univerzitetima širom Sjedinjenih Američkih Država.<sup>16</sup>

### PODELJENI DRUGI TALAS

Polna razlika, rod i patrijarhat ujedinili su – bar na anglosaksonskom govornom području – feminizam, ujedinjujući tako prvi put i feminističku teoriju i praksu. Žene koje su organizovale »sahranu tradicionalne ženskosti«, bacajući grudnjake i lažne trepavice u »kantnu slobode«, vrlo verovatno su poznavale ideje Šulamit Fajerston (Shulamith Firestone), koja usključuje: »Ljudski rod je počeo da nadrasa prirodu – više ne možemo opravdati održanje diskriminativnog polno-klasnog sistema samo zato što se zasniva na Prirodi« (Firestone, 1997:24).

Činjenica da delimo istu biološku strukturu, pružala je **prirodnu osnovu** za ujedinjenje svih žena, bez obzira na razlike koje među nama postoje. Činjenica da još uvek živimo u patrijarhalnom sistemu, ali da smo prozrele da je rod društveno konstruisana kategorija, omogućuje nam sestrinsku solidarnost u borbi protiv

<sup>15</sup> Esencijalizam, jedna od odlika teorije drugog talasa koju su feministkinje devedesetih godina oštro osuđivale, odnosi se na pretpostavku da postoji suština ili esencijalno svojstvo koje tako dominantno određuje neki entitet da je njega zapravo moguće svesti samo na njega. Ako kažemo da je suština žene njena mogućnost da bude majka, dok bi suština muškarca bila, na primer, da je **po prirodi** tlačilac, time govorimo da se **svaka** žena može u krajnjoj instanci redukovati na materinstvo, a svaki muškarac na sopstvenu tlačiljku prirodu. Društveni konstruktivizam, veoma pomodna struja sedamdesetih koja je umnogome zaslužna za teorijsko izumevanje »roda«, s druge strane insistira na tome da suštinskih svojstava nema, već da je svaka tobožnja suština zapravo proizvod društva i kulture kojoj pripadamo. Važno je upamtiti da je rana feministička teorija spajala ove dve tendencije, insistirajući na biološkoj datosti pola i društvenoj konstruisanosti roda.

<sup>16</sup> Na ovom mestu valja spomenuti razliku između američkog i francuskog feminizma, koja se često svodila na veoma pojednostavljenu predstavu o tome kako su »sve francuske feministkinje teoretičarke, a sve američke feministkinje aktivistkinje« (Marks i Courtivron, 1981:x). Tekstovi francuskih feministkinja odista su kasno doprli do američke publike, a i tada samo do akademskih krugova, uz druge uticajne strukturalističke i poststrukturalističke tekstove. Francuska filozofija XX veka, uz izrazito snažan uticaj psihoanalize, bila je izvoršte avangardnih i alternativnih čitanja humanističkih nauka, a francuske feminističke teoretičarke za tim nisu zaostajale. Najpoznatije među njima, de Bovoar i Lis Irigaraj (Luce Irigaray) bile su filozofkinje, Julija Kristeva (Julia Kristeva) psihoanalitičarka i lingvistkinja, Elen Siks (Hélène Cixous) teoretičarka književnosti odgovorna za ideju *feminine écriture* (žensko pismo). Sve one imaće presudan uticaj na formiranje američke teorije kasnih osamdesetih godina, kada takozvani postmodernizam zahvata feminizam u SAD-u (v. Snitow, 1990:18).

nametnutih zahteva ženskosti i osnovu za stvaranje nekog boljeg ili sasvim drugačijeg sistema vrednosti. Budući da smo sve u biološkom smislu žene – i samim tim **žrtve** patrijarhata na isti način (ovaj neopravdani zaključak mesto je pucanja svih teorijskih nastojanja drugog talasa), što nam pokazuje feministička teorija – svima nam je zajednički impuls da ovo stanje promenimo, što pada u deo feminističkom aktivizmu.

Srž feminizma šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka – esencijalistička politika identiteta, zasnovana na pretpostavci da je za sve žene ovoga sveta odlučujuće što su žene, a da su odlike poput boje kože, klasnog statusa, sposobnosti tela i duha, seksualne orijentacije, starosne dobi, dela sveta iz kojeg dolaze itd., sekundarne, pa čak i sasvim nebitne – zajednička je, uz neznatna odstupanja, svim njegovim vidovima. Drugim rečima, čak i kada se javljaju kritike različitih feminističkih pozicija, ta kritika nije kritika »iznutra«, već je to kritika teorijskih i ideoloških okvira u koje se feminizmi smeštaju.

Ti okviri već su nam poznati od ranije, iako šezdesetih godina stiču nove zastupnice. Naime, u doba kada se u Sjedinjenim Američkim Državama rasplamsava antiratni aktivizam, hipi kontrakultura koja sa sobom donosi seksualnu revoluciju, crnački Pokret za građanska prava i Stounvolska pobuna, nastaju i dva moćna ženska pokreta. Liberalni Pokret za ženska prava koji zastupa interese zaposlenih žena i belih dobrostojećih domaćica, čija retorika ne odstupa odviše od opšteprihvaćenih »američkih vrednosti«, i Pokret za oslobođenje žena koji će, nastavši kao ogranak Nove levice, pod snažnim uticajem marksizma iznedriti prve feminističke teorijske tekstove (Nicholson, 1997:1-2).

Iz marksističkog feminizma će, u naletu teorijske kreativnosti i revolucionarnog žara šezdesetih, proizići radikalni i socijalistički feminizam, koji isprva zadržavaju marksistički metod, jer je »pružao metanarativ o društvenoj celine koji je mogao da objasni sva ranija društva, pokazujući istovremeno njihove razlike i istorijske promene, i ostavljajući otvorenu mogućnost postojanja nekog budućeg društva« (Ibid.:2), u kojem ranije nepravde više neće važiti. Ono što je u njima bitno feminističko jeste teza oko koje su se ranije socijalistkinje snebile, teza da je **polna nejednakost starija i dugovečnija od klasne nejednakosti**.

A pominjanjem ne/jednakosti, ponovo se dotičemo »bolne tačke« feminizma od njegovog nastanka do danas. Dilema – jednakost ili razlika – prožima, kako je na nekoliko mesta naznačeno, čitavu povest feminizma, te je ni drugi talas nipošto nije ostao pošteđen. Malobrojnice liberalne feministkinje, podupirane, međutim, čitavom armijom žena koje su ubirale plodove emancipacije izvan feminističkog pokreta, zadovoljavale se u te vreme da se ženama omogući jednak pristup svim položajima koji su inače pripadali muškarcima, bez osobene strategije korenitog menjanja društva. S druge strane, revolucionarne feministkinje, kom god teorijskom taboru pripadale, nisu se zadovoljavale održanjem *statusa quo*, već su težile temeljnoj promeni društvenog stanja koje je vekovima išlo na štetu žena (ideje o tome kako do te promene treba da dođe bile su tako raznovrsne i često nepomirljive kao i, u načelu, sva bitnija mesta feminističke teorije, poput pitanja seksualnosti i ženske reproduktivne funkcije).

I, šta se tačno podrazumeva pod »jednakošću«? Šta, pak, pod »razlikom«? »Ženama koje teže jednakosti s muškarcima nedostaje ambicija« (Ibid.:3), glasilo je jedan radikalno-feministički slogan. No, nisu li žene morale da dosegnu bar izvestan stepen jednakosti sa muškarcima, da bi uopšte mogle isticati sopstvenu različitost u odnosu na njih, kao nešto što ima pozitivnu vrednost? Zašto je razlika (bilo polna, bilo rodna)

nešto što staje na put jednakosti? »Kada je isključenje žena iz pojma građanina legitimisano upućivanjem na različite biološke strukture žene i muškarca, 'polna razlika' je ustanovljena ne samo kao prirodna činjenica, već i kao ontološka osnova društvene i političke diferencijacije... Feminizam je bio protest protiv političkog isključivanja žena: njegov je cilj bilo eliminisanje polne razlike u politici. No, on je morao da proizvodi zahteve u korist žena. I u meri u kojoj je predstavljao žene, sam feminizam je proizvodio polnu razliku koju je pokušavao da ukloni« (Scott 1999: 6-7).

Sedamdesetih godina nije bilo ništa drugačije: zahtevalo se da se prepoznaju neke bitne ženske odlike, potrebe i zasluge na temelju kojih će se organizovati društvo, da bi žene i muškarci mogli imati ravnopravan status u »neravnopravnom« društvu.<sup>17</sup> Ovoj zbrci prilično je doprinosila i višesmislenost pojmova jednakosti i razlike – jednakost se odveć često potkradala u značenju istosti, što je osobito usložnjavalo stvari u kontekstu ravnopravnosti, kao pravnog koncepta; dok se pod razlikom toliko često isticala različitost muškaraca i žena, da se razlika među samim ženama gotovo sasvim previđala. Ta inicijalna pojmovna ambivalentnost ostavljala je širok prostor za dispartatna tumačenja: »[jednakost, primera radi, može značiti bilo šta od najumerenije liberalne reforme (ovo je onaj feminizam koji se zadovoljava 'delom kolača', po kojem žene treba samo uključiti u svet kakav već jeste) do najradikalnijeg svođenja roda na nešto potpuno nevažno. Razlika se može odnositi na bilo šta od uverenja Meri Dejli (Mary Daly) u prirodnu superiornost žena, do psihoanalitičkih teorija o tome kako su žene nužno 'Drugí', pošto nemaju penis]« (Snitow, 1999:26).

## SVE DUGINE BOJE ŽENSKOG POKRETA

Jedna grupa feministkinja, koje su šezdesetih godina počele da daju jasne obrise svojih vekovima sistematski brisanom egzistenciji, osobito se drži teze o korenitoj razlici među ženama i muškarcima, koju ne samo da nije moguće, nego nije ni neophodno poravnavati. Lezbejski feminizam istovremeno i jeste i nije izdvojeno poglavlje unutar drugog talasa. Iako neretko ostaju na marginama feminističkog pokreta, lezbejke su na njemu i voljno i nevoljno ostavile neizbrisivi pečat.

Izrazi *lavender menace* (ružičasta napast) i *lavender herring* (ružičasta »varalica«),<sup>18</sup> aktuelni šezdesetih godina XX stoleća, dočaravaju odnos šire javnosti, ali i heteroseksualnih feministkinja prema lezbejkama u pokretu. Kako se za feminizam od njegovih najranijih početaka vezuju stereotipi o muževnim ženama koje krše naloge sopstvenog pola i ugrožavaju stabilnost osnovne društvene jedinice, feministički pokret

<sup>17</sup> Ovde je reč o takozvanoj pozitivnoj diskriminaciji (ili afirmativnoj akciji). Uzmimo jedan primer iz radnog prava: ranije, kada žene po pravilu nisu radile, drugo stanje i staranje o potomstvu neproblematično su se uklapali u život u kojem je jedino muškarac zarađivao za sve članove porodice. Kada žene, međutim, počinju da rade, postavlja se pitanje kako tretirati period u kojem je žena opravdano »onesposobljena« za rad. Neke žene će se tada odlučiti na to da ne zasnivaju porodicu, čime su im početne pozicije pri zapošljavanju jednake kao i pozicije muškaraca. Sve one koje su se, pak, odlučivale na to da rade i istovremeno osnivaju porodicu, pravno su morale biti prepoznate kao »posebni slučajevi« (posebni, naravno, u odnosu na pravilo – na muškarca). Da bi se pravo proširilo tako da muškarac više ne predstavlja normu, odnosno da bi žene imale ravnopravne uslove pri zapošljavanju, feministkinje su zahtevale da se trudnoća i porodiljsko odsustvo tretiraju kao nešto što ženama posebno pripada kao ženama. U tom smislu, da bi se došlo do načelne jednakosti muškaraca i žena u svetu rada, radno pravo se moralo proširiti povlasticama u korist žena, zasnovanih na njihovim različitim »potrebama«.

<sup>18</sup> Ružičasta boja se dovodi u vezu sa lezbejstvom. Idiom *red herring* upućuje na nešto uzgredno čime se skreće pažnja sa same stvari, dok medijski često korišćena fraza *red menace* u doba hladnog rata upućuje na opasnost koja dolazi iz Rusije.

se oduvek s nelagodnom vezivao uz lezbejke, paradigmu žene koja, uslovno rečeno, uopšte ne zavisi od muškaraca. »Ružičasta varalica« odnosi se utoliko na često veoma uspešnu taktiku kojom se heteroseksualne žene u javnom diskursu odvrću od feminizma, njegovim potpunim poistovećivanjem sa lezbejstvom. Druga anegdota svoju upotrebu nalazila je i u samom feminističkom pokretu: Beti Fridan (Betty Friedan), osnivačica Američke nacionalne organizacije za žene (NOW), i danas najbrojnije ženske organizacije u SAD-u, 1969. godine u lezbejkama prepoznaje »ružičastu napast« koja je kočila ostvarenja interesa celokupnog ženskog pokreta.<sup>19</sup>

Gledan sa strane, najčešće muškim očima, feministički pokret nije mogao izbeći ovakvo etiketiranje. »Lezbejka je etiketa koju je izmislio Muškarac, nametnuta svakoj ženi koja se usuđuje da bude jednaka, da se usprotivi njegovim preimućstvima (...), da istakne prvenstvo sopstvenih potreba... Starije žene će se priseliti da je donedavno svaka uspešna, nezavisna žena čiji se život ne okreće samo oko muškarca, o sebi tako nešto mogla čuti. Jer ako je žena nezavisna u ovom seksističkom društvu, ona *ne može da bude* žena – ona mora biti lezbejka« (Radicalesbians, 1997:154). Etiketiranje je imalo dvostruko negativne učinke po feministički pokret: odista je usporavalo realizaciju ženskih zahteva, ostavljajući pritom specifično lezbejske probleme na rubovima opšteženskih okvira.

Pristanak heteroseksualnih feministkinja, odnosno većinske grupe, na ovu patrijarhalnu strategiju isključivanja, direktno je doveo u pitanje smisao sestrinstva. Jer, kako god da se definiše lezbejski identitet (žena koja se identifikuje kao žena, žena koja voli ženu, žena koja je u potpunosti nezavisna od muškarca), on je pre svega ženski, a za politiku identiteta ovo je bilo presudno određenje. Zbog toga će Beti Fridan kasnije povući reč, a feministički pokret će se tokom sedamdesetih godina umnogome otvoriti prema lezbejkama, iako to ponekad nije prelazilo prag političke korektnosti. To ne treba da začudi, ukoliko imamo na umu da je teza o prisilnoj heteroseksualnosti, primera radi, objašnjavala način na koji funkcioniše patrijarhat, sa čime se nikako nisu mogle složiti mnogobrojne žene koje su doslovno »spavale s neprijateljem«. Iako je, dakle, sâm pokret davao osnova za teze kakva je ona o lezbejskom kontinuumu (v. Rich, 2002), budući da su žene u ovo doba intenzivno otkrивale žensko prijateljstvo i, uopšte uzev, odnose koji nisu ograničeni na tradicionalne heteroseksualne odnose (gde se ne misli nužno na seksualni odnos dveju žena), zaključci do kojih su dolazile lezbejske feministkinje neretko su bili odveć radikalni i za najradikalnije među heteroseksualnim ženama.<sup>20</sup>

I upravo će ta dvosmislena pozicija koju su lezbejke zauzimale u ženskom pokretu, njima omogućiti da, s jedne strane, na najkonsekventniji način izvedu esencijalističke odlike ženskog identiteta (lezbejka je zapravo jedina prava žena, budući da se investira isključivo u žene), i da, s druge, identitet žene dovedu u pitanje, ne prepoznajući se u njemu (v. Wittig, 1997). Uz rasprave o pornografiji i takozvane seksualne ratove koji

<sup>19</sup> Videti [www.wikipedia.org/wiki/lavender\\_menace](http://www.wikipedia.org/wiki/lavender_menace), stranica posećena 5.5.2006.

<sup>20</sup> Sugestivni tekst kolektiva Radicalesbians govori upravo o tome. Posle sjajne analize (ljubavi, seksualnosti, svojine) koju je moguće primeniti u opštem feminističkom kontekstu, sledi zaključak sa kojim se ne mogu složiti sve žene, ma koliko uverljivo i konsekvnetno bio izveden: »Sve dok pokret za žensko oslobađanje nastoji da oslobodi žene ne sučeljavajući se sa osnovnom heteroseksualnom strukturom koja nas vezuje za naše tlačitelje, ogromne količine energije otičace na pokušaje da se usklade svi pojedinačni odnosi sa muškarcem (...) – u nastojanju da se od njega stvori 'novi muškarac', u zabludi da će nam to omogućiti da budemo 'nove žene'. To očito deli našu energiju i zalaganja, onemogućujući nam da se predamo konstruisanju novih obrazaca koji će nas osloboditi« (Ibid.:157).

otpočinju krajem sedamdesetih godina<sup>21</sup>, upravo će ova praznina lezbejskog iskustva u univerzalnom iskustvu Žene započeti jednu dugu fazu unutrašnje kritike feminizma.

## ZAR JA NISAM ŽENA? O GRANICAMA SESTRINSTVA

»Feminizam je politička teorija i praksa koja predstavlja borbu za oslobođenje svih žena: tamnoputih, radnica, siromašnih žena, hendikepiranih žena, lezbejki, starih žena – kao i belih, ekonomski privilegovanih, heteroseksualnih žena« (Bhavnani i Coulson, 2001:65).

Početak osamdesetih godina XX veka, javljaju se sve brojniji glasovi crnih feministkinja koji će doprineti temeljnoj promeni kursa feminističkog pokreta. Ideologija sestrinstva je toliko dovedena u pitanje tekstovima crnih feministkinja, da je ova kritika iznutra pretila razaranjem svega stečenog i zaustavljanjem naizgled nezaustavljivog hoda feminističkog pokreta. Frazu *Sisterhood is global* (Sestrinstvo je globalno), crne feministkinje su najoštrije suočile s pitanjem: »Kada kažemo sestrinstvo, na koje mi to sestre tačno mislimo?«.

»Slavni izraz Beti Fridan, 'problem koji nema ime', često navođen da bi opisao stanje žene u ovom društvu, zapravo se odnosi na nezgodu izdvojene grupe visoko obrazovanih, udatih belih žena koje pripadaju srednjoj ili višoj klasi. On se, dakle, odnosi na domaćice kojima je dojadilo slobodno vreme, dom, deca, kupovina raznih proizvoda, na domaćice koje žele više od života« (hooks, 1997:33).

Pitanje rasizma unutar feminizma postalo je jedno od najškakljivijih pitanja u kojem se umnogome očituje paradoksalnost pokreta. Žene koje su se u XIX i početkom XX veka borile za pravo glasa, retko su, kako bismo danas mogli pretpostaviti, na umu imale univerzalni zahtev koji je u svim ženama prepoznavao ljude, pa samim tim, na nekoj hijerarhijskoj lestvici vrednosti ni svim ženama nije dodeljivao jednak status. Britanske sifrazetkinje su tako pružale zdušnu podršku brutalnoj imperijalističkoj politici, koju je gotovo po pravilu pratila politika »naučnih dokaza« o inferiornosti osvojenih »rasa«.<sup>22</sup> Priklanjajuće se socijal-darvinističkim i eugeničkim naučnim

<sup>21</sup> Ako se kontroverzno pitanje pornografije ostavi po strani (v. Zaharijević, 2005), *sex-wars* nam rečito govore o mogućim tipovima praktičnih sporova koji će kasnije izroditi plodne teorijske potomke. *Queer* teorija, recimo, svoje začetak nalazi upravo u ovom često marginalizovanom problemu.

Lezbejski feminizam sedamdesetih bio je, naime, usredsređen na kritiku penetrativnog seksualnog odnosa, koji je predstavljan kao paradigma muško-ženskog odnosa uopšte. Insistiralo se na seksu u kome nema određenih uloga, u kojem se podstiče isključivo nežnost, koji zapostavlja ili čak poništava mogućnost vaginalnog orgazma zbog drugih aspekata seksualnog užitka, što se u prenesnom značenju može poistovetiti sa idejom lezbejskog kontinuuma Edrien Rič (Adrienne Rich). Takozvane pro-seks lezbejke, koje se pojavljuju početkom osamdesetih godina, oštro se suprotstavljaju ovoj ideji, insistirajući na tome da je ključ lezbejstva upravo seksualna želja prema drugoj ženi, pokrećući pitanje radikalnih seksualnih praksi u lezbejskom odnosu, kakve su SM, butch/femme uloge, pornografija itd., što kasnije nalazimo na krajnje neočekivanim mestima, kakva su hermetične filozofske konstrukcije teoretičarki poput Džudit Batler (v. Judith Butler, 2001).

<sup>22</sup> Pojam rase danas se uobičajeno koristi pod znakovima navoda, zbog njegove bitno rasističke istorije, te ga često odmenjuje neutralniji termin »boja kože«.

trendovima XIX veka, prve feministkinje su moralnu superiornost žena neretko dovodile u vezu sa idejom »čistote rase« i primarnom ženskom dužnošću da je unaprede, ističući da će se tako unaprediti Imperija, pa i čitav ljudski rod. Amerikanke, u čiju je istoriju upisana vekovna tradicija ropstva, često su svoje zahteve formulisale u izravno diskriminatorskoj formi, bilo da su odista bile rasistkinje, bilo da su samo koketirale sa dominantnim političkim strujama u zemlji. »Od početka pokreta za ženska prava, njegove nepopustljive zagovornice insistirale su na tome da je društvena jednakost za žene nužan korak u patriotskoj izgradnji nacije. Naglašavale su da se žene ne suprotstavljaju američkom društvenom ili političkom poretku, već da naprosto žele da pruže aktivnu podršku postojećem sistemu vlasti« (hooks, 1981:175).

Pola stoleća kasnije, crne žene su se našle usred dva revolucionarna pokreta – pokreta za ženska prava i pokreta za građanska prava crne američke populacije. U jednom su bile skrajnute zato što bile crkinje, u drugom zato što su bile žene. I kao što su lezbejke u feminističkom pokretu previđane svaki put kada bi se sudbina žene poistovetila sa sudbinom *supruga*, tako su i crkinje ispuštane iz vida kad god bi se iskustva bele žene postavljala kao iskustva žena uopšte. A u robovlasničkoj Americi, koja je sve do sredine šezdesetih godina XX veka sprovodila oštru segregaciju u većini južnjačkih država, ta su iskustva ponekad bila toliko nesamerljiva, da je njihovo asimilovanje pod opštu kategoriju Žene moglo samo da vređa zdrav razum brojnih crnih aktivistkinja. Jer nemoguće je govoriti o istim iskustvima svih žena i njihovoj istoj istoriji, ako u toj istoriji s jedne strane stoji ropkinja, s druge, pak, robovlasnica.

Da bismo opisali razlike u tim iskustvima, uzmimo za primer dve goruće teme u ženskom pokretu sedamdesetih godina – porodicu i seksualnost. Ropstvo i segregacija temeljno su uticali na strukturu crnačke porodice. Činjenica da su ropkinje pripadale samo belom gospodaru, koji je imao puno pravo da ih ubije, obogalji ili siluje<sup>23</sup>, da im u svakom trenutku oduzme potomstvo koje mu je po zakonu pripadalo, da nadeva imena robovima i da ih po volji menja, da prekine i osujeti svaki oblik udruživanja među njima, da zahteva seksualne usluge od »verenih« ropkinja, čemu njihovi »muževi« nisu mogli da se suprotstave osim po cenu života, odnos crnih muškaraca i žena suštinski se razlikovao od patrijarhalno strukturirane, jednosmerno monogamne bele porodice. Kada je ropstvo stavljeno van zakona (1865.), crne žene, koje su i do tada pomagale u kućama svojih vlasnika, što nam upečatljivo predočava rani holivudski film, mnogo će lakše dobiti posao, doduše najniže vrednovan i najteže održiv, od crnih muškaraca, zbog čega će često biti jedine koje u porodici zarađuju, sasvim suprotno belim ženama.

Odnos prema crnkinjama u robovlasničkom sistemu, gde se pristup njihovom telu zakonski ne ograničava (a danas je očito da su i druge institucije, poput crkve, zatvarale

<sup>23</sup> Prisilno seksualno opštenje je, između ostalog, predstavljalo dopušteni vid omasovljenja radne snage na plantažama, posebno kada je obustavljena prekookeanska trgovina robljem. »Godine 1662., generalna skupština Virdžinije donosi ukaz kojim se dete rođeno od majke ropkinje takođe proglašava robom, bez obzira na pravni status oca, čime ropstvo postaje pravno definisano kao doživotno, dok su praktične implikacije ovog dekreta bile podsticanje belih robovlasnika na beskrupulozno seksualno zlostavljanje crnih žena radi ubrzane proizvodnje radne snage. S druge strane, ubrzo se uvode i zakoni koji zabranjuju rasno mešanje (*miscegenation*), iako se oni očito odnose samo na zajednice belih žena i svih tamnoputih muškaraca. Kako je brak jedan oblik ugovora, a robovi, kao svojina, nemaju moć da ih sklappaju, brakovi među robovima nisu imali pravno važenje, a deca, rođena u takvim zajednicama, pripadala su robovlasniku koji je imao pravo da ih proda ili ubije« (Zaharijević i Mladenović, u štampi). Različite nijanse tamnoputosti, kakve primećujemo u savremenoj Americi, duguju upravo tim beskonačnim mešanjima koja su svojevremeno podizala cenu robovima.

oči pred ovom profitabilnom praksom), u kojem one postaju »mašine za rađanje« novih robova, dostupne svim muškarcima bez razlike, u bitnome je definisao drugačija shvatanja seksualnosti kod crnih i belih žena. Belačka kulturna uobrazilja ni danas se nije sasvim oslobodila mita o egzotičnoj, uvek dostupnoj crnoj ženi (kao ni mita o crnom silovatelju, kojim se dugo održavala društveno poželjna distanca između crnih muškaraca i belih žena [Davis 1997]), kojoj ne pristaje čestitost i devičanski status, tako cenjen kod belkinja.

Iskustva crnih žena i gotovo svih pripadnica marginalizovanih slojeva, kakvo je, na primer, prisilna sterilizacija, kojom se sprovodila državno projektovana selekcija poželjnih rasa, klasa i seksualnosti, išla je ruku pod ruku sa *a priori* neuspešnim pokušajima asimilacije. To kolebanje između izgradnje i održanja sopstvenog identiteta (ličnog ili grupnog), i priklanjanja važećim standardima dominantne grupe, proizvelo je čitav niz »malih« politika identiteta, koje su tokom sedamdesetih ostajale na margini feminističke politike sestrinstva.

Odri Lord, jedna od prvih crkinja koju su belkinje čule, o tome kaže: »Žene bele rase koncentrišu se danas, unutar ženskog pokreta, na represiju koja se nad njima vrši kao nad ženama, i ne uzimaju u obzir razlike u rasi, u polnim sklonostima, u klasnoj pripadnosti i starosnom dobu. One stvaraju iluziju da reč *sestrinstvo* podrazumeva homogenost iskustva koje, u stvari, ne postoji« (Lord, 2002:147).

Osamdesete stoga počinju ponovnim preispitivanjem iskustva, odnosno različitih iskustava uglavnom sa margine, čime se odlučno nalaže odustajanje od nekakvog »ženskog« iskustva na kojem je potom izgrađena fiktivna, apstraktna konstrukcija, nazvana *Ženom*. Da bi sestrinstva uopšte moglo biti – to je bila poruka crnih feministkinja – mora se odustati od iluzije da postoji jedinstveni identitet Žene. No, kakva je alternativa politici identiteta? Zbog čega baš sada, kada je feminizam najzad dobio svoj konačni oblik, treba pristupiti njegovom podrivanju iznutra?<sup>24</sup>

U šta se to pretvara feminizam? Rastočen brojnim protivrečnostima i naizgled oslabljen, kako udarima iznutra, tako i konzervativnom političkom klimom osamdesetih, čini se da feminizmu preči urušavanje. Sve snažnije postmodernističke teorije, koje pri površnom čitanju ponekad deluju veoma reakcionarno, i prakse multikulturalizma, kojima se na državnom nivou guši revolucionarni naboj marginalizovanih grupacija, dovode feminizam u najozbiljniju krizu do sada. Gubitak teorijskog temelja (identitet Žene) koji je na pomolu, potencijalno vodi beskonačnom umnožavanju feminizama, a sredinom osamdesetih godina u tome malo ko vidi vrlinu.

## Žena i žene

Ako je sedamdesetih godina feministička praksa dobila adekvatno teorijsko utemeljenje u čijem je središtu bila kategorija roda (Kornel 2003), devedesete svedoče o postepenom, ali sveobuhvatnom »rastemeljenju« feminizma. Teoretičarke, sve izrazitije suprotstavljene aktivistkinjama, na šta utiče otkriće francuskog feminizma, poststrukturalističke filozofije i, u načelu, sve veći otpor esencijalizmu, često tako

<sup>24</sup> Ovdje parafraziram reči Nensi Hartsok (Nancy Hartsok), koja će početkom devedesetih postaviti slično pitanje u kontekstu feminističke teorije trećeg talasa. Ona kaže: »zašto su koncept subjekta i mogućnost otkrivanja/stvaranja oslobađajuće istine postali sumnjivi u zapadnoj povijesti baš u trenutku kad su prethodno utišane populacije počele govoriti u svoje ime na temelju vlastite subjektivnosti?« (cit. di Stefano, 1999:68).

<sup>25</sup> »Ti ne možeš govoriti u moje ime. Ja ne mogu govoriti u naše ime. Dve misli: nema oslobođenja koje zna kako da kaže samo „ja“; nema kolektivnog pokreta koji sve vreme govori za svaku od nas« (Rich, 1987:224).

značajnom za bilo kakvu udruženu aktivnost,<sup>25</sup> čine sve da feminističku teoriju liše njenog »dugo traženog i teško uspostavljenog« subjekta. Njihov motiv za to deluje čudnovato: ponekad veoma složenim i neprozirnim jezikom koji ne komunicira sa većinom žena, one zapravo pokušavaju da vrte feminizam ženama. Svim onim ženama koje su iz njega *de facto* bile isključene. Alternativa politici identiteta – koja se mnogim feministkinjama drugog talasa uopšte ne doima kao alternativa – izumljena je na univerzitetima, uz rađanje novih teorijskih disciplina, kakve su *queer* i postkolonijalna teorija, crnačke studije ili studije etniciteta. A ta defragmentacija znanja odgovara novoj ideji **politika razlike**.

Svi ti teorijski »izumi« nastaju u svojevrsnom otklonu od čvrstih identitetskih pozicija, tako važnih za revolucionarne sedamdesete, u nastojanju da se pronađu neki drugačiji oblici odnosa i afilijacija, koji će politički biti jednako delotvorni ili delotvorniji od politike identiteta. Feministkinje trećeg talasa zalažu se za to da neke nove koalicije od sada treba zasnivati na *afinitetu*, a ne na identitetu (Haravej, 2002:316).<sup>26</sup>

Iako je jednim potezom nemoguće obuhvatiti sve projekte dekonstruisanja kategorije *Žene/roda*, budući da je mozaičnost i razjedinjenost njegova srž, moglo bi se tvrditi da je osnovni cilj savremenih teoretičarki lišavanje feminizma njegovih metafizičkih temelja i pokušaj stvaranja jednog novog i bitno drugačijeg polazišta za žensku politiku.<sup>27</sup>

Opšte je mesto savremene teorijske misli da je svaka, naizgled apstraktna i neideološka kategorija, zapravo iznutra prožeta društvenim odnosima i političkim stremljenjima dominantnih socijalnih grupacija. Stari slogani da su sve žene žrtve patrijarhata počeo je da funkcioniše kao vanvremeni, vanprostorni, metafizički temelj. »Žena=žrtva patrijarhata«, kao i svaki aksiom, tako ne podleže preispitivanju. Feministička teorija otuda postaje zasnovana na fiktivnom entitetu *Žene* koji, iako bi trebalo da bude primenljiv na sve pojedinačne žene, zapravo ne pristaje nijednoj od njih. Ili, pak, pristaje samo onim ženama koje su ga i uzdigle na nivo principa. A kako je već pokazano na primeru crkinja i lezbejki, u tu tobože praznu, šuplju formu (*Žena*), u koju se mogla »uliti« svaka žena, mnoge se žene uopšte nisu mogle prepoznati. Stvaranje tog prostora postaje cilj feminizma trećeg talasa.

Na početku XXI veka, kada žene širom sveta uživaju prava i mogućnosti o kojima prve feministkinje nisu mogle ni da sanjaju, za feminizam još uvek ima mesta. Za to je zaslužno društvo koje se i dalje sporo menja i teško odriče tradicionalnih obrazaca; za to su odgovorni muškarci i žene koji različito žive promene uslovljene feminizmom; za to je, najzad, odgovoran **sporni** karakter želja koje u ženski pokret ulažemo, mogućnosti koje nam se nude, vizija budućeg društva i feminističke prošlosti koja nam služi kao uzor.

<sup>26</sup> Dona Haravej (Donna Haraway) u svom uticajnom *Manifestu za kiborge* zamišlja društvo koje će »biti posvećeno izgradnji takve političke forme koja će uspeti da udruži veštice, inženjere, starce, perverznejake, hrišćane, majke i lenjiniste, držeći (ih) na okupu dovoljno dugo da izazovu razoružanje države« (Haravej, 2002:315).

<sup>27</sup> Valja odmah istaći da je terminologija koju koristimo u kontekstu feminizma trećeg talasa uvek izvor potencijalnih problema, budući da je ovdje sâm jezik podvrgnut najtemeljitoj analizi. Dakle, kada se kaže da je ovaj projekt **nov**, s tim valja biti oprezan, jer to »novo« ovdje nastoji da u sebe obuhvati sve staro, neprestano ga preispitujući; kada kažemo da je tu reč o **ženskom** pokretu, moramo imati na umu da u njemu, s jedne strane, nikada nije bilo više muškaraca, a i da sâm taj pokret nikada više nije ispitivao ženskost ženskog i otvarao nebrojene mogućnosti za umnožavanje rodni odredenja. Najzad, iako bi se moglo reći da nikada pre nije bio tako **politički**, ovaj projekt stalno insistira na redefinisavanju politike i ponovnom promišljanju njenih mogućnosti.



## UMESTO ZAKLJUČKA, POLITIKA LOKACIJE

»Pokret za promenu je pokret koji se menja, menjajući sebe... postajući kritična masa koja kroz toliko glasova, jezika, gestova i činova izriče: mora se promeniti; mi ga možemo promeniti.

Mi koje nismo iste. Mi kojih je mnogo i koje ne želimo da budemo iste.« (Rich, 1987:225)

### LITERATURA

- Arnaud-Duc, Nicole (1993) »The Law's Contradictions« U: Fraisse, G. i Perrot, Michelle (ur.), *A History of Women in the West IV*. Harvard: Harvard University Press.
- Bovoar, Simon de (1982) *Drugi pol*. Beograd: BIGZ.
- Batler, Džudit (2001) *Tela koja nešto znače*. Beograd: Samizdat B92.
- Batler, Džudit i Skot, Džoan *Feministkinje teoretizuju političko*. Beograd: Centar za ženske studije ( u štampi).
- Bhavnani, Kum-Kum i Coulson, Margaret (2001) »Transforming Socialist Feminism: the Challenge of Racism«. U: Bhavnani (ur.), *Feminism & »Race«*. Oxford: Oxford University Press.
- Cott, Nancy F. (1993) »The Modern Women of the 1920s, American Style«. U: Thébaud, Françoise (ur.), *A History of Women in the West V*. Harvard: Harvard University Press
- Davies, Angela (1997) »Rape, Racism and the Myth of the Black Rapist«. U: Bhavnani (ur.), *Feminism & »Race«*. Oxford: Oxford University Press.
- Ergas, Yasmine (1993) »Feminisms of the 1970s«. U: Thébaud, Françoise (ur.), *A History of Women in the West V*. Harvard: Harvard University Press.
- Firestone, Shulamith (1997) »The Dialectic of Sex«. U: Nicholson, Linda (ur.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*. New York: Routledge.
- Fuko, Mišel (1982) *Istorija seksualnosti I. Volja za znanjem*. Beograd: Prosveta.
- Godineau, Dominique (1993) »Daughters of Liberty and Revolutionary Citizens«. U: Fraisse G. i Perrot, Michelle (ur.), *A History of Women in the West IV*. Harvard: Harvard University Press
- Haravej, Dona (2002) »Manifest za kiborge«. *Uvod u feminističke teorije slike*. Beograd: Centar za savremenu umetnost.
- Hirsch, M. i Keller, Evelyn Fox (ur.) (1990) *Conflicts in Feminism*. New York.: Routledge.
- hooks, bell (1981) *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- hooks, bell (1997) »Black Women: Shaping Feminist Theory«. U: Bhavnani (ur.), *Feminism & »Race«*. Oxford: Oxford University Press.
- Legrave, Rose-Marie (1993) »A Supervised Emancipation«. U: Thébaud, Françoise (ur.), *A History of Women in the West V*. Harvard: Harvard University Press
- Lord, Odri (2002) *Sestra autsajderka*. Beograd: Žene u crnom i Feministička 94.
- Marks, E. i de Courtivron, Isabelle (ur.) (1981) *New French Feminism*. Harvester: University of Massachusetts Press.
- Mek Klinton, En (2005) »Genealogija imperijalizma«, *III Program I-II*, br. 125-126: 130-160.

Mrđenović, Dušan (1989) *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima*. Beograd: Nova knjiga.

Phillips, Melanie (2003) *The Ascent of Women. A History of the Suffragette Movement and the Ideas Behind it*. Brown: Little.

Pejtmen, Kerol (2001) *Polni ugovor*. Beograd: Feministička 94.

Radicalesbians (1997) »The Woman Identified Woman«. U: Nicholson, Linda (ur.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*. New York: Routledge.

Rich, Adrienne (1987) »Notes toward a Politics of Location (1984)«. U: *Blood, Bread, and Poetry*. London: Virago Press.

Rich, Adrienne (2002) *Prisilna heteroseksualnost i lezbijka egzistencija*. Zagreb: Kontra.

Riley, Denise (1988) *Am I That Name?.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Scott, Joan W. (1999) »The Conundrum of Equality«, neobjavljen tekst, dostupan na stranici URL: <http://www.sss.ias.edu/publications/papers/papertwo.pdf>

Snitow, Ann (1990) »A Gender Diary«. U: Hirsch, M. i Keller Evelyn Fox (ur.), *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge.

Sohn, Anne-Marie (1993) »Between the Wars in France and England«. U: Thébaud, Françoise (ur.), *A History of Women in the West V*. Harvard: Harvard University Press.

Stefano, Christine di (1999) »Dileme razlike: feminizam, modernitet i postmodernizam«. U: Linda Nicholson (ur.), *Feminizam / postmodernizam*. Zagreb: Ženski studiji.

Thébaud, Françoise (1993) »The Great War and the Triumph of Sexual Division«. U: Thébaud, Françoise (ur.), *A History of Women in the West V*. Harvard: Harvard University Press.

Wittig, Monique (1977) »One is Not Born a Woman«. U: Nicholson, Linda (ur.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*. New York: Routledge.

Vulstonkraft, Meri (1994) *Obrana prava žene*. Beograd: Filip Višnjić.

Zaharijević, Adriana (2005) »Fenomen pornografija«. U: Lukić, Marija (ur.), *Žene u javnom prostoru: od nevidljivosti ka vidljivosti i nazad*. Beograd: Glas razlike.

Zaharijević, A. i Mladenović, Marija. »Ropstvo« i »Segregacija«. U: *Rečnik multikulturalizma*, u štampi.

**Sažetak:** Društveni ugovor 17. i 18. stoljeća predstavlja teorijsko-metodički predložak kako iz kaotičnoga prirodnog stanja prijeći na ono uređeno gdje je um kao zakon osnovni princip prema kojem pojedinci ugovaraju model građanskoga društva slobode i/ili sigurnosti. Prva dva uočena nedostatka u teoriji klasičnoga društvenog ugovora su: problem kriterija na osnovi kojih se radi razdioba normativnih aspekata prirode od faktičkih, dok se drugi problem fokusira na »granicu« prirodni karakteristika ljudske naravi od povijesno stečenih u društvu. Uz ova dva krajnje važna nedostatka koja je uočila kritika »klasičnoga čitanja« teorije društvenoga ugovora, ovdje se pažnja u većoj mjeri skreće k nekim pitanjima iz kritičkog pera »alternativnoga čitanja«. Kritičko čitanje teorije društvenoga ugovora, kao i njegove standardne kritike, osnovna je metoda i zadatak rada.

**Glavne riječi:** društveni ugovor, pojedinac – individua, osoba, spolni ugovor, ravnopravnost, sloboda, univerzalizam

## Nedostaci teorije društvenoga ugovora i spolni ugovor

»Stog uvijek valja slušat naređenja riječ  
i ne dopustit ženi vladu nad sobom,  
nek svlada nas muškarac, treba li već past,  
da ne kažu, da žena obori nam vlast.«

### POVIJEST POVIJESTI

Povijest nužno ne sačinjavaju činjenice. Nije, ipak, na odmet naglasiti da i dominantna povijest ima svoju povijest i naraciju; čitanja su uvijek u kontekstu vremena, a onda i specifičnom kontekstu interpretacija toga vremena, ta je činjenica na koncu i ono što leži u temelju svake budućnosti koja predstoji i njezinih opetovanih interpretacija; tako se uvijek iznova jedna povijest, tj. »priča« perpetuira.

Prosvjetiteljstvo 17. stoljeća je plod sekularnog racionalizma koje je, nasuprot crkvenom autoritetu, postavilo pod suverenitet raz-uma ne samo ono što će se utemeljiti, između ostaloga, kao i »filozofija prirode«, već i politiku, društvo i ekonomiju. Da je ovo prekretnica koja usmjerava razvoj filozofije prema »modernom« mišljenju i spoznavanju, potvrđuje i činjenica da je upravo 17., tj. 18. st. fokalno mjesto prema kojem se pojedine filozofije i filozofijski sustavi smještaju kao »prijemoderni«, u prvom redu grčka, rimska i srednjovjekovna europska filozofija, a onda i »poslijemoderni« period, ako se o takvoj »postmoderni« uopće može govoriti. Koliko je takvo linearno razmatranje vremena i razvoja mišljenja nedvojbeno površno, a koliko u svakom vremenu postoji nekolicina uvijek istih postojanih pravila koja oblikuju generalna znanja, epistemologijsko je pitanje za neku opsežniju raspravu koja bi se nemalo puta pozvala na Foucaultov poredak diskursa i kapilarnu narav mikrofizike moći. No, to ipak neće umanjiti važnost prekretničkog temperamenta spornih stoljeća,

napose za teoriju društva i države koja će u prvome redu počivati na umski utemeljenim ugovorima koji iz prirodnoga stanja uvode u ono pozitivnih zakona, utemeljenih na racionalnim osnovama.

Čitati društveni ugovor tako da se izbjegne njegova standardna povijest, višestruki je zadatak. Prije svega, valjalo bi izbjeći diskurzivnim mjerilima koja usmjeravaju čitanje, potom, valja uloviti tekst ogoljen od postojećih interpretacija, kao i kritički sagledati kritiku klasičnoga čitanja teorije društvenoga ugovora. To bi sve trebalo izvesti ne iz razloga pukog relativiziranja, jer bi se ovdje ipak u najvećoj mogućoj mjeri htjelo izbjeći afirmaciji niza »postmodernističkih« prečica i rasprava koje se vode na temu objektivnosti, obično u pogon uzimajući tri argumenta: prvi utemeljuje proces traganja za objektivnošću, što bi zapravo bio argument moderne, drugi se gradi oko činjenice da je proces traganja za objektivnošću pogrešno postavljen i k tome predstavlja oblik dominacije (uzimajući takvu kritiku kao egzistenciju postmoderne), a treći argument bježi postmodernističkome kruženju kritičkog obrata koji se nagomilava do u beskonačnost, bitno izbjegavajući političko-ekonomskom proizvođenju i reproduciranju viška interpretacije jezika i znanja.

Uzimajući u obzir, eventualno, zadnji argument rasprave o objektivnosti, u ravan kritičkog horizonta standardnoga čitanja društvenoga ugovora i njegove kritike ponajprije oblikovane iz dvaju osnovnih pitanja – problem kriterija na osnovi kojih se radi razdioba normativnih aspekata prirode od faktičkih i pitanje koje se fokusira na »granicu« prirodni karakteristika ljudske naravi od povijesno stečenih u društvu – uz koja se postavljaju i sljedeća dva: tko su pojedinci, tj. stranke kojima je omogućeno sklapati ugovor, a na temelju kojih se razloga opravdava mišljenje da su žene nemna bića koja su stoga lišena prava na sudjelovanje u sklapanju društvenoga ugovora? Ono što će se uz navedena četiri nedostatka pokazati najvećim propustom kako u teoriji društvenoga ugovora, tako i u njezinoj standardnoj kritici jest pozicija spolnoga ugovora za koji se drži da nije političko pitanje. Time će kritikizam alternativnog iščitavanja ugovora bitno ukazati na formu povijesnoga (ne)tretiranja toga pitanja kao ključnoga političkog problema slobode, kako će se u tom smislu u radu pristupiti, koje zadire dublje u povijest, prije moderne filozofije 17. i 18. st., i to kao jedna od osnovnih kontinuiranih pretpostavki o-državanja društva patrijarhata. Kako se prijedpor vezan za slobodu obično vrti oko državnih zakona i zakona kapitalističke proizvodnje, ovdje će se rasprava nešto više usmjeriti upravo k pitanju muškoga spolnog prava koje je, pokazat će se, još uvijek itekako prisutno, a što će ujedno potvrditi i tezu da oblici društvenoga (spolnog) ugovora neosporno egzistiraju. Činjenica jest da je oblik modernoga patrijarhata otpočeo uspostavom ugovornih institucija, ali sam izvor takvoga modela društva je itekako otvoren za reinterpretaciju koja ga smješta znatno dublje u povijest, dovodeći pritom u pitanje i političku fikciju prvobitnoga ugovora. U tom smislu, treba ispitati na koji način se došlo do koncepcija slobodnih političkih odnosa, naglašavajući da su im temelji nedvojbeno i u relaciji između spolova pa tako i u privatnoj sferi za koje se drži da nisu paradigmatička politička pitanja. Isto tako, pričom o ugovoru treba, makar usput, ukazati i na to da su čitanja modernoga civilnog društva upravo proizašla iz takvih teorija koje samo periferno diraju pitanje braka i nesrazmjerne odnose žena i muškaraca. I na koncu, nezaobilazan je propust teorije društvenoga ugovora sadržan u tomu da je držala nelegitimnim političko pravo koje je apeliralo na prirodu, a razliku je pak žene i muškarca konstruirala kao razliku između prirodne slobode i prirodne podčinjenosti.

## TEORIJA DRUŠTVENOGA UGOVORA

U trenutku kada slobodni i ravnopravni pojedinci u prirodnom stanju vide razloge za umske osnove društvenoga poretka i vlasti, nastaje teorijski – metodički ugovor koji polazi od pretpostavke da ljudi pristaju na podređivanje zakonima, ali da im se pritom jamči sigurnost koju u prirodnom stanju nemaju, što u ovom obliku ponajprije pronalazimo u filozofsko-političkim postavkama Thomasa Hobbesa i Barucha Spinoze:

»Zato, sve dok traje to prirodno pravo svakoga na sve, nitko ne može biti siguran (koliko god bio snažan ili mudar) da će proživjeti vrijeme koje priroda obično daje ljudima.«<sup>1</sup>

»Zadnji pak motiv i cilj radi kojeg napuštamo ili prenosimo pravo na nekoga jest to da sigurnost osobe u životu i sredstava za očuvanje života na kraju postaje teretom (...) Uzajamno prenošenje prava nazivamo UGOVOR.«<sup>2</sup> Vrlo će slično Hobbesovoj postavci stvari postaviti i Spinoza: »... svak živi sa strepnjom, okružen neprijateljstvima, mržnjom, lukavstvima i besom drugih ljudi (...) videćemo da su se ljudi, da bi živeli koliko je moguće srećno i bezbedno, morali međusobno sporazumeti i pristati da zajednički uživaju pravo nad svim stvarima...«<sup>3</sup>

U tom smislu, društveni ugovor predstavlja koncepciju koja u hipotetičkom ugovoru nalazi racionalne osnove za prijelaz iz prirodnoga stanja u civilno i u kojem, posredstvom svoje vlastite svijesti i slobode, čovjek umski poima uređenje prirode kao principe koje treba ostvariti u vlastitoj egzistenciji. Time ugovor označava prijelaz iz kaotičnoga, pred-društvenoga stanja u ono uređeno – civilizirano koje više odgovara ljudskoj egzistenciji.<sup>4</sup> Četiri vremenski uvjetovane postavke nalazile su se u teoriji društvenoga ugovora: vjera da prije svega individua sačinjava društveni život i drži ga u kretanju, vjera u moć razumske konstrukcije uopće, vjera u univerzalnost, tj. općost i prirodna neiskrvanost izvan čovjeka.<sup>5</sup>

Dakako, u političkim mišljenjima ovakav se model ugovora pojavljuje i u nekim varijantama prije 17. i 18. stoljeća, otpočevši već s grčkim prosvjetiteljima – sofistima, koji su držali da se uspostava zakonskoga poretka može ozbiljiti putem ugovora i nagodbe. Dakako, ljudi koji su otkrivali svoj identitet i određivali mjesto monarhiji nakon religijskih ratova i reformacije bili su u posve drugačijoj poziciji od sofista. Ono što im je ipak bilo zajedničko jest prijelaz iz religijskoga u svjetovno viđenje zakona, iz božjega posredništva u ljudsko. Kada je sofističko gledište usvojilo temelj da je zakon ljudska institucija stvorena da udovolji određenim potrebama, ni sa čime stalnim ili svetim vezanim uz njega, tada se, prema njihovom razumijevanju, to može usporediti s božanskim ili svjetovnim ili s oboje. Tako je čin zakonodavstva obično rezultat nagodbe ili sporazuma između članova društva, koji su se »spojili«, sastavili ili složili oko određenih stavki.<sup>6</sup> Također, i epikurejska (socijalna) filozofija svodi pravdu na nagodbu, a društvo na ugovor, pa shodno tomu Epikur kaže: »Pravda nije nikada bila nešto *po sebi* do ugovor koji redovito nastaje na nekim mjestima, tj. u postupanju jednog čovjeka

prema drugom, bez da ikomu naškodiš ili da se tebi naškodi.«<sup>7</sup> To će se, dakako, u specifičnom obliku pojaviti i nakon helenizma u razdoblju srednjega vijeka u odnosu vjernosti između pučanstva i vladara te između podanika i feudalaca.

Ono što će se prije novovjekovnoga razumijevanja metode društvenoga ugovora pojaviti u shvaćanju prirodnoga prava, a s njime upravo i ugovora, dvije su poteškoće (koje će novovjekovno prirodno pravo nastojati izbjeći u racionalnoj postavci prirodnoga prava); jedna leži u problemu kriterija na osnovi kojih se radi razdioba normativnih aspekata prirode od faktičkih, dok se drugi problem fokusira na »granicu« prirodnih karakteristika ljudske naravi od povijesno stečenih u društvu. Upravo će na ovom mjestu poimanje čovjeka kao umnoga bića, ali i bića interesa, postati temeljem za razvoj, prije svega novovjekovne, a onda i moderne teorije društvenoga ugovora koja će ga smjestiti u rang teorijske koncepcije (posebno naglašeno u suvremenoj anglosaksonskoj tradiciji kod, primjerice, Rawlsa i Nozicka te u posve specifičnom smislu kritičke pozicije i kod Pateman), dok će se u obliku konkretne primjene u suvremenim državama »tragovi« ugovora očitovati u pretpostavci konsenzusa o zajednici, a onda i u specifičnim tipovima uređenja ekonomskih ugovaranja u društvu, o čemu ipak više u drugom dijelu rada.

Upravo u ranim sedamdesetim godinama prošloga stoljeća zanimanje za teoriju društvenoga ugovora nanovo oživljuje, pronalazi nove složene izraze s vrlo pomno razrađenim tezama o ugovoru, no toj raspravi »...nešto ključno nedostaje. Spolni ugovor nikad nije bio spomenut.«<sup>8</sup> Ono na što bih nešto naglašenije obratila pažnju u razmatranju teorije društvenoga ugovora u ovome radu, a na pragu ovoga Patemaninoga prigovora, jest u prvome redu povijesna kontradikcija »slobodnih i ravnopravnih« individua koje sklapaju ugovor što uređuje kaotično prijevremensko stanje u društvo poslušnosti. Tako mišljeno društvo, budući da je proizašlo iz misaonoga – teorijskoga eksperimenta, zastupa ideju čovjeka kao individue s vlastitim interesima koja sama određuje smisao svoga vlastitoga života; čovjek ovdje nije *zoon politikon*, biće koje je političko po svojoj prirodi. Nastanak se države na taj način pravda samo ako je uslijedio iz racionalno shvaćenih, vlastitih interesa svih individua. Ovdje naznačujem i drugi problem koji neće biti moguće zaobići u kontekstu ove teme, a koji je gotovo izrastao u rang klasičnoga problema feminističkoga razmatranja, inače u obliku pogreške nerijetko zastupljen u mišljenju i uvjerenjima dominantno muške povijesti filozofije, naime, problem univerzalizma kojim se definira ono što se misli pod svi, a to redukcijom čovjeka na muškaraca uspostavljajući pritom specifični neravni odnos dvaju partikularizama – onaj »ženski« i onaj »muški«.<sup>9</sup> Bez sumnje, stvar nije nimalo jednoslojna, tu se niže čitav red pitanja oko pozicija »ženskosti« i problema (ne)moguće univerzalizacije tako postavljenoga identiteta, ali u tom smislu, i na taj način problematiziran pojam apstraktne općenitosti neće biti predmetom ove rasprave.

<sup>7</sup> Fragment 33 A 3 u: A. Long i D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol 1. i 2., Cambridge University Press, Cambridge, 2006.; prijevod moj.

<sup>8</sup> Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988., str.x; prijevod moj.

<sup>9</sup> Aristotel, Spinoza, Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche samo su neki od filozofa koji su u tom smislu činili pogreške. No, stvar ipak valja sagledati u nešto potpunijem kontekstu, napose kao posljedica vremena u kojem ta djela tj. promašaji nastaju, a onda ih i sagledati u cjelini sustava njihova filozofiranja tj. mišljenja, što nerijetko, valja ipak reći, feminističkoj kritici manjka i čime si ponešto umanjuje ozbiljnost; naime, nije svaka teorija dobra kolikogod ukazivala na neku općeprihvaćenu činjenicu, u ovom smislu promašaji, ili naglašenije, prisutnu mizoginiju u sustavima većine od spomenutih filozofa.

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 94., pogl. XIV.

<sup>2</sup> Ibid., str. 96., pogl. XIV.

<sup>3</sup> Baruch Spinoza, *Teološko politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957., str. 190., pogl. 16.

<sup>4</sup> »U takvom (prirodnom) stanju (...) vlada samo neprestani strah i pogibelj od nasilne smrti, ljudski je život usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak.« T. Hobbes, *Levijatan*, str. 92., pogl. XIII; moja zagrada.

<sup>5</sup> Usp. Ernst Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Izdavački centar Komunist, Beograd, 1977., str. 55.- 57.

<sup>6</sup> Usp. William Keith Chambers Guthrie, »Društveni ugovor«, u: *Povijest grčke filozofije III. Sofisti – Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2006., str. 130.

U nastavku rada bih pokušala usmjeriti pažnju na dva upravo izdvojena nedostatka u klasičnoj teoriji društvenoga ugovora (problem ravnopravnih i slobodnih individua u prirodnome stanju i pitanje reduciranoga poimanja svih u obliku problema univerzalizma), dakako sa zaključkom pozicije tih »tragova« i u suvremenoj državi, tj. društvu. Na taj način, jezik grčke političke ideje ugovora i nagodbi, koji sam tek usput naznačila, kao i općenito prije-novovjekovna teorija ugovaranja te njihove specifičnosti ipak su predmet ponešto duljih obrada pa tomu ovdje neće biti moguće dublje ući u trag.

### NEDOSTACI TEORIJE DRUŠTENOGA UGOVORA I SPOLNI UGOVOR

Klasični ugovor koji je stvoren na temelju uvida u nepodnošljivost prirodnoga stanja, uzet kao osnova za uspostavu državne suverenosti na temelju legitimirajuće volje individua, po prvi je put na ovaj način, već sam na to upozorila, shvaćen kod Hobbesa.

Njegov ugovorni argument nema nikakvih posljedica koje bi ograničavale vlast i zato nije moguće utvrditi granice nadležnosti državne vlasti ili kontrolirati njezine iskorake iz normativnoga prostora ugovora, a individue zastrašene prirodnim stanjem, i pod stalnom prijetnjom *rata svih protiv sviju*, na taj se način u potpunosti odriču svoje slobode.<sup>10</sup> »To je rođenje onog velikog LEVIJATANA ili, bolje rečeno (govoreći s većim poštovanjem), rođenje onoga *smrtnog Boga* kojemu dugujemo mir i zaštitu pred *besmrtnim Bogom*. Jer, preko te ovlasti (...) on ima na raspolaganju toliko moći i snage da tim zastrašivanjem bude u stanju uskladiti volje svih...«<sup>11</sup> Za razliku od Hobbesa kod kojega »prirodni« zakoni razuma ukidaju »prirodna prava« ljudi, a država zahvaćajući svu vlast postaje apsolutnim gospodarom, Spinoza iz suprotnoga gledišta, izjednačuje »prirodno pravo« i »prirodni zakon« i to razumijeva na način da »pravo države ili najviših vlasti nije ništa drugo nego samo prirodno pravo.«<sup>12</sup>

Ono što je tu zanimljivo, kolikogod se teoretičari ugovora nakon Hobbesa udaljavali od ovako zahtjevne koncepcije potpunoga odricanja od slobode, takav se tip ugovaranja (mada je, teorijski gledano, smjerao k obliku apsolutne moći u bespravnom prostoru) ipak u određenom smislu razlikovao od primjerice Lockeova, Rousseauova ili Kantova polazišta da iz prirodne spolne razlike proizlazi i razlika u razboritosti. »S iznimkom Hobbesa, klasični teoretičari tvrde da ženama prirodno nedostaju osobine i sposobnosti 'individua'«<sup>13</sup>, pa su u tom smislu jedino muškarci obdareni sposobnostima potrebnim za sklapanje ugovora, ponajprije onom sposobnošću koja im omogućuje vlasništvo i kojom se (također naglašeno i u Hegelovoj *Filozofiji prava*) tek oni kao vlasnici ozbiljuju kao *osobe*.<sup>14</sup> Tako gledajući jedino muškarci mogu biti uzeti kao *individue* čiji zbir vlastitih interesa s usklađenom racionalnom voljom pod univerzalnom kapom *sviju* u prvom redu podrazumijeva muškarce.

<sup>10</sup> Usp. T. Hobbes, *Levijatan*, str. 91, pogl. XIII.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 122., pogl. XVII.

<sup>12</sup> Baruch Spinoza, *Politički traktat*, Kutura, Beograd, 1957., str. 18., pogl. 3.

Kolikogod se Hobbeseva i Spinozina gledišta u ovom smislu kreću u drugačijim smjerovima, a uzimajući u obzir Spinozino razumijevanje »prirodnoga prava«, on ipak tvrdi da » (...) vladar nije ograničen nikakvim zakonom (...) dužni smo u potpunosti izvršavati sva naređenja vladara, čak i najbesmislenija; jer razum nam propisuje da iz između dva zla biramo manje«. Usp. B. Spinoza, *Teološko-politički traktat*, str. 193., pogl. 16.

<sup>13</sup> C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 6; moj prijevod.

<sup>14</sup> Usp. T. Hobbes, *Levijatan*, str. 114. – 119., pogl. XVI.; G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964., str. 53. – 57., parag. 34. – 41.; Immanuel Kant, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999., str. 65. – 70., parag. 18.-23.

Budući da neke već spomenute teorije drže da je društveni ugovor zapravo priča o slobodi koja omogućava razmjenu nesigurnosti prirodne slobode za ravnopravnu zakonsku slobodu koju štiti država, sve naglašenijom postaje činjenica koja ukazuje na to da se ovdje ne radi naprosto o slobodi svih kao moguće ravnopravnih, već o patrijarhalnom pristupu koji zanemaruje činjenicu da se žena ne rađa slobodnom pa je na taj način lišena i prirodne slobode. Žena, razumljena kao individua, spomenula sam, u predgrađanskom ugovoru ne sudjeluje kao stranka. Ono što će se ovdje otvoriti kao velika nelogičnost i nedosljednost, istaći će i Pateman, jest sljedeće: »Kako je moguće da bića koja nemaju sposobnost sklapanja ugovora ipak uvijek moraju sklopiti ovaj (bračni) ugovor?«<sup>15</sup> S obzirom da Hobbes ne drži da žene u građanskom društvu trebaju biti isključene iz ugovora kad je u pitanju njihova sposobnost ugovaranja, on u tom smislu s naglaskom tvrdi ne samo da one mogu, već moraju sklopiti bračni ugovor. Hegel pak kao najveći teorijski kritičar ugovora tvrdi da » (...) se pod pojam ugovora ne može supsumirati brak«<sup>16</sup>, čemu, bez dvojbe, razlog valja iščitati u arhitektonici sustava običajnosti. To je postavio tako da je sustav *filozofije prava* u cjelini, kao i njegove pojedinačne dijelove, zapravo zamislio kao protok trima sferama, a u slučaju običajnosti upravo razdvajanjem iz prirode obitelji u građansko društvo i konačnim prelaskom iz građanstva u državu.<sup>17</sup> Iz ovoga će se razviti, doduše u obliku ipak rijetko problematiziranoga Hegelova propusta, a ipak od ključne važnosti za razumijevanje problema apstraktne općenitosti, tj. univerzalizma, upravo činjenica da je ovime ženi dokinuta mogućnost da se ozbilji kao povijesno biće koje napušta svoju prirodnost u sferi obitelji kao posve privatnoga momenta s obzirom na onaj javni – društveni na onda konačno i državni. U tom je smislu žena *a priori* lišena mogućnosti da se odriče svoje neposredne prirode ne bi li postala *osobom*, radi čega su i robovi u boljoj poziciji od žena, jer, oni se ipak ne rađaju kao robovi.

»Svetinja braka i čast u korporaciji dva su momenta oko kojih se kreće dezorganizacija građanskog društva.«<sup>18</sup> Kako je građanstvu pretpostavljen takav vid određenja koji dokida neposrednost prirode, a ono pak kao partikularitet mora biti dokinuto – »dezorganizirano« u cilju da se ispuni dužnost svake *individue* da postane članom države, tu se, u građanskom društvu, prisutni svijet ogleda u posebnoj egzistenciji posjedovanja kao načina slobode. Naime, vlasništvo, tj. »imanje« ovdje se realizira ugovorom, a slobodu tu isključivo doživljava *osoba* koja posjeduje i koja svoj opstanak pronalazi upravo u *stvarima* koje posjeduje. Žena koja svoju supstancijalnost ozbiljuje u prvom stupnju ustrojstva običajnosti ne može biti smatrana *osobom* jer joj nije omogućeno razvojno kretanje prema sferi posjedovanja; njoj je pretpostavljena »svetost braka«, kao što je ono najviše čovjeka, tj. muškarca biti *osobom* koja uživa »čast« u građanskom društvu. Na neki način, iz Hegelova gledišta, čovjek gotovo da ima dužnost nešto učiniti svojom svojinom da bi time upotpunio svoju egzistenciju u vidu *osobe*, te se »pripremio« za konačno ozbiljenje u državi. Država pak, za razliku od građanskoga društva tek kao privida države, kao treći moment običajnosti, predstavlja apsolutni individuum i cjelinu u jednom gdje se zrcali jedinstvo u kojem je sloboda realizirana i sebe dokinula. To, dakako, posve argumentira činjenicu redukcije čovjeka na muškarca koji jedini ima mogućnost »posjedovanja« i na taj

<sup>15</sup> C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 6.; moj prijevod i zagrada.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964., str. 82., § 75.

<sup>17</sup> Usp. G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 203., parag. 255.

način mogućnost **biti slobodan**. Kolikogod Hegel nudio argumente protiv ugovora, to ne umanjuje činjenicu da se i njegovi izvodi **ugovornoga stajališta** nedvojbeno kreću iz modela koji je odredio prvobitni patrijarhalni ugovor.

Na posve zanimljiv način kreće se i Lockeova teorija »posjedovanja« kojom tvrdi da: »svaki čovek ima svojinu nad svojom vlastitom ličnošću«. <sup>19</sup> U tom smislu, svi posjednici su vlasnici, svatko u obliku svojih sposobnosti i osobina postaje vlasnikom nečega, zapravo, time Locke tvrdi da svi pojedinci posjeduju imovinu u svojoj osobi. Dakako, tu se otkriva još jedan problem koji će na specifičan način iznova reproducirati patrijarhalnu strukturu društva. Posve se prikladnim čini reći da je »svatko vlasnik svoje osobe«, to je ono što će i Marxu poslužiti za razvijanje radne teorije vrijednosti, odnosno pojma radne snage, ali ono što se tu ne čuje upravo je paradoks na koji sam pokušala ukazati preko Hegelova razumijevanja osobe s jedne strane i s naglaskom na pomalo opasno pozivanje na ono svi. John Locke ovakvim konceptom, utemeljujući liberalizam, utire i put održavanja kapitalističkoga, a time i patrijarhalnoga društvenoga uređenja. On je zasigurno među prvima pretpostavio temelje liberalne države i to polazeći od privatne egzistencije pojedinca osiguranoga vlasništvom. Država kao aparat vlasničkoga društva ima zadatak štitići vlasništvo. Njegov primjer može poslužiti kao uzorak minimalne države gdje se država što manje upliće u život društva, ona društvo samo o-država. Neuplitanje države u sferu društva jedna je od značajki koju Locke navodi kao osnovu liberalnoga koncepta države. Za razumijevanje pak suvremenoga neoliberalizma bitno je savladati činjenicu kako se već i tradicionalni liberalizam pokušavao usredotočiti na sferu ekonomije. Već je Locke promatrao teoriju vlasništva (u smislu privatne sfere pojedinaca) prvenstveno kao ekonomsku teoriju, blisku radnoj teoriji vrijednosti. Tu se krije i nit radikalne novosti koju on unosi u ondašnje moralno opravdavanje vlasništva, a na temelju ljudskih potreba. On kaže da radne sposobnosti prirodno pripadaju pojedincima, stvar pripada onome tko je pomiješao svoj rad s njom. »Mada voda koja istječe iz izvora pripada svakome, ipak tko može posumnjati da u vruću pripada samo onome tko ju je zahvatio? Njegov rad ju je uzeo iz ruku prirode, gde je bila zajednička i jednako pripadala svoj njenoj deci, i time je prisvojio za sebe.«<sup>20</sup>

Značenje koje je Locke postavio u odvajanju privatnoga od javnoga jedno je od ključnih mjesta koje će utvrditi da se žena isključuje iz kategorije »individue«. Patrijarhat, krećući se od forme kao »vlasti oca« - ono što je Pateman nazvala **tradicionalnom patrijarhalnom misli**<sup>21</sup>, zanemaruje činjenicu da se također snažno pojavljuje i u obliku »vlasti muškarca – supruge« koji je sposobniji i moćniji donositi odluke pa shodno tomu i one o supruzi. »Ali kako muž i žena (...) ipak imaju različiti razum, ponekad će neizbežno imati različite volje; budući da je nužno da krajnja odluka, tj. vlada, treba da bude negde postavljena, ona prirodno pripada čovekovom udelu, pošto je sposobniji i jači.«<sup>22</sup> Ovakav oblik **klasičnoga patrijarhalizma**<sup>23</sup> utvrđuje takvo stanje stvari u kojem je autoritet supruge već po prirodi samoj, dakle prirodno determiniran, u vlasti supruge **gospodara porodice** kao sposobnijeg i jačeg. Na koncu, ono što će se formirati kao **moderni patrijarhalizam**<sup>24</sup> upravo je slijed iz prvih dvaju

oblika, onoga koji omogućuje vlasničko pravo individue u građanskom društvu i afirmiranje u javnom – političkom. Kako je ideja liberalnoga individualizma posve specifična u odnosu na minimalnu državu, koncept **države kao bratske kapitalističke zajednice**<sup>25</sup> utemeljit će neznatno izmijenjen oblik klasičnoga patrijarhata u moderni. Obustavljanje ustrojstva monarhije i državne kontrole, minimalna uloga države, prevlast ekonomije i ostvarivanje privatnoga vlasništva zadaci su ugovora kroz ostvarenje individualnoga liberalizma. Kada je liberalizam kao slobodarska ideja odlučio zastupati individualizam (gdje je pojedinac »neovisan od državne stege«), legitimno se osigurala moć ograničavanja u kreiranju vlastite organizacije života. Budući da se liberalizam u teoriji zasniva na dobrovoljnosti, svaka individua bi sama trebala odlučiti o onome što je se zapravo tiče, čime pridobiva »pravo na privatnost«. Sve ove pretpostavke u političkom okviru bivaju tek u cijelosti ozbiljene u ideji demokracije na zasadama krilatice »sloboda, bratstvo i jedinstvo«. Koliko se u postavci »bratstva« razotkriva ne samo problem univerzalizma i njegove konotacije u vidu zajednice, već ponajprije upitnost pozicije slobode i jednakosti, zapravo se najbolje ogleda u dubljem osvrtu na sustav patrijarhalnosti i navodne »prirodne« superiornosti muškarca koje upravo uzete kao takve – naprosto pretpostavke bez utemeljujućega razloga – postaju osnovom svake bratske zajednice. Ono što pak ostaje potpuno nedorečeno u cjelokupnoj teoriji društvenoga ugovora, koji se u posve određenom smislu utemeljuje na sličnim, ako ne i istim, pretpostavkama kao i bratska zajednica, jest nejasnoća onih kategorija prema kojima je muškarac sposobniji i nadmoćniji u odnosu na ženu. Ako se zadovoljimo takvim izvodom klasičnih teoretičara ugovora da je tomu izvor u pukoj tjelesnoj i umnoj snazi, onda sve izvedeno takvoj tezi u prilog nisu samo nedostaci ugovora već i njegova proturječja oko postavke ravnopravnosti i volje svih. Na taj se način kreće i nelogičnost u izvođenju jednakih političkih prava jer se nužno grade na temelju bračnih asimetričnih odnosa, kolikogod se to zanemarivalo, i što su pak uslijedila iz nedostatno izvedene razlike u sposobnostima muškarca i žene, koja je, vidjeli smo, nerijetko puta banalno i nedovoljno obrađena, dakako, ako joj se pristupa kao fundamentalno važnoj. Tako će i Rousseau u *Društvenom ugovoru* pokušati razjasniti koje su to prisutne specifičnosti ženskoga tijela da ih se u konačnici mora »obuzdati« i koje joj onemogućuju razviti osjećaj za pravdu potreban za uspostavu i održavanje građanskoga društva.<sup>26</sup> Žensko je tijelo podložno promjenama u cikličkim procesima iz kojih se sve razlike sažimlju u procesu rađanja kao one funkcije koja održava obitelj, a ona je, reći će Rousseau, »najstarija i najprirodnija od svih društava«. <sup>27</sup> Budući da žena ne može nadvladati tu posebnost i time usmjeriti svoj razum prema općem, ona tako ne može sudjelovati ni u prvobitnom ugovoru jer nije jedna od »pojedinaca« koji su sposobni sklopiti i potom poštovati uvjete ugovora. »Rousseau se gozio od ideje obrazovanih žena; 'nadarena žena je nesreća za svoga muža, svoju djecu, svoje prijatelje, slugu, svakog (...) Izvan svoga doma ona je uvijek smiješna (...)

<sup>25</sup> Više o tomu u: Ankica Čakardić, »Država kao bratska zajednica. Težnja Zajednici bez zajednice«, *Filozofska istraživanja*, 99 (4/2005), str. 841.-847.

<sup>26</sup> Rana liberalna feministička pozicija, očitovana ponajprije kod Mary Wollstonecraft i Johna Stuarta Milla, slaže se u tomu da žene nemaju osjećaja za pravdu; mada su njihovi izvodi ipak površniji od onih koje nudi Rousseau. Usp. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1993. i John Stuart Mill, *Podređenost žena*, Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2000. (prev. Nadežda Čačinović).

<sup>27</sup> Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1994., str. 46., knj. 1, pogl. 2; prijevod moj.

<sup>19</sup> John Locke, *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd, 2002., str. 251., II, parag. 27.

<sup>20</sup> Ibid., str. 252.

<sup>21</sup> Usp. C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 23.

<sup>22</sup> J. Locke, *Dve rasprave o vladi*, str. 276., II, parag. 82.

<sup>23</sup> C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 24.

<sup>24</sup> Ibid., str. 25.

te žene s velikim darom nikad ne impresioniraju nikoga osim budala.«<sup>28</sup> Kant je na još zanimljiviji način odbacivao ideju obrazovane žene: »ona se služi *knjigama* kao što se, primjerice, služi *satom*, koji nosi čisto da bi ljudi vidjeli da ga ima, iako on obično ne ide ili nije navijen prema suncu.«<sup>29</sup>

Da se i Kantu, uz sve uvažavanje, potkradaju brojni ne baš najponosniji izvodi kad je riječ o razumijevanju žena i njihovoj (ne)osobnosti sugerira nam i stav da je osobno pravo: »pravo posjedovanja nekog izvanjskog predmeta *kao stvari* i njegove upotrebe *kao osobe*.«<sup>30</sup> Naglašavajući da je bračni ugovor nešto drugačijeg oblika od ostalih ugovora i to zato jer u njemu pojedinac stječe pravo na jednu osobu, Kant će razvijajući tezu u tom smjeru u 23. paragrafu trećega odjeljka *Metafizike čudoređa* zapisati: »Stjecanje po tom zakonu s obzirom na predmet jest trojako: *muškarac stječe ženu, par stječe djecu i obitelj kućnu čeljad*. – Sve to što se može steći ujedno je i neotuđivo, a pravo posjednika tih predmeta je *najosobnije*.« Na ovaj način žena je razmatrana kao imovina, tj. stvar, ali, budući da obje strane postaju stvari i svaka postaje imovinom druge osobe, one će time ponovno steći status »razumnih osoba«. To je, dakako, upotpunjeno **brakom** kao »vezom dviju osoba različitog spola radi doživotna uzajamnog posjedovanja svojih spolnih svojstava.«<sup>31</sup> Pravni zakon **čistoga uma** nalaže da se par nužno mora vjenčati ako muškarac i žena žele uživati u svojim spolnim svojstvima: »Naime, i pod pretpostavkom užitka u uzajamnoj uporabi spolnih svojstava bračni ugovor nije bilo kakav ugovor, nego onaj koji je po zakonu čovječanstva nužan.«<sup>32</sup>

Ovom kraćom intervencijom u klasičnu teoriju društvenoga ugovora Hobbesa, Spinoze, Lockeja, Rousseaua i Kanta htjelo se, ipak, pokušati ukazati na njihove nemale propuste kad je riječ o poziciji »prirode« i pretpostavki na temelju kojih se umno i voljno ugovara građansko društvo. Upravo se utoliko cijela teorija ugovaranja kao priče o slobodi koja omogućava razmjenu nesigurnosti prirodne slobode za ravnopravnu zakonsku slobodu, uz Hegelovo povijesno shvaćanje slobode, zapravo pokazala kao priča o neslobodi i neravnopravnosti i to, između ostaloga, i na primjerima klasičnoga, a onda i modernoga spolnog ugovora kao političkoga pitanja. Naizgled postavljeni kao instrumentarij za osiguravanje slobode, ugovori zapravo, posve suprotno svojoj početnoj intenciji, ukazuju na to da ih sklapaju samo pojedinci koji su time jedini uistinu građanski slobodni.

Ovakvo nedosljedno i pomalo »stegnuto« razumijevanje slobode može izazvati niz rasprava iz različitih smjerova, ne samo iz filozofijsko-političkih ili pak feminističkih, kao što je ovdje u prvom redu bilo i namjeravano, već je ono na stanoviti način moguće usmjeriti i na ponešto drugačije pristupanje toj problematiki. Tako se to, primjerice, u jednom trenutku pokazalo i kod Roberta Nozicka kada na samome početku svoje filozofijsko-političke rasprave o teoriji prirodno-gatnja postavi posve višeznačno pitanje: » (...) treba li država uopće postojati. Zašto ne bismo imali anarhiju?«.<sup>33</sup>

Neću posebno razlagati što je autor zapravo zauzimanjem za ultraminimalnu državu ovdje htio izvesti, ali ovako postavljeno pitanje može, između ostaloga, poslužiti i kao

motiv za propitivanje i argumentacije anarhističke teorije slobode. Naizgled posve neozbiljna, pamfletarska i površna, teorija slobode iz anarhističkoga gledišta sve više nalazi mjesta u ozbiljnim osvrtima o filozofiji slobode, zato i ne čudi da se nerijetko puta njome želi simbolički ukazati na posve nov, neisprobani sustav odgovornosti pojedinaca koji se smješta u ideji neke drukčije paradigme društveno-političkoga uređenja. Njome se potiče istraživanje o tomu jesu li sve aktivnosti koje ljudi moraju činiti za uspostavu i reprodukciju države moralno dopustive i je li uspostavom države moguće izbjeći neprestano kršenje (ženskih) ljudskih prava. Time otvorenim može ostati i pitanje u kojem je odnosu nužnosti svaka uspostava države i (ne)sloboda pojedinaca i je li u tom smislu nužno dokidanje prije svega oblika u kojem ona trenutno postoji, a taj je nedvojbeno onaj patrijarhalni, i naglašenije, može li uopće ikoji tip uspostave države i društva egzistirati s onu stranu patrijarhalnosti.

## ZAKLJUČNO

»Građansko bračno pravo do danas pokazuje ostatke gospodarove vlasti nad ženom i, osobito dalekosežno, nad djecom. Otac domovine, koji je (...) javnopravno iščezao, živi obiteljski dalje, a većina škola, kad zamijene dječje sobe, stara su policijska država u malome. Tek kada ni jedan bračni drug više ne 'pripada' drugome, prije svega ni jedno dijete roditeljima, kuća može bez pitanja, naime bez prinude biti sretna.«<sup>34</sup>

Osim što je Bloch ovime, između ostaloga, dodatno ukazao na prisutnost **spolnoga ugovora** kao odraza tradicionalnoga pa onda i klasičnoga patrijarhata, on ipak, može se reći, otvara i pitanje države kao totaliteta koji, ako je smješten u prvoj, on će reći čeliji, onda nužno zahvaća i širu zajednicu. Time je suvremeni spolni ugovor ne samo prisutan oblik društvenoga ugovora već i odražava društvo koje je kapitalističkom formom ugrađeno u bratsku državu.<sup>35</sup>

Afirmirajući tezu da je moderna problematičnost patrijarhata otpočela s društvenim ugovorom 17. i 18. stoljeća istovremeno se tvrdi da je problem nejednakih odnosa moći između muškarca i žene otpočeo tek u novome vijeku, a takav je stav u najblažoj varijanti nesmotren, a onda i posve netočan, na koji se propust ovdje napose htjelo ukazati. Isto tako, reći da je teorija društvenoga ugovora na neki način izbljedita, izgubila na snazi, nedopustiv je propust koji kad se jednom utvrdi, s punim se pravom može reći da teorija društvenoga ugovora previđa bitnost odnosa u obitelji koji svoje neravne odnose moći potom preslikava i na cjelokupnu društvenu sliku, a onda i na političko-pravnoj ravni. Navika podčinjavanja, u prvom redu klasnih i spolno/rodnih pozicija, kao i reproduciranje nejednakih odnosa moći neke su od postavki koje perpetuiraju suvremeno društvo, a na temelju kojih se ono svakodnevno o-država, i oko te empirijske teorije ne bi trebalo biti dvojbe.

Upravo će takav način mimikrije patrijarhata također, pored ostaloga, biti osnova i društvenoga ugovora. Njegovo pak počelo o-državanja jest sadržano u tomu da društvo, poredak, uloge i zasluge uređuje na osnovu »prirode«; jednom se uređeni poredak ne mijenja, jer ovdje vlada »prirodna« osnova društva, ona na temelju spola, po kojoj se onda uređuju i svi društveni principi i njihovi odnosi. Intervencijom u tako postavljene »prirodne«, tj. »pozitivne« zakone, s nakanom da ih se mijenja, izravno se prijeti i dovodi u pitanje sama bit ljudskoga slučaja i onoga kako se on manifestira.

<sup>34</sup> E. Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, str. 250. – 251.

<sup>35</sup> Budući da se spolni ugovor otpočetka ne prepoznaje kao temeljni element teorije društvenoga ugovora, ne čudi činjenica da se društvo čini ravnopravnim, što ono očigledno nije; ovo je i pitanje formalne jednakosti.

<sup>28</sup> Prema C. Pateman, *The Sexual Contract*, str. 10.; prijevod moj

<sup>29</sup> Ibid. – u originalu: »she uses her books in the same way as her watch«.

<sup>30</sup> I. Kant, *Metafizika čudoređa*, str. 70., III, paragraf. 22

<sup>31</sup> Ibid., str. 71., paragraf. 24.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Robert Nozick, *Anarhija, država i utopija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003., str. 19.

Takvo podriavanje stvari je bez dvojbe uvijek izazivajuće i subverzivno; u tom smislu, ono se u najblažoj varijanti tumači kao neprihvatljivo, a onda i, povijesno dokazano, kao i svako neprihvatljivo zadiranje u temeljna počela, tretira se kao prijetnja.

## LITERATURA

- Bloch, Ernst: *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Izdavački centar Komunist, Beograd, 1977.
- Bobbio, Norberto: *Liberalizam i demokracija*, Novi liber, Zagreb, 1992.
- Bosanac, Gordana (ur.): *Izabrana djela Blaženke Despot*, Idiz i Ženska infoteka, Zagreb, 2004.
- Clausewitz, Carl von: *On the Nature of War*, Penguin Books, London, 2005.
- Čakardić, Ankica: »Država kao bratska zajednica. Težnja Zajednici bez zajednice«, *Filozofska istraživanja*, 99 (4/2005), str. 841.-847.
- Foucault, Michel: *Madness and Civilization*, Routledge, London i New York, 2006.
- Foucault, Michel: *Znanje i moć*, Nakladni zavod Globus i Filozofski fakultet u Zagrebu – Zavod za filozofiju, Zagreb, 1994.
- Guthrie, William Keith Chambres: »Društveni ugovor«, u: *Povijest grčke filozofije III. Sofisti – Sokrat*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Hobbes, Thomas: *Levijatan*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Kant, Immanuel: *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1990.
- Kant, Immanuel: *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.
- Locke, John: *Dve rasprave o vladi*, Utopija, Beograd, 2002.
- Long, Anthony Arthur i Sedley, David N.: *The Hellenistic Philosophers*, svezak 1. i 2., Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Mill, John Stuart: *Podređenost žena*, Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2000.
- Nozick, Robert: *Anarhija, država i utopija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
- Nye, Andrea: *Feminism and Modern Philosophy. An Introduction*, Routledge, New York i London, 2004.
- Prpić, Ivan, Puhovski, Žarko i Uzelac, Maja (ur.): *Leksikon temeljnih pojmova politike*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.
- Pateman, Carole: *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, California, 1988.
- Rawls, John: *Pravo narodâ i »Preisipitivanje ideje javnog uma«*, KruZak, Zagreb, 2004.
- Rousseau, Jean Jacques: *The Social Contract*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1994.
- Sofoklo: *Antigona*, Školska knjiga, Zagreb, 1991.
- Spinoza, Baruch: *Politički traktat*, Kutura, Beograd, 1957.
- Spinoza, Baruch: *Teološko politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957.
- Weil, Eric: *Hegel i država*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.
- Wollstonecraft, Mary: *A Vindication of the Rights of Women*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1993.

**Maja Ivanković**

Zagreb

Visoka učiteljska škola u Petrinji

E-mail: [mi260@cam.ac.uk](mailto:mi260@cam.ac.uk)

**Sažetak:** Rad se bavi dvama tekstovima: romanom *Kao da me nema* Slavenke Drakulić i *Pred zidom šutnje*, djelom Seade Vranić. Ono što povezuje ove dvije naizgled vrlo različite knjige jest njihova tema – svjedočanstva silovanja te činjenica da su obje knjige napisale i izdale hrvatske autorice, ne samo na hrvatskom, već i na engleskom jeziku. Tvrdim kako su ova djela rezultat trauma njihovih autorica, odnosno svjedočenja o njihovim osobnim traumama koje, baš poput svih trauma i svjedočenja, izbjegavaju stvarnosno predstavljanje te se stoga mogu tretirati jedino kao fikcija, a »fiktionalno svjedočenje« perpetuira traumu uvijek iznova stvarajući nove zamjenske žrtve/sekundarne svjedoke koji se pokušavaju osloboditi šaka vlastite traume svjedočenjem. Do ovih zaključaka dolazim pomnom analizom traume silovanja, naravi traume i svjedočenja općenito, kao i o specifičnostima koje se tiču rata u Bosni.

**Ključne riječi:** silovanje, svjedočenje, trauma, fikcija, žrtva, postmoderni genocid, sekundarni svjedok

## Svjedočenje silovanja: međuigra fikcije i faksije

### UVOD

Ovaj se rad bavi dvama potpuno različitim tekstovima: romanom *Kao da me nema* Slavenke Drakulić i *Pred zidom šutnje*, djelom Seade Vranić u 2 dijela (u engleskom izdanju u tri dijela), odnosno svjedočanstvom žrtava silovanja i sociološko-političkom studijom rata u Bosni i Hercegovini (dok u engleskom izdanju sadrži i 2 intervjua s psihijatrom i sociologom). Ono što povezuje ove dvije naizgled vrlo različite knjige jest njihova tema – svjedočenje, odnosno svjedočanstva silovanja te činjenica da su obje knjige napisale i izdale hrvatske autorice, ne samo na hrvatskom, već i na engleskom jeziku. Premda obje autorice opravdavaju izdavanje ovih djela na engleskom jeziku humanističkim razlozima (željele su da što više ljudi sazna za bosansku tragediju), vjerujem kako je razlog tomu mnogo dublji, značajniji i osobniji – priču koju su željele ispričati bilo im je preteško izreći na materinjem jeziku. Engleski jezik se pokazao kao sigurna luka, kao mnogo osobniji i udaljeniji od njihove okrutne stvarnosti – mnogo, da tako kažem, udobniji.

Nadam se da ću ovdje uspjeti dokazati kako su ova djela rezultat trauma njihovih autorica, odnosno svjedočenja o njihovim osobnim traumama koje, baš poput svih trauma i svjedočenja, izbjegavaju stvarnosno predstavljanje, koje su neiskazive u stvarnosti te se stoga mogu tretirati jedino kao fikcija. Nadalje, govorit ću o naravi traume i svjedočenja općenito, kao i o specifičnostima koje se tiču rata u Bosni i Hercegovini. No, kako bih to učinila, morat ću započeti analizom traume silovanja te njezinih jedinstvenih i univerzalnih obilježja.

## TRAUMA SILOVANJA

U psihologiji se silovanje definira kao **okrutno psihičko i fizičko nasilje** koje se izražava kroz spolni čin/seksualnost. Žrtve ga obično doživljavaju kao **dodir smrti**. Nakon ovakve traume, većina žrtava proživljava iste osjećaje: sram, krivnju, osjećaj okaljanosti, prljavštine te želju da postanu nevidljivima (koja se može manifestirati kao debljanje, mršavljenje ili skrivanje tijela pod vrećastom, neprivlačnom odjećom). Kako to da onda takvi osjećaji proždiru žrtve silovanja, a osobe koje su, primjerice, bile fizički, no ne i seksualno, zlostavljane obično ne osjećaju krivnju ili sram?

U većini slučajeva, silovanje je uvjetovano rodom, obično se smatra kako je to čin muškarca protiv žene. Mnogi smatraju kako ne treba kriviti silovatelje: postoji opće vjerovanje da se muški spolni nagon ne može kontrolirati, tj. da »nijedan pas neće zalajati dok kuja ne ma'ne repom« (Vranić, 1996b:64). Ovakav način razmišljanja oslobađa silovatelja osobne odgovornosti, prebacuje dio (ili svu) odgovornost na žrtvu te se često koristi za opravdavanje silovanja. Prema psihologu Kulenoviću, »kod ovakvog razmišljanja došlo je do promjene nazivlja ili obrata nazivlja« (Vranić, 1996a:199; moj prijevod). Kada se jednom shvati kolika je točno trajna šteta koju silovanje nanosi žrtvinoj psihi, ovakav način razmišljanja ne samo da je moralno neprihvatljiv, već i potpuno nelogičan.

»Silovanje uništava osnovno samopouzdanje baš zato što uništava osjećaj tjelesnog integriteta: fizičke granice tijela bivaju nasilno narušene, često uz neizravnu ili izravnu prijetnju da će tijelo biti osakaćeno ili uništeno. Ako je osobi uskraćeno pravo da kontrolira ono što se događa njezinom tijelu, sama jezgra samopouzdanja biva uzdrmana, ako ne i uništena.« (Barrett, 2001:151; moj prijevod)

U nekim ekstremnim slučajevima, kada se trauma događa istovremeno s drugim traumatskim događajima (kao što su nasilno protjerivanje iz doma, mentalno i psihičko nasilje, tamničenje, itd.) ili kada su silovanja višestruka, žrtvin pojam o vlastitom »ja« potpuno se gubi, nestaje.

»Nitko nije smio znati da sam tu, da postojim. Postojala sam. Bila sam isprebijana, silovana, bezlična masa.« (Vranić, 1996b:89)

Žrtve ne mogu podnijeti svakodnevnu stvarnost svojih života koja ih tjera na uspostavljanje potpuno novog identiteta ili višestrukih identiteta. U svjedočanstvima, žrtve govore o svojim dvojnim/višestrukim identitetima, o nekoj drugoj osobi unutar njihovih vlastitih tijela.

»Ja nisam važan. Nit' se čemu nadam nit' od života šta očekujem. Ja vam, gospođo, više i nisam svoj. K'o da se u mene, ispod moje kože, uvukla neka druga osoba koju ne poznam, ne volim i ne respektujem.« (Vranić, 1996b:57)

Na ovaj isti način S. (glavni lik romana Slavenke Drakulić *Kao da me nema*) iznalazi kako će preživjeti zatvor, psihičko i mentalno nasilje te stalna silovanja jedino ako sakrije svoj »pred-traumatski« identitet u »unutarnju komoru«, kako se to mjesto

naziva kroz cijeli roman, te ako se razdvoji, podijeli na dva dijela, ako razvije vlastitu »dvojnica« lišenu svega osim tijela, što omogućuje glavnom liku da iskorači izvan same sebe u nepodnošljivim trenucima.

»... Kad spusti pogled vidi da su njene noge još uvijek tamo i da je između njih neko drugo muško lice. To su, naravno, njene noge. S. kaže sebi da su to njene noge, ali ih zapravo ne osjeća. Kao da me nema, misli. Kao da više nisam tu.« (Drakulić, 1999b:64,65)

»... Ne osjeća bol. Nešto se u njoj konačno raspolovilo. Posve je mirna i posve izvan sebe.« (Drakulić 1999b:65)

»S. se povlači u sebe, sve dublje i dublje. Mora postojati neka granica iza koje je ništa više ne može dotaknuti, iza koje ne dopire niti jedan osjećaj, pa čak ni strah od smrti. Mora u sebi naći jednu unutarnju komoru u kojoj će izgubiti svijest o sebi, o tome gdje je, o tome što je. Nešto poput smrti koja nije smrt, nego samo privremeno odsustvo od sebe. Da ne bude tu, da je nema...« (Drakulić, 1999b:96)

Samo »dvojnica« može preživjeti, ona i nije doli strategija preživljavanja, ona je »svedena samo na tijelo« (Drakulić, 1999b:45) što znači da može osjetiti samo fizičku bol, ali i zato što je njezina vlasnica doživljava kao fiktionalnu, nerealnu ili čak nadrealnu. »Dvojnica« je ponekad samo odraz u zrcalu; ona je maska (S. nanosi šminku) o kojoj S. govori u trećem licu. Na taj način i stvarnost postaje fikcijom, nešto što se događa nekom drugom.

»Izgleda dobro, kaže S. za svoje lice, svoju masku. Djevojke se smiju. Misle da je to odlična šala, govoriti o sebi u trećem licu, kao da si lutka ili glumica koja je upravo spremila novu ulogu. Možda ipak shvate taj trik s maskiranjem, kad vide da uz pomoć šminke i odjeće postaješ netko drugi.« (Drakulić, 1999b:102)

Sve su to strategije preživljavanja, načini na koje se ljudi nose s traumom. U *Kao da me nema* (i nekim svjedočanstvima u *Pred zidom šutnje*) traumatski je događaj produljen te se iz tog razloga mehanizmi nošenja s traumom pojavljuju još dok se ona događa. No, do pravih problema dolazi kada se osoba suočava sa svojom traumom nakon traumatskog događaja (ili traumatskih događaja). Ovdje bih željela objasniti razliku između dva gore navedena pojma (trauma i traumatski događaj). Traumatski događaj je iskustvo (obično nasilno iskustvo) kojim trauma otpočinje. Trauma se pak ne odnosi na događaj u nekoj određenoj prostorno-vremenskoj točki. Ona postoji od prvotnog pojavljivanja traumatskog događaja nadalje, unedogled. Ne može se kontrolirati (repetitivna je, uvijek se iznova vraća, u noćnim morama, halucinacijama ili fobijama) upravo iz razloga što nije dio »normalnoga«, ne pripada onome što smatramo »stvarnošću«: ona je iskustvo onkraj naše mogućnosti shvaćanja, utjelovljenje Drugosti. Baš zbog ovoga žrtve su u stanju trajnoga šoka; ne mogu vjerovati da im se to dogodilo zato što se tako grozne stvari uvijek događaju nekom drugom i u nekom drugom svijetu.



»Premda stvaran, traumatski događaj zbio se izvan parametara »normalne« stvarnosti, kao što su kauzalnost, slijed, mjesto i vrijeme. Stoga je trauma događaj koji nema početak, nema kraj, nema prije, nema tijekom i nema poslije. [...] nema kraj, nije joj omogućen vršetak i zato se, što se tiče preživjelih, nastavlja u sadašnjosti te je trenutna, svakodnevna u svakom pogledu.« (Felman i Laub, 1992:69; moj prijevod)

Štoviše, upravo zbog ovog »transcendentalnog« obilježja traume, po mišljenju mnogih znanstvenika, povjesničara i književnih teoretičara, ona se ne može adekvatno izraziti u jeziku premda se ispovijed, odnosno pripovijedanje svoje priče vrlo često izjednačuje s preživljavanjem. Trauma se opire iskazivanju jer, svaki put kada se iskaže, ona se samo premjesti, prebaci na drugu razinu – jednostavno ne postoje riječi kojima bi se mogla izraziti.

»Nikada nema dovoljno riječi ili pravih riječi, nikada nema dovoljno vremena ili pravog vremena, i nikada dovoljno slušanja ili pravog slušanja koje bi artikuliralo priču koja se ne može potpuno obuhvatiti u *misli, sjećanju i govoru*.« (Felman i Laub, 1992:78; moj prijevod)

Nadalje, svaki put kada se žrtva pokuša nositi s traumom pretvarajući ju u jezik, pokušavajući ju time svesti na diskurs, ništa više, ona ponovno proživljava traumatski događaj, on se opet iznova dogodi. Iako osobe koju su preživjele neku traumu mogu osjećati sveobuhvatnu i očajničku potrebu da ispričaju svoju priču, svaki put kada to pokušaju učiniti, suočeni su s frustrirajućom nemogućnošću pripovijedanja što samo perpetuira traumu i još više iskrivljuje trenutnu stvarnost osobe koja ju je preživjela.

»Riječi se mogu izgovoriti, no one kao da samo ponavljaju ono što je tada rečeno te funkcioniraju kao govorni čin u kojem je sam govor opsjednut prošlošću kao ponovnim proživljavanjem ili uprizorenjem.« (LaCapra, 2001:90; moj prijevod)

»Trauma uzrokuje odjeljivanje osjećaja i predstavljanja: osoba dezorijentirano osjeća ono što ne može predstaviti; osoba nijemo predstavlja ono što ne može osjetiti.« (LaCapra, 2001:42; moj prijevod)

Ovaj paradoks traume doseže još višu razinu kada se razmotre umjetnička djela koja se bave različitim oblicima traume. Tek tada možemo shvatiti da je trauma doista kriza predstavljanja. Prema Dominicku LaCapri, trauma prelazi sve granice, dekonstruira razlikovanja i uzrokuje distorzije. Ovo bi značilo da trauma sve to čini ne samo u djelima koja ju pokušavaju prikazati, već da to čini samim djelima. A to zaista i jest tako: trauma »unosí nered u žanrove« (LaCapra, 2001:96; moj prijevod) te dovodi u pitanje sve što smo mislili da znamo. Njome se bave psihologija, psihijatrija, pravo, historiografija, umjetnost, književnost... , a opet, potpuno ne pripada niti jednoj od tih disciplina. Trauma je kroz-disciplinarni problem jer dekonstruira naša shvaćanja i predstavljanja stvarnosti, naše pažljivo postavljene granice i ograde. Nama je teško prihvatiti raznolikost traume, njezine tvorbene dijelove. No, prema mojem mišljenju,

pažljivom smo raščlambom traume te raščlambom njezinih uzroka, predstavljanja i posljedica, mnogo bliže prihvaćanju stvarnosti ovoga svijeta, odnosno bliže prihvaćanju svijeta onakvog kakav on jest, a ne kakav bismo mi željeli da bude.

Žrtve su silovanja teško traumatizirane jer nisu pojmile mogućnost silovanja, baš kao što su ratne žrtve traumatizirane jer nisu prepoznale mogućnost rata. U sljedećem dijelu bavim se traumom ne samo silovanja, već traumom specifičnog ratnog silovanja koje se u tako mnogo slučajeva smatra nečim mnogo dubljim - silovanjem ne samo ljudi, već i zemlje, i nacije.

### MASOVNA SILOVANJA I RAT U BOSNI: POSTMODERNI GENOCID

Uloga koju žene i njihova tijela igraju u stvaranju kulturalnog i nacionalnog identiteta od iznimne je važnosti: zbog sposobnosti rađanja u patrijarhalnim zajednicama žene su shvaćene kao majke nacije – njihova su tijela simboli stvaranja i rađanja određene nacije. Taj stav ne samo da se ne mijenja u vrijeme rata, već tada i postaje snažniji. Domovina (*motherland*) je također »žena« – na naciju se često gleda kao na ljubljenu ženu u opasnosti ili majku koja svoje sinove predaje ratnoj zvijeri. Iz toga slijedi da suprotna strana vidi žene kao neprijatelje, opasne neprijatelje koje treba razoriti, uništiti baš zbog njihova reproduktivnog potencijala. Iz ovog je razloga žensko tijelo u ratu u Bosni i Hercegovini postalo simboličko bojište.

Mnogi se autori slažu kako se događanja u Bosni i Hercegovini mogu definirati kao postmoderni genocid. No, što čini postmoderni genocid, po čemu je on poseban, specifičan? Između ostalih, i Seada Vranić nudi odgovor na to pitanje:

»Etnička, odnosno genocidna silovanja koja su u Bosni počinile srpske postrojbe, nisu nikakav nusprodukt brutalnog rata, nego *zločin s umišljajem*: pomno isplaniran, do pojedinosti programiran, sustavno i beskompromisno izvršen. Ova su silovanja nerazdvojni *dio srpske vojne strategije, jedno od odabranih sredstava za postizanje konačnog političkog cilja*. U tome je specifičnost 'bosanskog slučaja' koja ga izdvaja od ostalih slučajeva u povijesti ratnog silovanja. Niti u jednom slučaju masovnog seksualnog nasilja, poznatom iz moderne povijesti ratovanja, nije zabilježeno da su silovanja masovno i otvoreno rabljena kao strategijsko sredstvo. U Bosni se to dogodilo.« (Vranić, 1996b:224)

Silovanje je sustavno i strategijski korišteno kako bi se uništio opasni neprijatelj – žena. U prvom sam dijelu detaljno opisala učinke silovanja na osobni identitet. No, u ovom ratu je ono također korišteno »kako bi se uništio kulturni, tradicionalni i vjerski integritet društva« (Brownmiller, 1994:181; moj prijevod), odnosno grupni identitet. Nadalje, budući da su žene simboli nacije, a cilj je neprijatelja bio silovati što je više moguće tih žena, možemo govoriti o silovanju nacije, silovanju Bosne – to je ono što čini postmoderni genocid.

»Srpska je namjera bila ne samo direktno silovanje žena i muškaraca. Silovana je cijela bošnjačka kultura, religija, umjetnost. Silovano je sve bošnjačko i, zamalo, sve nesrpsko; silovane su stoljećima građene društvene veze među ljudima i narodima.« (Vranić, 1996b:225)

Ipak, moramo biti svjesni opasne konotacije prisutne u posljednjoj izjavi – u njoj je silovanje shvaćeno kao politički čin (čin »etničkog čišćenja«, odnosno genocida), što je iznimno patrijarhalna konstrukcija. Kada govorimo o silovanju/penisu kao oružju, bojište smještamo na područje ženskih tijela (usp. Brownmiller, 1994:180,181) čime žene postaju bezimni i bezlični objekti – ženski subjekt je nepriznat, lišen osobnog identiteta, na njega se gleda samo kroz kategorije nacije/etniciteta/vjere (usp. Meszaros, 2004:10). Nadalje, izjave poput ove zanemaruju iznimno bitnu činjenicu: i muškarci su silovani u ratu u Bosni. Naravno, mnogo manje nego žene, no to ipak stoji kao nepobitna činjenica (usp. Vranić, 1996a:247). Stajalište zapadnih feministica odbacuje tu činjenicu jer ne odgovara njihovoj teoriji ženskog tijela kao bojišta. Za ovu teoriju, silovanja muškaraca predstavljaju crva u jabuci; žive ju jedu, počinjući od same srži pa sve do vanjskih granica. Kao što sam već naglasila, silovanje nije samo fizički napad na osobu, već napad na integritet osobe kao ljudskog bića, napad na njezin identitet. Silovanja muškaraca se stoga također mogu shvatiti kao oblik genocida jer i ta silovanja uništavaju žrtve. Drugim riječima, jedna se od specifičnosti ovog rata sastoji u pojavi silovanja i seksualnog zlostavljanja muškaraca. Time još jednom stvarnost izbjegava predstavljanje u teoriji – zapadnjački se feminizam pokazao preuskim da obuhvati sve aspekte problema. Patronizirajući cijelo ne-zapadno društvo, smatrajući ga bez iznimke patrijarhalnim, ne uspijeva nam dati valjanu interpretaciju. Ono što takvim stavom čini jest da podržava shvaćanje ne-zapadnog svijeta kao drugorazrednog i potencijalno opasnog. Sve to samo dokazuje da jedinstvenost ovog rata, ove stvarnosti, zahtijeva jedinstven i specifičan teorijski pristup koji nam zapadnjački feminizam očito ne može ponuditi.

Sve je to još izraženije u onome što se u ratu u Bosni pretvorilo u fenomen – fenomen prisilne trudnoće.<sup>1</sup> Žrtve svjedoče:

»Stalno su nam govorili da moramo roditi male četnike, baš tako male četnike.« (Vranić, 1996b:209)

Silovatelji su očito bili svjesni što čine. Prema njihovom patrijarhalnom svjetonazoru, etnicitet je muški i isključivo biološki – njima je potpuno nebitno u kojoj će kulturi i tradiciji dijete koje je plod silovanja biti odgajano i tko je tom djetetu majka. Prema njihovom mišljenju, dijete će uvijek biti srpsko jer mu je otac Srbin. Prisilna trudnoća je izravan napad na žensko pravo reproduktivnog samoodređenja, a u ratu je u većini slučajeva i od strane žrtava i silovatelja shvaćena kao još jedna strategija »etničkog čišćenja«. Većina žrtava silovanja u ratu u Bosni i Hercegovini potječe iz iznimno patrijarhalnih zajednica u kojima se na silovanje gleda kao na najveće moguće poniženje i obeščaćenje, kao na »sramotu«, nešto što graniči s nezamislivim, nešto o čemu se ne govori, nešto zavijeno šutnjom.

<sup>1</sup> U ratu u Bosni i Hercegovini neke žene bile su zatočene u posebnim logorima zvanim »logori za silovanje« ili »ženske sobe« u kojima su služile kao seksualni objekti brojnim vojnicima koji su dolazili u logor s naredbom da siluju te žene. Kao što svjedoči žrtva pod pseudonimom Azra: »Rekao mi je jedan od njih: Nisam te j... zato što mi se sviđaš, nego po zadatku, baljiko« (Vranić 1996b:108). Njegove točne riječi: »Nije mi se na tebe dig'o i nisam te jeb'o zbog zadovoljstva, nego po zadatku, baljiko« (Vranić 1996b:112). Žrtve koje su usprkos svim zlostavljanjima, višestrukim silovanjima, fizičkim i psihičkim brutalnostima uspjele preživjeti vrlo su često namjerno oplodene i zadržane u logoru dok nije postalo prekasno za abortus. S., glavni lik *Kao da me nema*, dijeli tu okrutnu sudbinu.

»Ali sumnja će ostati, osjeća sumnju čak i u pogledima koji je prate u izbjegličkom logoru, u redu za ručak ili kruh ili dokumente. Kao da se ljudi pitaju, što je sve ova prošla? I same žene tako misle jedna o drugoj, gledaju se s tim pitanjem u očima. Ali o tome ne govore. Šute.

Ni ona sama u tome nije iznimka, i ona također gleda druge žene i pokušava pogoditi. Po očima, po izrazu lica, gestama. Sumnjiva joj je svaka žena izašla iz logora. Ipak, one šute. Je li to zavjera šutnje kojom zamišljaju da skrivaju svoju sramotu, da brane svoju čast? Ili je to zato jer se njihovo iskustvo ne može podijeliti s drugima, pa čak niti s onima koje su i same to prošle?« (Drakulić, 1999b:140)

Dakle, u takvoj zajednici, žena koja nakon silovanja ostane trudna nalazi se na samoj margini društva, u istoj skupini s luđacima, izaziva sažaljenje i to je sve. Kao da nije dovoljno što je samim činom silovanja izgubila osobni identitet, što je silovanjem izgubila vlastito »ja«, ona zbog trudnoće gubi i pravo na grupni identitet – ne može se reintegrirati u društvo, potpuno je izolirana i sama, ne (samo) svojim izborom. Takva žena u očima zajednice nema pravo na novi početak, na novi život u toj zajednici. Takva žena gubi pravo na budućnost u dotičnoj zajednici. Upravo iz tog razloga bosanske žene ne samo da šute o silovanjima, već i žustro pobijaju mogućnost trudnoće.<sup>2</sup>

Slavenka Drakulić u svom eseju *Behind a Wall of Silence* iznosi zapanjujuću brojku od 35 tisuća žena koje su ostale trudne nakon silovanja, koje su namjerno oplodene! Iz toga slijedi da je bosanska zajednica nakon rata ostala uskraćena za najmanje 35 tisuća žena, što znači da masovna silovanja nisu ugrozila samo kulturalni identitet jedne nacije, već i njezin reproduktivni potencijal.

No, ovo je još jedan način razmišljanja koji perpetuirao patrijarhalna shvaćanja muškog etniciteta i svođenja ženskog tijela na objekt, posebice ako i prisilnu trudnoću promatramo kao čin »etničkog čišćenja«. Iz osobnih razloga, no i zbog ovakvog patrijarhalnog mišljenja, većina žena koje su bile prisiljene roditi djecu začetu silovanjem dale su tu djecu na posvojenje. Premda je S. uvjerenjena kako će i ona to uraditi, na kraju se odlučuje za ljudskiji pristup, za pomirbu. Tom odlukom da zadrži i odgoji dijete, ona zapravo uspijeva oblikovati, artikulirati, odnosno izraziti odbacivanje gore navedenih predrasuda.

Čak i ako su počinitelji ovih zločina smatrali silovanje zločinom, desetljeće nakon rata morali bismo biti svjesni besmislenosti takvog svođenja ženskog tijela na objekt. Kada govorimo o masovnim silovanjima, uvijek moramo imati na umu da su se ta silovanja dogodila stvarnim ljudima, ljudima s licima, imenima, vlastitim životima i identitetima. Tek kada priznamo i postanemo svjesni svakog pojedinca možemo

<sup>2</sup> U jednom intervjuu Seada Vranić govori o toj zavjeri šutnje među Bosankama. »Od svih žrtava s kojima sam razgovarala, samo njih 11 priznalo je da su ostale trudne. Njih devet prekinulo je trudnoću, no dvije su još u logoru došle u visok stupanj trudnoće u kojem je bilo prekasno za to. Došle su u Zagreb i rodile. To se sve zbivalo u vrijeme kada se u Hrvatskoj odvijala kampanja za ograničenje prava na abortus, što je pojačavalo patnju žrtava. Ta brojka od 11 žena koje su ostale trudne nije ni blizu stvarnom stanju stvari. Gotovo 80 % žrtava bilo je u dobi od 15 do 35 godina, tj. u dobi maksimalne plodnosti. Mnoge žrtve bile su u zatvorima ili logorima, u kojima su bile izložene višestrukim silovanjima. Neke od njih silovane su doslovno više stotina puta. S jednom sam žrtvom, na primjer, razgovarala odmah nakon što je napustila Petrovu bolnicu u Zagrebu. Kad sam ju pitala je li ostala trudna, odgovorila je: 'Ne, naravno da nisam!'. Takav stav bio je tipičan.«

raspravljati o krhkom pojmu grupnog identiteta<sup>3</sup> te time dovesti raspravu o masovnim silovanjima na višu razinu.

### SVJEDOČENJE (ISPOVJEDNA KNJIŽEVNOST)

Prema Renati Jambrešić-Kirin, svjedočenje je vjerodostojno pripovijedanje događaja kojima je preživjeli svjedočio i/ili u kojima je sudjelovao te je upućeno onima koji nisu (usp. Jambrešić-Kirin, 1999:10). To je proces »svjedočenja o krizi ili traumi« (Felman i Laub, 1992:1; moj prijevod). Svjedočenje se na sudu koristi kao sredstvo za utvrđivanje krivnje ili nevinosti, odnosno kao dokaz, u historiografiji se koristi kao (povijesni) izvor, u psihologiji i psihijatriji u procesu liječenja trauma. Koristi se i u književnosti. Premda »je bit svjedočenja povijesna, a funkcija istoga da zabilježi događaje i izvijesti o činjenicama povijesnog zbivanja« (Felman i Laub, 1992:8; moj prijevod), korištenje nam svjedočenja u različite svrhe omogućuje da razlikujemo između različitih vrsta svjedočenja – svako od njih ima vlastiti registar, vlastita pravila i vlastite konvencije. No, sve one imaju i nešto zajedničko. Za početak, sve vrste svjedočenja »pripovijedaju« traumu, sve su one performativni govorni činovi.

»Drugim riječima, svjedočenje je diskurzivna praksa, u suprotnosti s čistom teorijom. Svjedočiti – zavjetovati se na pripovijedanje, obećati i proizvesti vlastiti govor kao ključni dokaz istine – znači izvršiti govorni čin, a ne jednostavno oblikovati izjavu.« (Felman i Laub, 1992:5; moj prijevod)

Bitna je i činjenica da su subjekti uključeni u proces svjedočenja uvijek isti: svjedok/preživjeli i slušatelj ili slušatelj (koji mogu imati različite funkcije, ovisno o vrsti svjedočenja). Dori Laub svjestan je uloge slušatelja kada kaže:

»Stoga svjedočenje traume uključuje i slušatelja, koje je, da tako kažem, prazan papir na kojega se ti događaji po prvi put upisuju. Nadalje, slušatelj traume postaje sudionik i *suvlasnik* traumatskog događaja.« (Felman i Laub, 1992:57; moj prijevod)

Iako preživjeli iznova proživljavaju traumatski događaj svaki put kada ga pokušaju izraziti u jeziku, u trenutku slušanja njihove priče i sam slušatelj po prvi puta postaje »traumatiziran«. Dominick LaCapra ovaj fenomen naziva »emfatičkim nemirom«, a osobu koja ga doživljava »sekundarnim svjedokom« (LaCapra, 2001:70; moj prijevod). Za sekundarnog se svjedoka pretpostavlja kako bi trebao biti objektivan i nepristran, no čak ni takva osoba ne može zanemariti činjenicu da oni koji su preživjeli ekstremne traumatske događaje utjelovljuju ono što Laub zove »kulturnim šokom« (*cultural shock value*) (usp. Felman i Laub, 1992:74; moj prijevod). Već sam u prvom dijelu rada naglasila kako ove traumatske događaje ne percipiramo kao pripadne našoj svakodnevnoj stvarnosti. Isto se zbiva i s »objektivnim i nepristranim« sekundarnim svjedocima. Ni oni ne mogu pojmiti užas takvih događaja te slušanjem preživjelih postaju svjedocima njihova svjedočenja što znači da i oni na neki način u tom trenutku

<sup>3</sup> U slučaju masovnih silovanja počinjenim nad ljudima koji pripadaju istoj naciji/etnicitetu/religiji, lako je njihov grupni identitet uzeti zdravo za gotovo. No, svaka trauma, a posebice trauma silovanja, previše je individualna te stoga ne možemo na njoj bazirati pojam grupnog identiteta.

dožive traumatski događaj preživjele osobe.

»Preživjeli nas plaše. Predstavljaju nam zagonetku i prijetnju kojoj ne možemo okrenuti leđa. Zaista smo u dubokom strahu od istinskog suočavanja s traumama vlastite povijesti.« (Felman i Laub, 1992:73,74; moj prijevod)

### Prenosivost ili zaraznost traume

Pri samom kraju svoje knjige *Writing History, Writing Trauma*, Dominick LaCapra priznaje kako je i on sam sekundarni svjedok. Priznaje kako ga materijal kojim se bavio (*holokaust*) nije ostavio ravnodušnim te kako je proživio traume koje je naumio proučavati. Ranije, u istoj knjizi bavio se ovim neuhvatljivim, a opet sveprisutnim obilježjem svjedočenja. Ondje je ustvrdio kako je trauma »zarazna«, kako si slušatelj ne može pomoći te se uključuje u žrtvinu traumu.

»Stoga, za mene, prenosivost u biti znači uplitanje u probleme kojima se osoba bavi, uplitanje koje uključuje ponavljanje sila ili pokreta prisutnih u tim problemima u vlastitom pristupu ili diskursu. Taj prijenosni odnos pomaže osobi da razumije takozvanu zaraznost traume – način na koji se ona može proširiti čak i na osobu koja intervjuira ili komentira – te nam tako nudi moguće kontroverznu priliku da ponovno promislimo o problemu uključenosti promatrača.« (LaCapra, 2001:142; moj prijevod)

Nadalje, prema njegovu mišljenju:

»Postoji nešto u iskustvu žrtve što ima gotovo kompulzivnu moć i trebalo bi potaknuti našu empatiju. Ta empatija može ići čak i do fascinacije ili ekstremne identifikacije, čime osoba postaje neka vrsta zamjenske žrtve te preuzima žrtvin glas.« (LaCapra, 2001:146; moj prijevod)

Felman se s tim slaže ustvrđujući kako čitatelj svjedočenja djeluje kao »zakašnjeli svjedok« (Felman i Laub, 1992:108; moj prijevod). To bi značilo da su slušatelj/čitatelj traumatizirani svjedočenjem svjedoka te da moraju proći kroz iste procese proživljavanja i nošenja s traumom kroz koje su prošle i žrtve. Upravo to se i događa. U *Pred zidom šutnje*, Seada Vranić na mnogo mjesta opisuje svoju vlastitu traumu:

»Moj drugi veliki protivnik bile su emocije. Precijenila sam se misleći da me neće uzdrmati neizmjenja patnja, nemoć i beznađe žrtava.« (Vranić, 1996b:18)

Diane Conklin, koja je pomogla Seadi Vranić u pripremi izdanja na engleskom jeziku, čini to isto u *Posebnoj dodatku* koji je uvrstila u to izdanje:

»Priče žrtava više su od osobnih svjedočanstava. Čitati ih, kao žena ili suosjećajan muškarac, znači *osobno* patiti.« (Vranić, 1996a:15; moj prijevod i kurziv)

No, koje su implikacije svega ovoga, koje su posljedice i rezultati? U slučaju traume, sekundarni su svjedoci obično obrazovani specijalisti na određenom području (bilo da su povjesničari, psihijatri, psiholozi, pravnici ili književni teoretičari). Njihov način nošenja s traumom također uključuje pokušaj iskazivanja iste u jeziku. Međutim, oni pristupaju problemu malo drugačije od žrtava. Dok se žrtve obično pokušavaju nositi s traumatskim događajem, sekundarni se svjedoci pokušavaju nositi sa samom traumom. A budući da ju ne mogu shvatiti, proučavaju je pokušavajući ju racionalizirati te pratiti njezino djelovanje korak po korak. Zbog ovoga se LaCaprina diferencijacija između pisanja traume i pisanja o traumi (pri čemu se pisanje traume shvaća kao nošenje s traumom, a pisanje o traumi na historiografiju, književnost, sociologiju, psihologiju, itd., dakle na proučavanje traume) vrlo lako može dekonstruirati. Sekundarni svjedoci/zakašnjele žrtve proživljavaju oba procesa istovremeno. Možemo čak govoriti o LaCaprinu početnom poricanju: isprva razlikuje ta dva termina, a kasnije u knjizi priznaje kako suosjeća i kako je i sam iskusio prenosivost traume (usp. LaCapra, 2001:216).

Sve ovo dovodi do zaključka kako nagon za govorenjem (vlastite priče/traume) u jednakoj mjeri kao i kod žrtava postoji i kod sekundarnih svjedoka. Rezultat njihove traume je naracija.

Ovakav način razmišljanja omogućuje nam da promatramo *Kao da me nema* Slavenke Drakulić i *Pred zidom šutnje* Seade Vranić kao naracije o osobnoj traumi – obje autorice priznaju kako su osobno povezane s materijalom. U knjizi *Café Europa* Drakulić se bavi istim problemom kada raspravlja o tome kako često koristi prvo lice množine u svojim nefikcionalnim djelima (usp. Drakulić, 2005:1-5), dok Vranić posvećuje cijelo jedno poglavlje svoje knjige vlastitoj traumi.

### Fikcionalno svjedočenje

Fikcionalno svjedočenje – zvuči kao oksimoron. Ako svjedočenje shvaćamo kao prepričavanje stvarnih događaja, kako onda ono može biti fikcionalno ili imati fikcionalne značajke?

Podnaslov *Kao da me nema* glasi *Roman o Balkanu*. Ključna riječ u njemu je »roman«. Čitajući ga, primjećujemo sva obilježja romanesknog žanra: privilegiranog pojedinca/svijest koji utjelovljuje fokalizatora pripovijedanja, uvod u kronotop, upoznavanje s glavnim likom, razvoj radnje te kulminaciju praćenu razrješavanjem glavnog problema, što nas svejedno vodi k otvorenom završetku...

Međutim, određeni pripovjedni postupci u ovom »romanu« nameću se kao netipični za žanr. Likovi nisu predstavljeni imenima. Pripovjedač u trećem licu koristi samo inicijale (S., A., F., G., J., Gospođa P., i sl.). Jedini lik u »romanu« koji nosi »cijelo« ime je Maj, S.-ina cimerica na porodiljnom odjelu u Stockholmu. Ondje i tada, ništa nema veze s Balkanom, ni okruženje, ni lik, što im i daje pravo da posjeduju ime. Inicijali i pseudonimi koriste se u svjedočenjima kako bi se prikrio identitet žrtava. U *Kao da me nema* anonimna ih pripovjedačica koristi jer ne želi govoriti samo za sebe, već i za druge, predstaviti priču paradigmatiku za zajednicu što je jedna od pripovjednih metoda svjedočenja. Nadalje, stil. Rečenice pripovjedačice su kratke, sažete, ponekad se čine izlomljenima – baš poput identiteta glavnog lika koji se raspada pred našim očima.

Drugi problem koji želim istaknuti je pripovijedanje u trećem licu koje se koristi u cijeloj knjizi (osim u naslovu). Da je Slavenka Drakulić odlučila koristiti prvo lice

pripovijedanja, knjiga bi čitateljima bila još više zapanjujuća i šokantna. No, treće lice koje ona koristi ima svoju funkciju. Da budem preciznija, ono se može shvatiti kao prvo lice. Kako? Kroz »roman« susrećemo S.-inu »dvojnica« o kojoj ona govori u trećem licu. Ukoliko shvatimo ovu naraciju pred nama kao naraciju »dvojnica«, a ne S. (ili, slično tomu, naraciju S. o njezinoj »dvojnici«), tada treće lice pripovijedanja postaje prvo lice. Nadalje, ova je priča priča o stvarnosti: vrlo lako bi mogla biti nečije svjedočanstvo ili sastavljena od dijelova različitih svjedočanstava. To je element »stvarnog« u njoj. S druge strane, predstavljena nam je kao fikcija. Stoga, zahvaljujući paradoksalnoj prirodi ove knjige, miješanja fikcije i faksije u samoj njezinoj srži, smatram da je opravdano nazivati ju romanom samo pod znacima navoda. Isto tako sam došla do zaključka da ju je najbolje odrediti paradoksalnim terminom – fikcionalno svjedočenje.

### SAKLJUČAK: SVJEDOČENJE KAO FIKCIJA

Svjedočenje se smatra »osobnom« naracijom jer se obično pripovijeda u prvom licu, no, stvarna je situacija upravo suprotna – moramo imati na umu da svjedočenje nikada nije »osobno«:

»No, glavni doprinos ovoj takozvanoj poststrukturalističkoj metodološkoj orijentaciji je pretpostavka da jezik koji osoba koristi kako bi izrazila vlastito osobno iskustvo ili prenijela osobno znanje nije 'osoban': on je uvijek 'ideološko' zajedničko dobro 'zaraženo' retoričkim figurama, klišejima te kulturalnim ili mitološkim stereotipima naslijeđenima kao dio komunikativne kompetencije izvornog govornika – sve ono što smo naučili reći na određeni način.« (Jambrešić, 1995:21; moj prijevod)

Svjedočenja su, poput svakog diskursa, određena kulturom, društvom i ideologijom. Svjedočenja žrtava masovnog silovanja, kao što je već navedeno, iznimno su rijetka jer žrtve ne žele svjedočiti. I premda je svrha svjedočenja »govoriti za sve« (Felman i Laub, 1992:111; moj prijevod), ove žrtve, iz očitih i potpuno logičnih razloga vide svoju zajedničku sudbinu kao osobnu, individualnu. Štoviše, žrtve ne vide svrhu svjedočenja te nisu sposobne iskusiti oslobađajući učinak pričanja vlastite priče. Njima to ne bi bila potpuno nova prilika za život, već ponovno proživljavanje smrti.

Žrtve kao da su svjesne kako se njihova svjedočenja, traume izražene jezikom, odnosno naracije njihove traume, mogu sagledati kao stvarne i oslobađajuće samo pod znacima navoda. Iako svako svjedočenje podrazumijeva element »stvarnoga« jer se odnosi na događaje koji su se zbili u onome što shvaćamo kao stvarnost, svjedočenja su ipak ništa drugo doli vrsta predstavljanja, a prema postmodernim teorijama, svako predstavljanje je fikcija. To bi značilo da mogućnost svjedočenja, baš kao i mogućnost fikcije, postoji samo u određenom jeziku (pri čemu je jezik shvaćen kao sustav znakova). Tu se svjedočenje mora prikloniti zakonima tog jezika čime je svedeno na govorni čin. Ako je tomu tako, tada »stvarno« svjedočenje ili svjedočenje-faksija, koje bi u idealnom slučaju imalo oslobađajući učinak na preživjele, uopće nije moguće. Time svjedočenje-fiksija i dalje postoji, perpetuirajući traumu i pomaže stvaranju začaranog kruga »traumatizacije«, stalno stvarajući nove zamjenske žrtve/sekundarne svjedoke koji se pokušavaju osloboditi šaka vlastite traume svjedočenjem, a pritom ne shvaćaju da njihovo svjedočenje nije oružje, nije lijek, već da je ono samo – jezik.

## LITERATURA

- Barrett, Deirdre (2001) *Trauma and Dreams*. Cambridge. Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Brownmiller, Susan (1994) »Making Female Bodies the Battlefield«. U: Stiglmeier, Alexandra (ur.), *Mass Rape: the War against Women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln, London: University of Nebraska Press. Str. 180-182.
- Drakulić, Slavenka (1999a) *As If I Am Not There. A novel about the Balkans*. London: Abacus.
- Drakulić, Slavenka (1999b) *Kao da me nema*. Split: Biblioteka Feral Tribune.
- Drakulić, Slavenka (2005) *Café Europa. Life after Communism*. London: Abacus.
- Felman, Shoshana & Laub, Dori (1992) *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. London, New York: Routledge.
- Jambrešić, Renata (1995) »Testimonial Discourse Between National Narrative and Ethnography as Socio-cultural Analysis«. *Collegium Antropologicum*, 19(1):17-27.
- Jambrešić-Kirin, Renata (1996) »On Gender-Affected War Narratives. Some Standpoints for Further Analysis«. *Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research*, 33(1):25-50.
- Jambrešić-Kirin, Renata (1999) *Svjedočenja o domovinskom ratu i izbjeglištvu*. Zagreb: doktorska disertacija.
- LaCapra, Dominick (2001) *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Letica, Slaven i Letica, Bartol (1997) *Postmodernity and Genocide in Bosnia: »Ethnic Cleansing«: The Great Fraud of Our Time*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- MacKinnon, Catherine A. (1994) »Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide«. U: Stiglmeier, Alexandra (ur.), *Mass Rape: the War against Women in Bosnia-Herzegovina*. Lincoln, London: University of Nebraska Press. Str. 73-81.
- Meszaros, Sara (2004) »Ratno seksualno nasilje nad ženama i Međunarodni sud za ratne zločine počinjene na području bivše Jugoslavije. Prostori disjunkcije«. *Diskrepancija*, 9(5):7-16.
- Meszaros, Sara (2005) »Balkanski barbarogenij: problem etniciteta u analizama rata na području bivše Jugoslavije«. *Diskrepancija*, 10(6):33-43.
- Ugrešić, Dubravka (1999) *The Museum of Unconditional Surrender*. London: Phoenix House.
- Vranić, Seada (1996a) *Breaking the Wall of Silence*. Zagreb: Antibarbarus.
- Vranić, Seada (1996b) *Pred zidom šutnje*. Zagreb: Antibarbarus.
- Zlatar, Andrea (2004) *Tijelo, tekst, trauma*. Zagreb: Naklada Ljevak.

## Snježan Hasnaš

Zagreb

E-mail: [s.hasnas@mail.inet.hr](mailto:s.hasnas@mail.inet.hr)

**Sažetak:** Sama kategoričnost povijesnoga diskursa od 19. stoljeća sve više gubi na snazi. No, povijest se i nakon postmodernističke prognoze (Lyotard) o svom kraju nastavlja događati i time je barem nastavila dokazivati svoju kategoričnu prisutnost. Kategorički feminizam da bi demistificirao, reinterpretirao i reinkorporirao povijest kao dio vlastitoga projekta, treba prethodno odustati od kategoričkoga u sebi. Zato je potrebno za feminizam, kao i uopće za svaku tezu o povijesti, otkriti vlastitu povijesnost i unutar nje utemeljiti sebe i druge bez novih teleoloških zabluda. To ne znači samo izmjenu službenoga povijesnoga diskursa, već i radikalni prekid s tradicijom shvaćanja povijesti. Time feminizam može stvarati vlastitu, poganu verziju povijesti.

**Ključne riječi:** kategorično, povijest, povijesna istina, postmoderna, feminizam, rod, pogano

## Problem kategoričnosti unutar različito osviještenih, odnosno neosviještenih polazišta teorije ili filozofije roda u njihovom odnosu prema povijesti

Jedna od često spominjanih kategorija o povijesti jest povijesna istina. Kvaliteta te kategorije neizostavna je u bilo kakvoj raspravi o povijesti, jer su za nju mnogi zainteresirani. Možemo smatrati da je najveći interes za tu kategoriju (a i morao bi biti) u povijesnoj znanosti. No, povijesna istina, ako je shvatimo kao kvalitetu po sebi i za sebe, predstavlja koncepciju i interpretaciju povijesnoga vremena koja sadrži golemu moć interpretacije, ne samo prošlosti već i suvremenosti. Kao instrument razumijevanja razvoja društava, individua i procesa (političkih, ekonomskih, kulturnih i drugih) ona lako može pretpostaviti vlastitu povijesnu koncepciju kao nadmoćnu drugima. U osnovi, to polazište smatramo i zovemo historizmom. Historističko stajalište sve interpretacije podređuje povijesnom razmišljanju i na taj način gradi jedan dominantan interpretacijski odnos prema svemu drugom. Jedna od njegovih najvaljanijih legitimacija je već spomenuta povijesna istina. Njegovo slabljenje, iako ne nestaje, pa i nakon postmodernističkoga promišljanja koje odbacuje povijest kao jednu od velikih pripovijesti, nije potpuno. Sam Lyotard dovodi u pitanje legitimnost povijesti kao povijesnoga spoznavanja. Povijest je samo jedna od velikih priča; to je historizam koji je kao i svaka velika priča (kao npr. znanost) izgubio svoju spekulativnu i emancipacijsku vjerodostojnost. To podrivanje povijesnoga znanja podrivanje je i njezine legitimnosti. Ukratko, nakon velikih priča, dolazi do preslagivanja znanja i pojava malih priča, odnosno naracija. Postmodernu možemo dakle shvatiti i kao otpor moderni koja nije samo vremenski situirana već je i modus mišljenja koji treba prevladati.

No, s postmodernom ili bez nje, znanstvena i druga shvaćanja povijesti i njezine istine se mijenjaju, ali ne nestaju. Ja bih pokušao podijeliti suvremena shvaćanja povijesti u tri grupe. Smatram da je podijeljenost povijesnoga diskursa legitimna i samim različitim shvaćanjima povijesti unutar različitih znanstvenih metodologija (historiografskih, politoloških, feminističkih, antropoloških itd.) kao i neznanstvenih shvaćanja povijesti prisutna. Povijesni diskurs, dakle, i taksonomijski teško da može govoriti o kategorički uspostavljenom povijesnom mišljenju. Prvi od povijesnih diskursa koji me zanima jest onaj znanstveni i odnosi se na uobičajeno znanstveno utvrđivanje povijesnih istina pomoću kritičkih obrada povijesnih izvora, pomno odabranih historiografskih interpretacijskih modela, brige za objektivnost itd. Za druga dva diskursa odabrao bih kao metaforu naslov knjige jednoga poznatoga antropologa, Clauda Levi-Straussa, *divlja misao*. Prvu od tih »divljih misli« označio bih kao skup svih onih neznanstvenih povijesnih razmišljanja koja su podložna manipulacijama i koja su kao takva korištena. Ona su najčešće karakteristična za političke i ideološke manipulacije i kategorički inzistiraju na određenom povijesnom *telosu* – svrsi (recimo naciji). To kategoričko poimanje često pod egidom povijesne nužnosti uključuje i žrtvuje kao subjekte određene zamišljene povijesne svrhe mnoge individualne, kulturne i druge sudbine. U određenom smislu, ta vrsta »divlje povijesne misli« i akcije može, a često i ima, usudio bih se reći, karakter divljaštva. Druga »divlja misao« koju bih naveo pripada svim onim shvaćanjima povijesti čiji se karakter kreće negdje između ideološkoga i znanstvenoga shvaćanja povijesti. Tu spadaju sve one povijesti koje se posebno razvijaju posljednjih pedeset godina, a to su različite kulturne povijesti, povijesti mentaliteta, kultura, običaja i sl., ali i one povijesti koje nisu dovoljno zastupljene ni u jednoj službenoj povijesti, kao što može biti i ona feministička (koja može, a i ne mora biti i povijest feminizma). Najčešći razlog samostalnoga pojavljivanja tih, a pogotovo ove posljednje, feminističke, jest njihova skrivenost, odnosno nepostojanost od strane službenih povijesti. Feminizam, kao i druge spomenute povijesti, nasljeđuje senzibilitet koji mu je ostavio ne samo uspon ženskih studija od 70-ih godina naovamo već i spomenuto postmodernističko mišljenje, a možemo spomenuti i filozofije M. Foucaulta, J. Derrida ili R. Barthesa. U novije vrijeme, možemo samo dometnuti, sve češće kritike službenim historiografskim sintezama upućuje i postkolonijalna kritika.

Različite kritike koje prigovaraju službenom povijesnom mišljenju zamjeraju joj njezinu interpretacijsku kategoričnost. Naime, određena nacionalna ili ekonomska povijest polazi od neke interpretacijske matrice kroz koju se provlači određena obuhvatna i integrativna nacionalna ili ekonomska ideja. Određena ideja, dakle, lako može označiti smisao određene cjelokupne povijesne analize. Taj smisao možemo nazvati kategoričkim, odnosno dominantno određenim, pa i jednostrano shvaćenim. Stoga feminističko shvaćanje povijesti službenu povijest često optužuje da je odveć univerzalistička, odnosno muška i jednostrana te da konceptijski žensku povijest tretira kao pojedinačnu, odnosno sporadičnu ili manje relevantnu. No, ako je feminizam u pravu, znači li to da se neće dogoditi da feminističko shvaćanje i njegova proizvodnja povijesnoga znanja postane kategoričkom i time pređe na stranu onih shvaćanja koje se koriste dominantnim narativnim obrascima? Pitanje koje se očigledno postavlja jest: može li feminističko shvaćanje povijesti nadići historicističke zablude? Mirjana Gross, hrvatska povjesničarka koja se velikim dijelom bavila metodom historijske znanosti, opisuje povijest žena kao metodološki i konceptijski *novum* koji ima najveći rast u usporedbi s ostalim pristupima proučavanju povijesti. Zadaća povijesti žena je

učiniti žene vidljivima u povijesti i, kako kaže američka povjesničarka i feministkinja Joan Wallach Scott, »načiniti žene povijesnim subjektima«.<sup>1</sup> Gross ukazuje kako feministička misao sve više shvaća isprepletenosti između muških i ženskih *oblika identiteta*<sup>2</sup> te od 70-ih i 80-ih godina 20. stoljeća svoje shvaćanje i istraživanje povijesti nadopunjuje dvama novim pojmovima koji se međusobno razlikuju: pojam spola (*sex*) i pojam roda (*gender*). Ovaj razvoj govori u prilog tome da su feminizam i rod postali povijesna kategorija, no pitanje je koliko je on, da bi demistificirao, reinterpreterao i reinkorporirao povijest kao dio vlastitoga projekta, spreman priznati latentne povijesne impulse kategoričkoga u sebi.

Spomenuo sam dosad shvaćanje svojstva kategoričkoga kao dominantnog u shvaćanju povijesti. On je u povijesti filozofije poznat i filozofijski kao Kantov *kategorički imperativ*, odnosno zapovijed uma kao jedna od središnjih kategorija njegove praktičke filozofije. Kao što je poznato, Kantova se praktička filozofija odnosi u ovom slučaju na etiku. U tom smislu, možemo pretpostaviti da bi se jedno određeno shvaćanje povijesti moglo kategorički shvaćati i kao jedno etičko shvaćanje povijesti, a Kantov kategorički imperativ kao samo jednu od mogućih etičkih zapovijedi koje se može odabrati da bi se postigao određen etički povijesni smisao. No, želja da se dohvati etički smisao povijesti često završi u ideologiji, lošoj politici (koja nije isto što i etika) ili u nemoćnom filozofiranju o slijepoj i zloj sili svjetskoga povijesnog toka. Stoga ovakvo shvaćanje kategoričkoga može lako iznevjeriti očekivanja.

Scott, koju spomenuh prije, svjesna je da je pitanje roda u odnosu na moćne interpretacije povijesti, kao što su nacionalne, ekonomske, civilizacijske i druge, svojevrsna slaba misao. Međutim, ona pitanje roda uopće tako ne tretira, već ga smatra, ako je teorijski osmišljeno, jednim dobrim razmišljanjem i vrijednim analitičkim sredstvom. Spomenuto tretiranje pojedinačnosti žena u odnosu na univerzalnost muškaraca u povijesti vidi kao mogućnost, ali i kao nužnost ostvarenja ideje »o individualnosti i specifičnosti svih ljudskih subjekata«.<sup>3</sup> Rod, kao analitičko sredstvo istraživanja povijesti, razotkriva službenu povijest kao politiku koja je napisana na taj način da razlikuje univerzalno i partikularno. Stoga, analitičkom upotrebom roda, feminističko shvaćanje povijesti prikazuje žene ne samo kroz veličinu ženskih djela, već razotkriva djelovanje roda kao »oblikovne sile u organizaciji većine društava«.<sup>4</sup> Predlažem, stoga, kratki pokušaj analize npr. nekih dviju konkretnih povijesti od kojih je jednu napisao muškarac, a drugu žena. One ne otkrivaju samo podjele već i poteškoću povijesne interpretacije roda i poteškoću propitivanja vlastitoga povijesnog identiteta i identiteta *drugih* na način da iznalaze eksplanativne strategije koje ne podržavaju dominantne obrasce shvaćanja povijesti. Ukratko, te dvije povijesti predstavljaju povijest 20. stoljeća i više naginju popularnom, odnosno kulturološkom shvaćanju povijesti, nego što se trude prikazati neko linearno kronološko izlaganje.

Prva knjiga je *Stoljeće rata* Williama Engdahla koja opisuje povijest 20. stoljeća. U njoj autor objašnjava uspon angloameričke naftne politike i globalnu kontrolu koja iz nje proizlazi. Knjigu ne možemo nazvati historiografskim djelom u punom smislu jer se autor ne služi nekom jasno određenom metodologijom, već u jednom evidentno

<sup>1</sup> Joan Wallach Scott, *Rod i politika povijesti*, Prerađeno izdanje, Ženska infoteka, Zagreb, 2003., str. 25.

<sup>2</sup> Mirjana Gross, *Suvremena historiografija. Korijeni, postignuća, traganja*, Novi Liber, Zavod za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1996., str. 344.

<sup>3</sup> J. W. Scott, *Rod i politika povijesti*, str. 44.

<sup>4</sup> Isto, str. 46.

probranom kronološkom slijedu objašnjava svoje viđenje 20. stoljeća. Eksplikativna se strategija toga takvog razumijevanja povijesti drži doduše bitnih povijesnih odrednica, međutim, oni bitni naglasci često se svode na neodređena značenja (često se koriste riječi »navodno«, »približno« i sl.). Autor na taj način nastoji staviti naglasak na one dijelove povijesti 20. stoljeća za koje smatra da službene povijesti ne otkrivaju. Na samome početku svoje knjige on ističe da od čitateljstva ne traži da se složi s njegovim povijesnim viđenjem, već da na određeni način pokuša zamisliti je li moguće ono što on želi opisati. Možemo izdvojiti barem dvije karakteristike ove knjige; prva je u već spomenutoj univerzalnosti koja ni u tragovima ne nastoji obratiti pozornost na pitanje roda, a drugu možemo okarakterizirati kao težnju prema određenom načinu pisanja, koji možemo nazvati popularnim.

Knjiga Dubravke Oraić-Tolić *Dvadeseto stoljeće u retrovizoru* još je više historiografski nelinearna nego što je Engdahlova i, ako je prvog pridodan atribut popularne, ovoj puno bolje odgovara atribut kulturološke povijesti 20. stoljeća. Tako, automobil 20. stoljeća postaje simbol ubrzanja koji je prestigao samoga sebe, odnosno, njegova se suvremena simbolika nalazi u antičkoj Zenonovoj strijeli. Spielgasse, ulica u Zürichu koja je 1916. ugostila *Cabaret Voltaire*, koji je nastao iz želje nekolicine dezertera i pacifista i koji je bio rodno mjesto dadaizma (jedine prave umjetničke revolucije kako je autorica zove), i vođu buduće sovjetske revolucije Vladimira Ilija Uljanova Lenjina, još je jedan amblem stoljeća koje nas je napustilo. A u dadaizmu i sovjetskoj revoluciji zrcali se slika 20. stoljeća kao doba i nadljudi i podljudi, gdje nadljudima pripada zasluga za stvaranje velike moderne umjetnosti, ali i za upropaštavanje politike i društava. Ta simbolička, ali i presudna mjesta 20. stoljeća, autorica najbolje opisuje u poglavlju o mjesecu gdje prva polovica stoljeća stoji u znaku dana, Sunca i muškoga načela, a u drugom je ušlo u zonu sumraka, Mjeseca i žena. U prvoj polovici ostala je avangarda i modernizam, a u drugoj se sve više nazire postmoderna. U svojoj drugoj knjizi *Muška moderna i ženska postmoderna* autorica razjašnjava tu podjelu i daje joj ne više samo kulturni već i pravi povijesni smisao. Tako je muška moderna razdoblje od prosvjetiteljske moderne do dekonstrukcije u postmoderni. Feminizam je pak u moderni bio projekt oslobođenja, a s postmodernom on postaje pitanje identiteta propitujući tri »smrti« koje je postmoderna prouzročila: smrt povijesti, metafizike i subjekta.

Očigledno, ove se dvije knjige bitno razlikuju i imaju svoje mane, ali smatram da obje imaju neke bitne zajedničke odlike koje treba istaknuti, a napose dvije. Prva odlika odnosi se na ispravnu povijesnu faktografiju; naime ni jedna od dviju knjige ne operira falsificiranjem osnovnih povijesnih tijekova i činjenica. Na to se veže druga odlika, a to je vrlo uvjerljiv imaginarni potencijal. Moć imaginacije u povijesti, koja ne odudara od povijesnih činjenica, daje ovim knjigama o povijesti jednu uvjerljivost uz koju može stajati i feminizam. On se može približiti onim interpretacijama koje nisu uvjetovane strogim metodološkim ogradama, a istovremeno se ne pretvaraju u falsificirani povijesni diskurs. Dobar primjer razloga zašto se profesionalnu ili službenu povijest ne mora i ne može apsolutno prihvatiti navodi Mirjana Gross kad u svojim istraživanjima različitih historijskih metodologija ukazuje na ulogu profesionalne historije u stvaranju nacionalnih i društvenih mitova. Za feminizam ta sloboda od nečega može biti i sloboda za nešto.

U ovom radu bit feminizma dotaknuta je rubno i površno, a njegov značaj samo je naznačen u tragovima. No, namjera mi je bila načeti ispitivanje njegove granice s

jednom disciplinom koja za njega može značiti izvor svih interpretacija koje ga ili potiru ili barem zanemaruju u bitnom. Službena povijest nije naklonjena feminizmu i sa svoje strane granice ona rod kao sredstvo analize ako i priznaje, onda je ono rubni ili egzotični dodatak. Ako se složimo sa Scott da u temelju toga odnosa ne stoji neko bitno teorijsko, već političko opravdanje, onda imamo i ključ za drugačije shvaćanje povijesti u kojem je feminizam prisutan. Feministička povijest koja stoga mora tražiti i vlastiti identitet treba odgovoriti na pitanje o vlastitoj svrsi. Ako se, dakle, utvrde one povijesne svrhe od kojih je feminizam slobodan da bi bio ono što jest, pitanje na koje nismo odgovorili su povijesne svrhe feminizma koje on sam sebi može slobodno odrediti ili izabrati. Moguće je da smisao koji mu ostaje možemo nazvati poganim. Pogano se obično rabi u opreci spram kršćanske kulture, i to kao kršćanstvu suprotstavljeni princip shvaćanja života, kulture i smisla. Pogano je krivovjerje suprotstavljeno pravovjernom. Ako službenu historiografsku istinu i onu ideološko-političku istinu o povijesti shvatimo kao pravovjerne, a sve one drugačije (u koju bi spadala i feministička) kao pogane, odnosno krivovjerne, dobili bismo jedan novi smisao povijesti. Taj smisao povijesti ne može biti kategorički ni u etičkom ni u kolonijalnom smislu, već je jedna moguća povijest bez apriornih teleoloških zabluda. Ovaj pogani smisao svakako može pripasti i feminizmu, i to na način da riječ pogano ne mora (ali zbog potvrde imanentnih vrijednosti i može) biti suprotstavljena nijednom drugom povijesnom smislu. Sam za sebe on je otkriveni povijesni smisao slobode koji nije vezan ni za jedan drugi. To znači da raspon ove povijesne imaginacije može ići od kulturološkog do popularnog, kao što se može vidjeti u dva navedena primjera. Ali, taj smisao može biti i u nekim širim i drugačijim smislovima od predloženih. U tome mu mogu pomoći sve već navedene filozofske i druge kritike dominantnih povijesnih diskursa. Povijest bi pak, kao ona vrsta re-vizionizma koja uvijek ponovno usmjerava svoje poglede na ono što se negdje i nekad dogodilo (a ne kao prepravljanje), mogla postati jedno intenzivnije poprište različitosti gdje sve više identiteta propituje svoje postojanje i ispituje domašaje vlastitih polazišta i politika kao definicije sebe i drugih.

## LITERATURA

- Engdahl, F. William: *Stoljeće rata. Anglo-američka naftna politika i novi svjetski poredak*, AGM, Zagreb 2000.
- Gross, Mirjana: *Suvremena historiografija. Korijeni, postignuća, traganja*, Novi Liber, Zavod za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1996.
- Kant, Immanuel: *Kritika praktičkog uma*, Treće izdanje, Naprijed, Zagreb 1990.
- Levi-Strauss, Claude: *Divlja misao*, Golden marketing, Zagreb 2001.
- Lyotard, Jean-Francois: *Postmoderno stanje. Izvještaj o znanju*, Ibis grafika, Zagreb 2005.
- Oraić-Tolić, Dubravka: *Dvadeseto stoljeće u retrovizoru. Züriški eseji*, Školska knjiga, Zagreb 2000.
- Oraić-Tolić, Dubravka: *Muška moderna i ženska postmoderna. Rođenje virtualne kulture*, Naklada Ljevak, Zagreb 2005.
- Scott, Joan Wallach: *Rod i politika povijesti*, Prerađeno izdanje, Ženska infoteka, Zagreb 2003.

**Sažetak:** U radu se razmatra odnos feminizma i ženskih studija. Analizira se feminizam kao politički pokret i epistemološki projekt. Pored toga, izneseni su najvažniji akcenti diskusije o integraciji i autonomiji ženskih studija. Ukratko je obrazložena pozicija *Centra za ženske studije* imajući u vidu gore navedeno.

**Ključne riječi:** ženski studiji, feminizam, aktivizam, akademizam, interdisciplinarnost, disciplinarnost.

## Feminističko obrazovanje: moć promjene?

### FEMINIZAM, POLITIKA I ŽENSKI STUDIJI

Ženski studiji poniknuli su iz težnje za promjenom postojećih društvenih odnosa te težnjom za prepoznavanjem i proučavanjem mjesta i uloge žena u društvu. Feminizam kao politički projekt teži emancipaciji žena i ukidanju patrijarhalne ideologije koja ih diskriminira. Unutar sveučilišnoga sustava, ženski studiji su zaživjeli u drugoj polovici šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća u SAD-u te tijekom sedamdesetih u Velikoj Britaniji i drugim zapadnoeuropskim zemljama. Inicijativa za njihovo formiranje potekla je upravo iz političkih zahtjeva ženskoga pokreta za takvom vrstom obrazovanja koja će proniknuti u uzroke ženske obespravljenosti u društvu.

Osim u okviru akademske zajednice, feministički obrazovni projekti razvijali su se kao autonomni obrazovni projekti i izvan nje. Ti su obrazovni projekti često bili usmjereni na postizanje obrazovanja za žene nižih klasa. Omogućavali su ženama bez formalne sveučilišne edukacije da se upoznaju i pručavaju feminističku kritiku. Stjecanje kvalifikacija i poznavanje feminizma napose je bilo važno za pripadnice crnačke zajednice jer im je to otvaralo prostor kritičkoga proučavanja suodnosa roda i rase kao i pručavanja klasnoga položaja tih žena (Robinson, 1993: 4).

Veza feminizma i ženskih studija unutar akademskih institucija, kao i onih u vaninstitucionalnim formama nije nimalo jednostavna. Otvara se čitav niz pitanja od kojih na neka ni danas nema jedinstvenog i jednostavnog odgovora. Ta se pitanja odnose na uloge i pozicije moći u proizvodnji znanja, na objektivnosti znanstvene spoznaje, discipline i njihove granice, emocionalnost u znanstvenom pristupu, važnost iskustvenog znanja za teoriju kao i mnoga druga.

Za strukturiranje ženskih studija izuzetno je bila važna veza s feminizmom kao političkim pokretom i ta se povezanost vrlo jasno isticala, nasuprot znanstvenoj neutralnosti, odnosno objektivnosti tradicionalnoga akademskog okruženja. Tako, na primjer, i američka feministkinja bell hooks smatra feminističko obrazovanje važnim političkim činom. Cilj kritičkoga obrazovanja, koji nude ženski studiji, je artikuliranje žena kao političkih subjekata. Feminizam kao politika za okončanje seksizma i seksističkoga izrabljivanja i ugnjetavanja, smatra ona, omogućit će najprije ženama, ali i svim drugima koji trpe seksističko izrabljivanje, da dođu do svoga političkog

glasu. Bez političkoga obrazovanja i podizanja razine svijesti nema niti promjena u društvu (hooks, 1991). U izgradnji ženskih studija također su važni neelitistički elementi međusobnih odnosa: solidarnost i osjećaj pripadnosti ženskom kolektivitetu. Entuzijazam feminizma kao političkoga društvenog pokreta zrcalio se u samome procesu poučavanja. Nastojala se izbjeći hijerhija u odnosima između studenata/ica i profesora/ica na sveučilištu, u načinu oslovljavanja, na primjer, ili u organizaciji sjedenja u prostoru učionice, što je bila razlika s obzirom na dotad uobičajene hijerarhije u nastavi (Freedman, 1994).

### FEMINISTIČKA SPOZNAJA

Feministička proučavanja usmjerena su na različite načine na koje patrijarhalni, hijerarhijski, autoritarni elementi društva duboko utječu i jesu dio svijesti pojedinaca i pojedinki. Važnost utjecaja društva na formiranje individualne svijesti dodatno se razvijala i kroz kritiku objektivnosti, s kojom se upravo znanost tako rado dičila. Ženski studiji dovodili su u pitanje objektivnu proizvodnju znanja ističući kako je društveni kontekst u kojem dominira ideologija patrijarhata ključ koji nam daje odgovore na pitanja zašto se u nizu, za ženske živote, važnih tema ne nalazi mjesta u znanstvenom istraživanju, proučavanju i akademskom poučavanju. Odnos između individualnoga i društvenoga možda je najbolje ocrtavao rani slogan da je »osobno političko«. No, ako patrijarhalna znanost ne prepozna, ili ne želi prepoznati, društvenu problematiku žena, to ne znači da ona ne postoji i da se njom ne treba baviti.

Feministkinje naglašavaju da je znanstveni pristup koji nastoji korigirati seksizme onaj o ženama, dok je feministički znanstveni pristup onaj za žene. Istraživanja o ženama su ona koja hoće upisati žene u postojeći teorijski okvir, odnosno redefinirati discipline tematike, dodajući im, uz postojeću, i žensku tematiku (Thompson, 1992).

Ovaj korektivni pristup o ženama podrazumijeva sakupljanje dokaza koji pokazuju što je pogrešno u načinima kako se do sada pristupalo ženama u raznim društvenim institucijama. Pored toga što dokumentiraju spolne i rodne nejednakosti, ovakva istraživanja popunjavaju prazninu u istraživanju o ženama i demaskiraju muške predrasude unutar znanosti. Dodatno se afirmira žensko iskustvo na temelju kojega se rade istraživanja kao, primjerice, ona o nasilju protiv žena, odnosu majke i kćeri, neplaćenoga i plaćenoga rada, značenje intimnosti; da spomenem samo neka.

Na drugoj strani je perspektiva za žene kojom se svjesno želi utjecati na emancipaciju žena i njihovih života. Raspravljajući na primjeru istraživanja obitelji što uključuje istraživanje za žene, Linda Thompson navodi pet elemenata koja bi takva istraživanja trebala sadržavati:

- a) povezivanje ženskoga iskustva sa širim društvenim kontekstom
- b) razumijevanje načina na koje se žene bore protiv ugnjetavanja
- c) vizije slobodnih veza bez ugnjetavanja
- d) obuhvaćanje različitosti među ženama s obzirom na klasnu pripadnost, rasu, dob i izbor seksualne orijentacije
- e) izazivanje i mijenjanje prevladavajućih pretpostavki i koncepcija unutar znanstvenih disciplina (Thompson, 1992:2).

### FEMINIZMI I ŽENSKI STUDIJI

Odnos feminizma i ženskih studija od samog je početka koliko neosporan, toliko



isprepleten nizom pitanja i nedoumica. Pogled na raznolikost perspektiva unutar samih ženskih studija pokazuje kako su i različiti pravci unutar feminizma utjecali na razvitak ženskih studija. Ukratko ću se osvrnuti na neke od najznačajnijih upliva feminističkih pravaca na ženske studije.

Liberalni feminizam usmjeren je preventivno na analizu žena u njihovim ulogama koje društvo percipira kao prirodno zadane i odgovarajuće ženskoj prirodi. Prema stereotipnim stavovima žene su emocionalnije, nježnije i zavisne, naravno od muškaraca, koji su pak racionalniji, nezavisniji i aktivniji u svakom pogledu. S obzirom na prirodu, ženama je prikladno zapošljavati se upravo u područjima zdravstvene i socijalne skrbi, odgoja, obrazovanja, ili modernim rječnikom rečeno, u tercijarnom uslužnom sektoru. Muškarcima su pak otvorena znatno šira i različita polja djelovanja: od vođenja država i politike do investicija ili istraživanja. Liberalni se feminizam zalaže za uspostavljanje jednakih mogućnosti za žene i muškarce u okviru postojećega, preciznije kapitalističkoga, sustava. Zalažu se za rodnu ravnopravnost kako u javnoj, tako i u privatnoj sferi, na tržištu rada, jednako tako i u akademskom svijetu. Uvjerena liberalnih feministkinja i feminista su da će do ukidanja diskriminacije doći poboljšavanjem zakonodavstva koje će omogućiti natjecanje žena s muškarcima na jednakoj osnovi. K tome, ne smije se izgubiti iz vida da je promjena u individualnoj svijesti važan faktor u eliminaciji podčinjavanja žena. Stoga su ukidanje seksizama kao i balansiranje kurikulumu važni ciljevi liberalnoga feminizma unutar ženskih studija.

S druge pak strane, radikalne feministkinje ističu da je upravo ugnjetavanje žena najznačajniji oblik opresije i da je ona ugrađena u samu strukturu društva. Rodna, odnosno spolna podjela u društvu utemeljena je u patrijarhalnoj obitelji, jednoj od najvažnijih društvenih jedinica. Ta, kao i druge društvene strukture, potječe iz patrijarhata. Stoga, da bi se žene oslobodile, valja odbaciti postojeće društvene odnose i graditi nove. Za radikalni je feminizam muška kontrola nad ženama, koju vrše putem kontrole njihovih tijela i seksualnosti, ključna za ostvarivanje muške moći u društvu. Za ženske studije pak radikalni je feminizam proizveo važan okvir učenja naglašavajući autonomnost ženske kulture i djelovanja te kreirajući važan osjećaj njezinoj pripadnosti.

Marksistički, odnosno socijalistički feminizam povezuje ugnjetavanje žena s ekonomskim ugnjetavanjem. Feministkinje te orijentacije smatraju da se samo radikalnom promjenom u društvu, što znači promjenom postojećih ekonomskih odnosa koji se baziraju na klasnoj eksploataciji, može promijeniti i položaj žena. Za razliku od liberalnih feministkinja koje ukazuju na individualno, marksistkinje ističu kolektivno kao ono što ima značaj za promjene u društvu. Njihova je kritika prvenstveno usmjerena na kapitalizam kao društveni sustav nejednakosti. Manje pažnje posvećuju seksualnosti, a više odnosu obitelji i obezvređivanju ženskoga kućnog rada koji se u društvu ne tretira jednako važnim kao i plaćeni poslovi mada bitno pridonosi kako obitelji, tako i zajednici. Utjecaj marksističkoga feminizma na ženske studije se sastoji u sagledavanju uloge sveučilišta kao sredstva društvene kontrole i perpetuiranja postojećih odnosa.

Postmoderni feminizam odbacuje tradicionalne pretpostavke o stvarnosti i istini kao jednoj i nedjeljivoj. Postmodernizam pruža mnoštvo mogućnosti, a ono što je zajedničko različitim postmodernističkim feministkinjama jest osporavanje binarne opozicije te prihvaćanje pluraliteta i razlike. I kao što kaže Rosemarie Tong »neke postmoderne feministkinje pišu naprosto da razviju teoriju kao umjetničku formu; druge pišu primarno da motiviraju žene kako bi promijenile načine svoga bivanja i

djelovanja u stvarnom svijetu«. (Tong, 1995:218). Feministkinje postmoderne orijentacije preokreću ženski nedostatak bivanja **Drugim spolom** u prednost. Biti Druga omogućuje ženama kao subjektima da se kritički odnose spram vrijednosti, normi i praksi patrijarhalnoga društva. Potlačenost, smatraju one, znači mnogo više nego biti u inferiornoj poziciji. Pozicija potlačene otvara mogućnosti mišljenja i govora o Drugosti, znači otvorenost spram raznolikosti, uvažavanje ne samo razlika nego i prihvaćanje mnogostrukosti značenja. Uz postmodernizam, za feminističku je teorijsku kritiku i ženske studije neosporno važna i ona koja dolazi iz postkolonijalnih studija gdje se fokus usmjerava na preplete rodnoga, etničkoga, nacionalnoga i rasnoga. Zagovornicama postmodernizma važan argument jest prihvaćanje različitosti, dok je njegovim kritičarkama pluralnost perspektiva i stajališta važan argument za narušavanje jedinstva feminističkoga pokreta. Njihov utjecaj na ženske studije, koji dominira posljednjom dekadom prošloga stoljeća, za razliku od prethodnih koji svoj naglašeni utjecaj imaju naročito u ranim fazama, naglašava važnost dekonstrukcije cijelog značenja sveučilišta kao mjesta moći i ideologije i procesa produkcije i reprodukcije znanja.

### **DISCIPLINA, INTERDISCIPLINARNOST**

Od samih početaka ženskih studija ne jenjavaju rasprave »što su to zapravo ženski studiji?«. Nova disciplina, polje spoznaje ili interdisciplinarno područje koje u sebi sadrže kritičku žensku perspektivu? Upravo su širina tematike, prelazak tradicionalnih disciplinarnih granica te raznoliki institucionalni oblici obrazovnih programa pridonijeli različitosti imenovanja i organizacijskih oblika. Ponegdje su to ženski studiji (*women's studies*), negdje ih se naziva feminističkim studijima (*feminist studies*), a od osamdesetih se godina sve više rasprostire pojam rodnih studija (*gender studies*). Feministički i ženski studiji svojim imenovanjem upućuju na političko opredjeljenje, dok rodni studiji upućuju na političku neutralnost. Stoga su se očito i lakše širili sveučilištima tijekom osamdesetih godina u SAD-u kada je politička klima pod vodstvom republikanske većine bila izrazito konzervativna. Moglo bi se dakle zaključiti da je riječ o svojevrsnoj subverziji. Izbjegavanjem imenovanja politički obojenim kategorijama feminističkih i ženskih studija, nije se napustila i feministička tematika i metodologija. Uprkos tome, neke feministkinje smatraju da kategorija roda zamagljuje važnost ženske spoznaje i imenovanje žena kao subjekata te ostaje samo jedna od kulturnih kategorija (Brook, 2000:905-906). Ili kao što kaže historičarka Joan Scott »rod uključuje, ali ne imenuje žene« (Scott, 1988: 31).

Vratimo se još na pitanje jesu li onda ženski studiji disciplina i kakav je njihov odnos spram feminizma? Najprije valja napomenuti da ženski studiji, ne umještajući se isključivo unutar akademskoga konteksta sveučilišta, okretanjem široj zajednici žena izazivaju tradicionalnu podjelu na aktivistički i akademski feminizam. Akademski feminizam, smješten unutar sveučilišta, u stalnoj je napetosti spram disciplinarnog podjele. Riječima Jane Gallop: »ženski studiji nisu samo puki dodatak tradicionalnim disciplinama, već ženski studiji izokreću subjekt znanja stavljajući pod znak pitanja ono što se smatra znanjem unutar discipline« (prema Elam, 1994:100). Radikalno izvedeno, ženski studiji u ime feminizma transformiraju načine poučavanja, pisanjem jezika, institucija općenito. Istovremeno, feminizam se integrirao i u druge discipline. Neke smatraju da ne konstruira vlastitu disciplinu, već izaziva i propituje disciplinarnu izoliranost. Nadalje, on pridonosi i dekonstrukciji postojeće disciplinarnog strukture

unutar sveučilišta. Unutar sveučilišta ta se disciplinarna specijalizacija očituje u imenovanju univerzitetskih odjela i odsjeka prema disciplinama. Ujedno je to i bitna administrativna funkcija koja služi lakšem upravljanju. K tome služi još i kao imaginarna granica gdje je lakše kontrolirati što se uključuje, a što isključuje. To ujedno znači da je disciplinarna struktura utemeljena na identitetu, na istosti. Osim predmeta istraživanja discipline razvijaju još i svoju metodologiju, primjerenu području svoga istraživanja i interesa. Ovdje je riječ o tome da disciplinu jednako tako definira i ono što je isključeno kao i ono što je uključeno kao predmet istraživanja. Discipline se katkad i preklapaju u svojim metodologijama, međutim, ono što je bitna karakteristika jest da se moraju razlikovati od ostalih. Drugo je uvijek negdje izvan granica discipline. Jedna od onih koja zagovara ženske studije kao samostalnu disciplinu je Sandra Coyner koja koristi argumente kreiranja vlastitih metoda i teorija kako bi se zapravo prekoračilo postojeće discipline. Pri tome, ona smatra da disciplina ne znači u praksi realizirane odjele i odsjeke (Bowel i Klein, 1989). Kompleksnosti razumijevanja značenja disciplinarnosti i interdisciplinarnosti i njihova odnosa, dodatno treba spomenuti da se čak i interdisciplinarni studiji na sveučilištu umještaju po istom principu kao i discipline, prihvaća se samo, naime, ono što se smatra dijelom nekog interdisciplinarnog identiteta.

Kako navodi Elam (1994), nekima, napose onima iz sveučilišnih krugova, te su disciplinarno-odjelne podjele samorazumljive. No, ona se pita nije li potrebno razmisliti i o tome koliko se unutar samih disciplina pojavljuje svijest o principu uključivanja i isključivanja. Tako navodi primjer Samuela Webera koji tvrdi da što je disciplina više etablirana, manje je okrenuta samorefleksiji. Gerlad Graff, primjerice, ističe kako disciplinarne granice upravo i služe zatumljivanju takvih samorefleksija. Jednom ustanovljena disciplina, uobličena u granice odsjeka, postaje samorazumljiva te je se uopće zaboravlja propitivati (Elam, 1994:96).

Zbog ovako pragmatično postavljenih stvari disciplinarnih podjela, ne uviđaju se opasnosti koje donose discipline, a to se prije svega odnosi na pad kritičnosti departmaniziranih disciplina. Jasne granice ne potiču potrebno preispitivanje zakonitosti i same strukture. Nadalje, postoji i opasnost od nekritičkog prihvaćanja institucija. Drugim riječima: disciplinarnost je regulatorni mehanizam koji osigurava neprekidan uspjeh akademskih institucija. »Pažljivim odabirom što je uključeno, a što isključeno u svakoj danoj točki, akademija si je osigurala garancije svoje vlastite reprodukcije« (Elam, 1994:97).

Koja je onda uloga feminizma? Upravo u tome da se propituje čvrstoća granica i propusnost onoga što se smatra kao uključivo i onoga što se isključuje u disciplinu. Feministički gledano, rezultat nije riješiti se bespovratno disciplina, već ih dovoditi u pitanje, propitivati njihovu strukturu te time dovoditi u pitanje i temelje koji čine autoritet sveučilišta. Aktivistička osviještenost i politička dimenzija izvaninstitucionalnih ženskih studija u suprotnosti je sa sveučilištem kao političkom i ekonomskom institucijom, jednim od najboljih čuvara postojećega stanja, čija je primarna uloga socijalna kontrola (Lowe i Benston, 1991:52).

No, ovoj pozitivnoj slici subverzivnoga djelovanja unutar akademije valja pridodati i pitanja: rade li uvijek ženski studiji u najboljem interesu feminizma, kao što se pita Gayatri Spivak? Nisu li, kaže ona, ženski studiji samo novi gradski ured humanističke filozofije (prema Elam, 1994:101)? Nadalje, propitujući discipline podjele i granice, ženski studiji upadaju u zamku da i sami postanu disciplinarno određeni, ustanovljujući

vlastite metodologije i pravila. Gloria Bowles se pribojava da bi ženski studiji mogli postati razumljivi samo dijelu intelektualne elite i na neki način postati beskorisni ženama u zajednici (Bowel i Klein, 1989:15).

### **CENTAR ZA ŽENSKÉ STUDIJE**

Program ženskih studija započeo je u veljači 1995. godine i bio je inicijativa dvanaest feministkinja aktivistkinja – istraživačica i umjetnica iz Zagreba koje su osnovale nevladinu organizaciju »Centar za ženske studije«. One su abecednim redom: Aida Bagić, Rada Borić, Nadežda Čaćinović, Sanja Iveković, Željka Jelavić, Biljana Kašić, Jasmina Lukić, Nela Pamuković, Karmen Ratković, Vesna Teršelić, Neva Tölle i Maja Uzelac.

Društveni kontekst nastanka izvaninstitucionalnoga feminističkog obrazovnog programa u okviru Centra obilježen je ratom i poraćem te izrazito konzervativnim i patrijarhalnim vrijednostima. Motivacija pak za program ženskih studija nastao u to ratno vrijeme bila je upravo kritičko propitivanje pozicije žena u tome razdoblju kao i kritičko preispitivanje stereotipa o ženama, njihovim identitetima i ulogama u društvu. Dijelom su se ti motivi, kao što navode autorice akcijskoga istraživanja o institucionalizaciji ženskih studija »ticali etičke potrebe za ženski-orijentiranim znanjem koje bi omogućilo 'smještanje' u vlastitom kontekstu« (Barada, 2003:55). Valja napomenuti da je akademska sveučilišna zajednica tada bila potpuno nesprijetna da se otvori propitivanju i analizi društvene situacije i pozicije žena iz rodne perspektive. K tomu, znanstvena se tradicija čuvala i već ranije spomenutom disciplinarnošću koja je institucionalizirana u vidu fakultetskih odsjeka.

Pogled unatrag pokazuje nam da postoji povezanost između feminističkih teorijskih rasprava iz razdoblja socijalizma osamdesetih godina dvadesetoga stoljeća i današnjih ženskih studija. Začetke ženskih studija može se pronaći u nekim aktivnostima sekcije »Žena i društvo« Sociološkoga društva Hrvatske kada su se početkom osamdesetih godina održavali seminari o ženskoj povijesti i filozofiji koje su vodile Lydia Sklevicky i Rada Iveković. U tim se godinama razvijala i međunarodna suradnja pa je na Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku održano nekoliko feministički orijentiranih kurseva, primjerice *Women and Social Development* (14. – 25. 4. 1980.), *Women and Development* (20. – 23. 4. 1981.), *Women and Work* (16. – 25. 4. 1984.), *Poetics, and Politics of Women Writing* (31. 3. – 6. 4. 1986.).

Osim akademske feminističke kritike, nastale u okviru marksističke teorijske misli, za program Centra važna je i veza sa ženskim aktivizmom iz toga razdoblja. On se razvijao izvan onovremenih postojećih institucionalnih okvira Konferencije za društvenu aktivnost žene i porodice, a bio je usmjeren osvještavanju nasilja protiv žena i pružanju konkretne pomoći i savjetovanju žena. Prijepori, napetosti i dileme koje obilježavaju raspravu o feminizmu, akademiji i aktivizmu i njihovom odnosu, teoriji i praksi, disciplinarnosti i interdisciplinarnosti nisu zaobišli ni nas.

### **O AKADEMIZMU I AKTIVIZMU**

Raznolikost interesa osnivačica i suradnica, aktivistički kao i teorijski rad te umjetnička produkcija manifestirali su se u otvorenosti programa prema metodološkim inovacijama i osnaživanju žena. »Poučavanje je politički rad, a učionica je prostor radikalne političke akcije«, smatra bell hooks (1991:28). Takav je oblik političke akcije, koji je kroz kritičko promišljanje vlastitih pozicija jačao ženski glas, bio nužan i dobrodošao u

nas. Posebno to valja imati na umu imajući u vidu društveni kontekst Hrvatske tijekom devedesetih u vrijeme nastanka programa ženskih studija u Zagrebu. Politički govor toga vremena glorificira tzv. prirodne uloge roditeljica i njegovateljica, čuvarica (hrvatskih) ognjišta, ostavljajući malo mjesta za njih u javnom prostoru. Društveni procesi u Hrvatskoj, barem što se ostvarivanja ženskih ljudskih prava tiče, vrlo su slični onima u nekim od postsocijalističkih zemalja. Ono što Urszula Nowakowska piše o Poljskoj lako bi se moglo kazati i za Hrvatsku:

»[U]mjesto izgradnje pluralističkog društva, mi smo samo zamijenili kvazi-religioznu marksističku ideologiju jednom desnom doktrinom, onom Katoličke crkve. Arhitekti novog političkog sustava koji su odbacili komunizam kao umjetni, a ne 'prirodni' težili su uvjerenju da je moguće stvoriti 'prirodni' društveni poredak. Prirodni znači tradicionalan, katolički, konzervativan i nacionalistički« (Nowakowska, 1996:26).

Feminizam, kao »epistemologijski projekt« kao što kaže Eva Bahovec, možemo shvatiti u nekoliko njegovih značenja. On označava prekid s jednoumljem mizoginije, u sebi sadrži stalnu napetost i ambivalenciju spram kategorije žena, označava i sukob s kategorijom samorazumljivosti i nepromjenjivosti. Nadalje, feminizam sadrži u sebi paradoks istovremene odsutnosti i prisutnosti žena i pretjerane obilježenosti ženskim (Barada, 2003:114). Sve navedeno stalno je prisutno i u promišljanju naših aktivnosti.

Pri kreiranju programa ženskih studija neizbježna je rasprava o tome jesmo li dovoljno usmjerene aktivistički, kako se razvijamo teorijski, koji su stvarni iskoraci iz postojećih oblika poučavanja i spoznavanja. Ne treba posebno isticati da taj proces ne teče uvijek lagano i nužno u suglasju. Stoga ću ponoviti neke od najznačajnijih točaka diskusije o akademskom i aktivističkom unutar ženskih studija s kojima se i mi bavimo sve vrijeme postojanja našega programa.

Slažem se s onim feministkinjama koje smatraju da ženski studiji nose u sebi potencijal dekonstrukcije disciplinane podjele. Ona će se dogoditi ukoliko se ženski studiji ne zadržavaju isključivo u području akademskoga. Obrćajući se široj zajednici, ženama različitih usmjerenja i profesija, ženski studiji izazivaju podjelu između akademskog i aktivističkog feminizma. Centar za ženske studije nalazi se u poziciji između akademije i feminističkih aktivističkih grupa. Ono što prepoznajem kao dekonstrukciju tradicionalnih disciplina jest prelazak i premošćivanje granice između institucionalne i alternativne edukacije. Centar za ženske studije dio je civilnoga društva i unutar toga konteksta bavimo se i teorijskim i znanstvenim radom. U odnosu na sveučilište i akademski kontekst obrazovanja koji se nalazi u matici ovo bi bila pozicija margine. Primjenimo li interpretaciju bell hooks o margini kao izabranoj poziciji u slučaju Centra za ženske studije, to bi značilo istovremeno kretanje prema centru i natrag na marginu kao prostoru otpora. Njezinim riječima, margina »nudi mogućnost radikalne perspektive iz koje možemo vidjeti i kreirati, zamišljati alternative, nove svjetove« (hooks, 1990:150). Biti izvan institucionalnoga akademskog okvira u našem slučaju znači mogućnost novog uspostavljanja značenja znanja tako što se fokus izmješta s muškosti na ženskost, na primjer. Ženska različita iskustva, ideje, potrebe i interesi vrijedna su podloga za učenje i poučavanje. Učenje u ženskom prostoru važan je dio naše autonomije. Rekla bih da upravo taj element učenja i osobnoga rasta u sigurnom ženskom prostoru donosi bitnu razliku u odnosu na učenje u

mješovitim obrazovnim institucijama.

Radi prostornog ograničenja ovoga teksta neću detaljnije nabrajati sve aktivnosti, već ću dati samo grubu skicu osnovnih programa.<sup>1</sup> U okviru Centra za ženske studije pored dvosemestralnoga programa, koji se tijekom dvanaest godina mijenjao u svom opsegu te izboru tema, održavaju se različiti tipovi edukacijskih programa manjega opsega u vidu seminara, radionica ili pak međunarodnoga postdiplomskog seminara. Istraživanja koja su do sada rađena u okviru Centra na najbolji način pokazuju kako se i izvan institucionalnoga znanstvenog okvira može provoditi istraživanje za žene i praktirati feministička istraživačka metodologija (npr. Istraživanje o ženskom aktivizmu rezultiralo je knjigom *Aktivistkinje: kako opismeniti teoriju*). To, naravno, ne znači da nije bilo i onih o ženama, korektivne naravi upisivanja žena u prazna mjesta dosadašnjih znanstvenih analiza (kao što je npr. Istraživanje *Sjećanje žena na život u socijalizmu*).

Ne bih se složila s onim kritičarkama rada Centra koje smatraju da se radi takvih istraživanja izgubila kritička feministička pozicija. Držim da je svijest o prijedorima, napetostima i nelagodima feminizma i kao teorije i kao aktivizma stalno prisutna. Ona je prisutna i u diskusijama koje se vode oko integriranja ženskih studija u sustav akademskoga obrazovanja u Hrvatskoj. Prije nekoliko godina, u vrijeme kada se otvorila rasprava, situacija je bila drugačija nego li je danas kada unutar sveučilišnih programa postoje feministički kolegiji, prije svega pri društveno – humanističkim fakultetima, integrirani unutar disciplina. Današnja situacija nalaže ponovno promišljanje kako starih dilema o kojima je bilo riječi i u ovom radu, tako i novih koje karakterizira sadašnji status sveučilišta, znanosti i politike u hrvatskom društvu. O tome će, nadam se, biti riječi u drugom tekstu.

## LITERATURA

- Barada, Valerija et al. *Institucionalizacija ženskih studija u Hrvatskoj: akcijsko istraživanje*. Zagreb: Centar za ženske studije, 2003.
- Barilar, Vesna et al. *Aktivistkinje: kako opismeniti teoriju*. Zagreb: Centar za ženske studije, 2001.
- Bowels, Gloria i Renate Duelli Klein. »Introduction: Theories of Women's Studies and the Autonomy/ Integration debate«. U: *Theories of Women's Studies*, ur. Gloria Bowles i Renate Duelli Klein. London i New York: Routledge, 1989. 1.-26.
- Brook, Barbara. »Gender Studies«. U: *Routledge International Encyclopedia of Women. Global Women's Issues and Knowledge*. Vol. 2. London i New York: Routledge, 2000.
- Dijanić, Dijana et al. *Ženski biografski leksikon: sjećanje žena na život u socijalizmu*. Zagreb: Centar za ženske studije, 2004.
- Elam, Diane. *Feminism and Deconstruction*. London i New York: Routledge, 1994.
- Freedman, Estelle. »Small – Group Pedagogy: Consciousness Raising in Conservative Times«. U: *Tilting the Tower*, ur. Linda Garber. New York, London: Routledge, 1994. 35.-49.
- hooks, bell. »Chosen the Margin as a Space of Radical Openness«. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. 145-153. Toronto: Between the

<sup>1</sup> Više o aktivnostima vidjeti u studiji: Barada et al., *Institucionalizacija ženskih studija u Hrvatskoj – akcijsko istraživanje*, Zagreb, 2003.; i na <http://www.zenstud.hr>.

Lines, 1990. »Sisterhood: Political Solidarity Between Women. U: *A Reader in Feminist Knowledge*, ur. Sneja Gunew, 27.-41. London i New York: Routledge, 1991.  
*Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. London i New York: Routledge, 1994.

Lowe, Marian i Margaret Lowe Benston. »The Uneasy Alliance of Feminism and Academia«. U: *A Reader in Feminist Knowledge*, ur. Sneja Gunew, 48.-60. London i New York: Routledge, 1991.

Nowakowska, Urszula. »The New Right and Fundamentalism«. U: *Ana's Land: Sisterhood in Eastern Europe*, ur. Tanya Renne, 26.-33. Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Robinson, Victoria. »Introducing Women's Studies«. U: *Introducing Women's Studies*, ur. Richardson, Diane i Victoria Robinson, 1.-26. London: Macmillan Press, 1993.

Scott, Joan. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

Thompson, Linda. »Feminist Methodology for Family Studies«, *Journal of Marriage and the Family*, vol. 54, 1, February (1992) 3.-16.

Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. London: Routledge, 1995.

**Kristina Grgić**  
Zagreb  
E-mail: [kristinagrgic@net.hr](mailto:kristinagrgic@net.hr)

**Sažetak:** Postoji li veza između feminizma i postkolonijalnih studija i mogu li se smatrati saveznicima u borbi protiv dvaju usko povezanih opresivnih sustava – patrijarhata i kolonijalizma? Iako postoje opravdani temelji za ovakvo savezništvo, dublje nam proučavanje njihova odnosa pokazuje da je riječ o kompleksnom i problematičnom pitanju i dovodi u pitanje samu ideju globalnog sestrinstva. Pokazalo se da je Zapadni feminizam u svojoj borbi protiv patrijarhalne hegemonije istovremeno perpetuirao jedan drugi oblik hegemonije – kolonijalni i to prije svega u vlastitoj konstrukciji subjekta tzv. »žene iz Trećeg svijeta«. Koji nas scenarij očekuje u budućnosti – globalizirani svijet ili svijet podijeljen na »Prvi«, »Drugi« i »Treći« i ima li nade za savezništvo u različitosti – pitanja su koja ovaj tekst postavlja i ostavlja otvorenima za raspravu.

**Glavne riječi:** postkolonijalni studiji, sestrinstvo, hegemonija, reprezentacija,, univerzalizam, Treći svijet.

## Laž o globalnom sestrinstvu – feminizam i postkolonijalizam

»It was in the writings but also in the actions and speeches and sermons of Black United States citizens that I began to experience the meaning of my whiteness as a point of location for which I needed to take responsibility.« (»Tek sam u pisanju, ali i u djelovanju i govorima te propovijedima crnih američkih građana/ki počela doživljavati svoju pripadnost bijeloj rasi kao mjesto za koje sam trebala preuzeti odgovornost.«) Adrienne Rich

»Sisterhood cannot be assumed on the basis of gender; it must be forged in concrete historical and political praxis.« (»Sestrinstvo se ne može pretpostaviti na temelju roda; ono se mora sklapati u konkretnoj povijesnoj i političkoj praksi.«) Chandra Talpade Mohanty

### UVOD

U današnje se vrijeme »egalitarnog« globalnog kapitalizma, pred kojim se ruše sve državne, ideološke i kulturne granice, kao logičnog nastavka prosvjetiteljskog projekta i etike profita, neizbježno javlja pitanje o njegovoj legitimnosti i univerzalnosti. S jedne strane, filozofski i kulturni postmodernizam je svojom detotalizacijom navodno srušio sve »velike naracije« donoseći sa sobom obećanje slobode od svih društveno nametnutih nesloboda, podjela i nejednakosti. Najviše bi od ovakve detotalizacije trebale očekivati žene i bivši kolonijalni subjekti koji/e su najviše i osjetili/e doslovno značenje nejednakosti i potlačenosti. Ako se ravnamo po književnoj i općenito poststrukturalističkoj i postmodernoj teoriji, veliki su sustavi moći davno prevladani ili je barem njihov utjecaj relativiziran. Međutim, ako se malo osvrnemo oko sebe i

pogledamo suvremeno društvo, koje je, naravno, pod utjecajem i vodstvom Zapada, čini se da je ono i dalje duboko ukorijenjeno u imperijalističke »neslobode« i podjele te da ga spomenuti »vjetar promjena« još nije zahvatio. Naprotiv, u globalnoj se slici svijeta jasno može uočiti ono što Gayatri Chakravorty Spivak naziva »tajnim sporazumom« između postojećih struktura patrijarhata i transnacionalnog kapitalizma (Spivak, 1996:229). Jedina je sloboda sloboda tržišta i stjecanja profita, a čini se da društvena svijest i savjest ne mogu ili ne žele propitivati suvremenu globalnu ekonomiju. Veliko obećanje postmodernizma se pokazalo neispunjenim, a postmoderna i poststrukturalistička dekonstrukcija i decentriranje subjekta je zapravo »luksuz koji si može priuštiti dominantni poredak – da osporava ono što je sigurno u njegovom posjedu« (Hutcheon, 2002:130-131), a i na političkom je planu »ambivalentan: njegova kritika usporedno postoji s jednako stvarnim i jednako moćnim suučesništvom s kulturnim dominantama u kojima je ukorijenjen« (Ibid.). Privilegija dekonstruiranja pojmova poput pravednosti i jednakosti, koju si postmoderni kritičari mogu priuštiti, omogućena im je njihovom pripadnošću onom dijelu društva kojemu su pravednost i jednakost i bile zajamčene. Možemo tvrditi da tradicionalno shvaćanje pravednosti danas ne vrijedi i da su takvi pojmovi odavno dekonstruirani. Međutim, hoćemo li time ispraviti nepravdu koju su trpjeli/e i koju trpe svi/e potlačeni/e? Ako je pravednost zastarjeli nematerijalni pojam, njezina je suprotnost itekako stvarno i materijalno stanje koje mnogi/e trpe. Postoji li danas uopće društvena odgovornost (usp. Katrak, 2002:255) kao temeljno pitanje koje povezuje dvije teorije - feminizam i postkolonijalizam. Obje teorije polaze od temeljne potlačenosti određenih skupina (žena ili koloniziranih naroda) i imaju mnoštvo dodirnih točaka. Opresivni sustavi patrijarhata i imperijalizma se značajno poklapaju, a patrijarhat je pružio širi kontekst unutar kojeg je imperijalizam i nastao.

I postkolonijalizam i feminizam se »bore« protiv istog neprijatelja i, što bi onda bilo prirodnije od njihovog savezništva u borbi protiv potlačenosti? Isprva mi se u svojevrsnom romantičarskom zanosu učinilo da u njihovu savezništvu leži rješenje etičkog i političkog problema nejednakosti. Bavljenje feminističkom i postkolonijalnom teorijom odvojeno može dovesti do ovakvog zaključka. Međutim, dovoljno je bilo da se susretnem sa zbornikom koji obje teorije proučava zajedno kako bih doživjela hladan tuš (*Feminist Postcolonial Theory*, ur. Lewis i Mills, 2003.). Lako je previdjeti činjenicu da je temeljna paradigma feminizma po kojoj sam se ravnala Zapadna pa se ne može izbjeći dojam da je Zapadni feminizam iznevjerio postkolonijalnu teoriju pristajući uz jednu vrstu hegemonije, dok se istovremeno borio protiv druge. Savezništvo između Zapadnih i ne-Zapadnih žena nije ravnopravan odnos davanja i primanja, već podrazumijeva Zapadnu »dobrohotnost« (eng. *benevolence*) prema ne-Zapadnim »sestrama«. O čemu se konkretno radi i ima li nade za pomirenje – dva su pitanja na koja sam pokušala naći odgovor.

### **ZAJEDNIČKA BORBA PROTIV HEGEMONIJE**

I feminizam i postkolonijalizam su nastali kao reakcije na dominirajuće i hegemonijske sustave moći. Dok je feminizam zaokupljen dekonstrukcijom i razotkrivanjem konstrukta patrijarhalnog poretka, postkolonijalna teorija to isto čini s imperijalizmom. Između patrijarhata i imperijalizma postoji izravna kauzalna veza<sup>1</sup> koja najočitija

<sup>1</sup> Kao što je napomenuto u Uvodu, imperijalizam se može smatrati ideološkim produktom patrijarhata kao šireg sustava opresije koji je postojao u Zapadnom društvu.

postaje prilikom razmatranja položaja žene u postkolonijalnom kontekstu, u čijem se položaju ukrštaju silnice ovih dvaju hegemonijskih sustava moći. Feministički i postkolonijalni studiji se povezuju kroz pojam »dvostruke potlačenosti« (Jacobs, 2003:682) ili »dvostruke kolonizacije« (Ashcroft i dr., 2002:250). Ako se ponovno vratimo patrijarhatu i imperijalizmu kao dvama opresivnim i hegemonijskim sustavima moći i načinima na koji oni tlače svoje Druge, na vidjelo izlazi cijeli niz paralela među načinima na koji oni uspostavljaju Druge kao objekte ili »zrcala« (u lacanovskom smislu) na osnovi kojih izgrađuju svoj vlastiti identitet i položaj muškarca/kolonizatora kao subjekta.

Oba se sustava moći smatraju opresivnima zbog odnosa dominacije i moći koje njihovi subjekti uspostavljaju u odnosu na objekte, odnosno Druge. Već je na samom početku vidljiv ambivalentan odnos između tlačitelja i potlačenih - iako tlačitelji odbacuju potlačene kao Druge, »zazorne« (u Kristevinom smislu), oni istovremeno ne mogu postojati bez njih. Muškarci uspostavljaju svoju muškost kroz negaciju svega ženskog, a kolonizatori svoj dominantni položaj duguju postojanju koloniziranih – imperijalni centar može biti centar tek naspram periferije. Ovi su »tlačiteljski« subjekti svjesni da je i njihov privilegirani položaj zapravo relacijski te stoga svoj ambivalentan odnos prema Drugima pokušavaju kontrolirati i držati u strogim granicama uvođenjem binarnih opozicija koje obuhvaćaju različite dimenzije, a osnovna im je svrha uspostavljanje odnosa moći – oba člana opozicije nisu ravnopravna, već egzistiraju isključivo u odnosu dominacije i moći (usp. Ashcroft i dr., 2002:24). Patrijarhalno se društvo, naravno, temelji na opoziciji muškarac/žena koja pritom zadobiva mnoštvo različitih dimenzija (dovoljno je navesti opoziciju razum/priroda [u kojoj je, naravno, razum = muškarac, a priroda = žena] koja je temelj Zapadne filozofije i opravdanje gospodarenja prirodom i njenog sustavnog uništavanja).<sup>2</sup> U kolonijalnom diskursu, temeljna opozicija kolonizatori/kolonizirani također dobiva dodatne dimenzije poput bijelo/crno, civilizirano/primitivno, napredno/zaostalo, dobro/loše i sl. (usp. Ashcroft i dr., 2002:24). Primarno mjesto na kojem nastaju ovakve podjele te se time i proizvode patrijarhalni/kolonijalni subjekti<sup>3</sup> i njihovi/e Drugi/e je hegemonijski patrijarhalni/kolonijalni diskurs, koji proizvodi i reproducira odnose moći »prizivajući« Druge u postojanje. Drugi/e postoje jer ih je takvima proizveo dominantni diskurs koji govori u njihovo ime i oduzima im pravo na vlastiti glas. Kao što žene nisu imale vlastitog glasa u patrijarhalnom društvu, tako niti kolonizirani nemaju pravo na vlastiti glas. Ženski nedostatak razuma ih čini nepodobnima za jezik kao mušku racionalnu tvorevinu: kolonizirani ne znaju govoriti, njihov način komuniciranja nije racionalni, zapadni jezik (engleski, francuski, portugalski, španjolski...), oni su Kalibani koje treba civilizirati i naučiti da govore. Osim jezika, ženama i koloniziranim je oduzeta i vlastita povijest. Točnije, njihovu povijest piše hegemonijski diskurs. Ovakva je njihova povijest ili puna tišina (oni/e kao subjekti povijesti ne postoje) ili priča o prosvjećivanju i civiliziranju. Ženska »neispisana« povijest, ženska odsutnost iz službene muške povijesti i tišina koja ih okružuje neizbježno podsjeća na službenu Zapadnu povijest koloniziranih. Hegemonijsko ispisivanje (ili ponovno pisanje) povijesti koloniziranih je

<sup>2</sup> Zanimljivo je da G. C. Spivak izokreće ovu podjelu. Ona zadržava dihotomiju društvo/Priroda te za Prirodu zadržava naziv Druga, ali mu daje potpuno nove konotacije, nazivajući je »svetom Drugom« za koju bismo trebali/e preuzeti moralnu odgovornost (Spivak, 1996:276).

<sup>3</sup> U ovom smislu riječ »subjekt« ima aktivno značenje (za razliku od drugog značenja riječi »kolonijalni subjekt« koja se odnosi na kolonizirane).

jedno od temeljnih pitanja postkolonijalnih studija i o njemu se raspravlja u svim važnijim teoretskim možda bolje – teorijskim? raspravama i zbornicima. Nakon svih teoretskih rasprava i postulata, zanimljivo je bilo susresti se s istom problematikom u narativnom okviru romana Bena Okrija *Infinite Riches* (1998) u poglavlju naslovljenom »Borba između ponovno napisanih povijesti«. Ovdje se na simboličan način suprotstavljaju dvije verzije povijesti. Jedna je povijest tipična hegemonijska diskurzivna produkcija u kojoj britanski guverner briše afričku povijest iz vremena prije kolonizacije. U njegovoj verziji hegemonijski diskurs postaje mjesto rađanja »Afrike« kao kolonijalnog subjekta koji prije toga nije niti postojao. Njegovo pisanje je, međutim, ponovno ispisivanje prijeko postojeće afričke povijesti: »On je ponovno ispisao vrijeme (...) i naša postignuća učinio nevidljivima, izbrisao tragove naših drevnih civilizacija, ponovno ispisao značenje i ljepotu naših običaja (...) pretvorio naše filozofije u puka praznovjerja, naše rituale u djetinjaste plesove« (Okri, 1998:112). S druge strane, stara Afrikanka »tka« pravu povijest Afrike negdje duboko u šumi. Tkanje je, kao ženska umjetnost i mjesto pružanja otpora, topos feminističke književne teorije<sup>4</sup>, a u postkolonijalnom kontekstu Okrijeva romana zadobiva posebnu simboliku. Stara tkalja kao »dvostruko kolonizirana«, žena i Afrikanka, postaje autorica i čuvarica prave povijesti koja nastaje u svetom i zaštićenom prostoru šume, suprotstavljenom »civiliziranom« svijetu guvernerove vile.

Guvernerova je povijest zapisana i kao takva postala legitimna verzija afričke povijesti. Međutim, ona je primarno ponovno ispisana (eng. *rewritten*) i napisana je »preko« prave afričke povijesti. Povijest je, kao diskurzivna tvorba, zapravo palimpsest, tekst napisan preko drugog Trebalo bi uskladiti, sukladno značenju, pisanje Drugi/ drugi.. Ostavlja li nam to mogućnost da se povijest »ispod« može restaurirati i iznijeti na svjetlo? I, bi li samo to bilo dovoljno da se ispravi nanesena nepravda?

Iako ne želim povlačiti površne paralele i pod svaku cijenu tražiti dodirne točke feminizma i postkolonijalnih studija, nepobitna je činjenica da se različiti oblici potlačenosti s kojima se bore često poklapaju. Njihova najčešće spominjana točka preklapanja je prije spomenuta »dvostruka potlačenost« ili »dvostruka kolonizacija« kojom se opisuje točka u kojoj dva hegemonijska diskursa uspostavljaju položaj »kolonizirane žene« kao subjekta. Željela bih inzistirati na diskurzivnoj proizvodnji određenog položaja. Time ne želim zanemariti činjenicu da je »dvostruka potlačenost« itekako materijalna pojava, međutim, kasnije će se pokazati da je jedan od najvećih problema s kojim se suočava »savezništvo« između feminizma i postkolonijalnih studija upravo problem prezentacije i diskursa. Koliko je položaj dvostruko potlačenih žena uistinu produkt diskursa, pokazuje i Gayatry Chakravorty Spivak svojim tumačenjem i korištenjem pojma *subaltern*. Istina, ona preuzima pojam koji je već »opterećen« određenim značenjem (doslovno mu je značenje »nižeg položaja«) - naime, izvorno ga je uveo Antonio Gramsci, a kasnije ga preuzima skupina povjesničara koji su svoj rad nazvali *Subaltern Studies*. I ovdje se opet susrećemo s toposom postkolonijalnih studija – arheološkim iskopavanjem zaboravljene ili prešućene povijesti. U svome su radu željeli ponovno ispisati povijest Indije koja je do tada bila usmjerena isključivo na pripadnike vladajućih elita. Njihov je projekt bio usmjeren prije svega na klasnu nejednakost i pokušaj oživljavanja povijesti »nižih« klasa. Osnovni nedostatak ovakvog pristupa je u tome što pretpostavlja postojanje skupine ljudi koju oni nazivaju

<sup>4</sup> Članak Patricie Klindienst, »The voice of the Shuttle is Ours« (Rivkin/Ryan, 2002:612-629) razrađuje ideju tkanja kao umjetnosti otpora i pronalazjenja glasa u sustavu utemeljenom na ženskoj tišini.

»subaltern«, a koja se smatra monolitnom i definira isključivo u njezinom odnosu prema vladajućim elitama. Na ovaj se način implicitno prihvaća hegemonijska klasna podjela na »elitne« i »niže klase«, samo se ovaj put obrće, ali sa istim učinkom. Drugo, jednako važno pitanje koje ovaj projekt otvara je i pitanje legitimnosti reprezentacije. Oni smatraju da će njihov projekt oživljavanja povijesti »subaltern« skupina biti uspješan i da će im uspjeti »dati glas« time što će sami progovoriti o njima. Jesu li oni time uistinu »subaltern« skupinama dali glas ili su o njima progovorili svojim vlastitim glasom? Postoji li u konačnici razlika između kolonijalne ili bilo koje druge povijesti »subalterna« ako ih piše netko drugi, pretpostavljajući da sama predstavljena skupina zapravo ne zna ili ne može o sebi ništa reći? G. C. Spivak dalje problematizira pojam »subalterna« i pitanje ženskog koloniziranog subjekta iz najniže klase i načina na koji je ovaj subjekt prezentiran. Ako krenemo već od samog postupka imenovanja, »subaltern« se kao kategorija javlja kao nešto što je njezinim pripadnicima nametnuto izvana. Kako je uopće možemo upotrijebiti a da ne upadnemo u zamke generalizacije ili nasilnog svrstavanja u skupine? G. C. Spivak ipak prihvaća taj rizik i koristi pojam »subalterna« za tzv. »urbanu sub-proletersku ženu« (Spivak, 1996:229) čiji je položaj sjecište klasnih, rasnih i patrijarhalnih sustava opresije. Ona kao paradigmatiku navodi »sati«, indijsku udovicu koja se spaljuje zajedno sa svojim mrtvim mužem, koja i doslovno postaje subjekt bez glasa, ali i bez egzistencije (Loomba, 2003:250) što je posljednji korak u potpunom »brisanju« »subaltern« subjekta. Još jedan lik, ovaj put preuzet iz Zapadne tradicije, poslužio je G. C. Spivak kao metafora šutnje ili nemogućnosti govora - Jeka. Zapadna je psihoanalitička teorija od Freuda fokusirana na Narcisa, na subjekt koji se prije svega odnosi prema sebi samom i tek kroz taj odnos može uspostaviti veze s drugima. Međutim, u priči o Narcisu postoji i lik Jeka (simbolično izostavljan iz Freudove priče) koja nema glasa, već može isključivo ponoviti riječi drugih (Spivak, 1996:195). Jeka ne može sama proizvesti svoje riječi, odnosno svoj diskurs. Stoga, kad Spivak postavlja pitanje: »Može li »subaltern« govoriti?« na njega daje skeptičan odgovor – »subaltern« subjekt nema glasa (baš kao niti Jeka). Narcisoidni dominantni diskursi patrijarhata, kolonizatora i klasne nejednakosti im kao jedinu mogućnost nude ponavljanje svojih izjava kojima se one i uspostavljaju kao »subaltern«. Međutim, što slijedi nakon što ustanovimo da »subaltern« nema pravo glasa i nema mogućnosti djelovanja?

Sama percepcija ovakvog položaja je stanoviti napredak – »subaltern« subjekti time ipak prestaju biti nevidljivi – no, jesmo li time zarobljene u pat poziciji? Ako tvrdnje G. C. Spivak shvatimo samo u ovom doslovnom smislu priznavanja nemogućnosti i poraza, onda se suočavamo s aporijom iz koje nema izlaza. »Subaltern« ne može govoriti unutar diskursa koji ju je kao takvu i proizveo, a ovaj diskurs je trenutno jedini koji dopušta artikulaciju koja se može i čuti. Ustvrdi da je diskurs »subalterna« temeljno neprevodiv u hegemonijski diskurs, Spivak upozorava da sam čin govorenja pripada unaprijed zadanom hegemonijskom diskursu. Onog trena kada bi »subaltern« subjekt mogla govoriti, prestala bi biti »subaltern« (Chow, 2003:331). Ovakvo je shvaćanje povijesti i prava na vlastiti glas i vlastiti »tekst« pesimistični pandan Homi Bhabhi koji smatra da je »subaltern« subjekt ipak progovorio – iako su nam na raspolaganju isključivo imperijalistički tekstovi i verzije povijesti, ti su tekstovi označeni temeljnom hibridnošću pa kroz njihove »pukotine« i ambivalentna mjesta možemo otkriti tragove povijesti koloniziranih ili »subalterna« (Chow, 2003:330). Time bi svaki/ a kritičar/ka imala ulogu arheologa/inje, a povijest bi »subalterna« imala zajamčen

tekst do kojeg se može doći odgovarajućim metodama. Međutim, time opet ostajemo isključivo u području dominantnog diskursa i priznajemo mu prednost i primarno pravo na reprezentaciju. Znači li to da bismo morale čekati sve dok se ne pojavi ili »oživi« diskurs unutar kojeg bi »subaltern« mogla progovoriti? Može li uopće postojati diskurs neopterećen odnosima hegemonije i moći u kojem bi subjekti sami sebe predstavljali? Ostavljajući spekulacije i mogući odgovor na ovo pitanje po strani, važno je naglasiti da ipak postoji mogućnost razotkrivanja dominantnog diskursa čime se smanjuje njegova moć proizvodnje subjekata. Iako se možemo složiti s Audre Lorde da »vlasnikovim alatom nikad nećemo srušiti/rastaviti njegovu kuću« (*the master's tools will never dismantle the master's house*) (Lorde, 2003:25), svakako mu ne bismo trebali pomagati u održavanju ili nadogradnji njegove kuće.

Ovo treba imati na umu kad govorimo o zajedničkim ciljevima feminizma i postkolonijalnih studija.

### GLOBALNO SESTRINSTVO

Feminizam se u svojoj borbi protiv patrijarhalnog tlačenja često pozivao na ideju sestrinstva. Međutim, početne pozitivne konotacije koje ova riječ sa sobom nosi, vezane uz zajedništvo i jednakost, postupno su ustuknule pred kritikom ovakvog sveobuhvatnog i monolitnog pojma. Je li moguće sve žene svrstati u jednu zajedničku kategoriju sestrinstva na temelju činjenice da sve dijele isti položaj potlačenosti u patrijarhata (eng. *shared oppression*)? Time se implicitno prihvaća binarna podjela na kojoj se i temelji opresivni sustav patrijarhata – ponovno se vraćamo na dvije isključive kategorije muškarca i žene. Ako se na trenutak vratimo na problem diskurzivne proizvodnje, moramo se zapitati otkud potječe pojam sestrinstva i tko se smatra legitimnim da žene poziva u univerzalno sestrinstvo? Naime, njega su stvorile Zapadne feministkinje. Već sam pridjev »Zapadne« sa sobom nosi konotacije imperijalnog diskursa i podjele na »napredne« i »zaostale«, odnosno civilizirane i necivilizirane. Znači li to da je Zapadni feminizam postao sudionikom u kolonijalnoj i neokolonijalnoj politici? Je li time kompromitirana njihova borba protiv jedne vrste hegemonije jer se ispostavilo da i feminizam ponavlja kolonizatorske priče i generalizacije? Ovakva bi »presuda« bila preoštra, međutim, Zapadni se feminizam uistinu na različitim mjestima opasno približio kolonijalnom diskursu. Njegovo se približavanje najbolje može uočiti na tri razine: pozivanju na univerzalnost, konstrukciji subjekta »žene Trećega svijeta« te aproprijacije »žene iz Trećega svijeta« prilikom izgradnje vlastitog identiteta i »Zapadne žene« kao subjekta.

### Pozivanje na univerzalizam

Feministički slogan »sestrinstvo je globalno« zvuči egalitarno i obećava konačnu globalnu pravdu za sve žene kao žrtve patrijarhata. Međutim, ispod ove maske dobrohotnosti leži znatno dublji problem univerzalizma jer se zaboravlja da je upravo univerzalizam jedan od načina kojim patrijarhat opravdava svoju dominaciju nad ženama. Univerzalizam i binarne podjele pripadaju diskursu moći pa svako njihovo nekritičko preuzimanje nosi opasnost ponavljanja tog istog diskursa. G. C. Spivak uočava da feministkinje dok kritiziraju »muško prisvajanje prava na univerzalnost, i same izvode laž uspostavljavajući istinu o globalnom sestrinstvu« i time zadržavaju dominantni muški i europski model (usp. Spivak, 1987:148). Pretpostavka postojanja jedinstvene kategorije »žene« podrazumijeva da žene postoje kao naprijed zadana i

koherentna skupina koja ima identične interese i želje bez obzira na klasu i etničko ili rasno podrijetlo te podrazumijeva da je rodni identitet univerzalno identičan u svim kulturama (usp. Mohanty, 2003:52). Koje je porijeklo i mjesto nastanka ovakve univerzalne kategorije? Nju su proizvele Zapadne feministkinje - generalizirajući svoja vlastita iskustva Zapadne žene iz srednje klase ne uočavaju svoju vlastitu kulturnu narcisoidnost (usp. Spivak, 1996:185). Zapadni feminizam često nije svjestan vlastitog implicitnog rasizma i činjenice da je zanemario i ušutkao glasove ne-Zapadnih žena. Francis Beal, crna feministkinja, nazvala je drugi val feminizma u SAD-u »pokretom bijelih žena« (Sandoval, 2003:78). Konačno, Zapadni se feminizam naziva i hegemonijskim (usp. Spivak, 2003:75). Ovakva optužba sigurno ne zvuči dobro Zapadnim feministkinjama, a moram priznati da je i mene isprva šokirala. Je li moguće da smo se toliko zanijele idejama slobode i ravnopravnosti (pojmovima koje je, ponovno, »iznjedrila« Zapadna, muška filozofska i politička misao) i svojom misijom donošenja ovih ideja svim ženama u svijetu da smo negdje usput zaboravile njih i njihove ideje i interese?

Zapadni je feminizam svoju borbu protiv hegemonije kompromitirao priklanjajući se drugom obliku hegemonije generiranom od strane istog sustava (patrijarhata) protiv kojeg se bori. Adrienne Rich tvrdi da je »bezlična«, »bezrasna«, »besklasna« kategorija »svih žena« zapravo kreacija Zapadnog egoizma. Ona slikovito objašnjava gdje je Zapadni feminizam pogriješio: »Iako smo bile marginalizirane kao žene, kao bjelkinje i zapadne teoretičarke istovremeno marginaliziramo druge, jer je naše životno iskustvo nepromišljeno bijelo, jer su čak i naše 'ženske kulture' ukorijenjene u zapadnoj tradiciji« (Rich, 2003:34). Može li ovakav feminizam biti »politički dom« svim ženama? I može li ideja sestrinstva obuhvatiti sve razlike i nejednakosti među ženama? (usp. Ang, 2003: 203). Ideja globalnog sestrinstva je, na žalost, postala oblik epistemološkog nasilja i brisanja različitosti i drugotnosti (usp. Ang, 2003:194).

Svima su nam poznate riječi Virginije Woolf iz *Tri gvineje*: »Ja kao žena nemam domovinu. Ja kao žena ne želim domovinu. Moja domovina je cijeli svijet.« (Woolf, 2004:x). Ove su riječi bile kritika i suprotstavljanje patrijarhalnom poretku koji je i odredio granice »domovine« te uspostavio poredak u kojem ona ima ključnu ulogu i kao takva zahtijeva žrtve. Međutim, danas smo svjesne da je ove riječi Virginia Woolf izrekla s pozicije Zapadne žene iz više srednje klase i da njezina izjava potječe iz njezinog privilegiranog položaja. Bez obzira koliko fiktivne bile granice među državama i svjetovima, kao i sve druge političke i zemljopisne lokacije na kojima se nalazimo, one nas ipak u velikoj mjeri određuju. Kada Zapadne feministkinje govore o globalnom sestrinstvu, one previđaju svoj vlastiti privilegirani položaj s kojeg proizvode diskurs o jednakosti. Fokusiranje na isključivo jedan oblik potlačenosti - rodni/spolni - zanemaruje druge poput rasnog i klasnog. Adrienne Rich govori o potrebi uvođenja tzv. »politike lokacije«. Ona želi shvatiti svoje »mjesto« unutar kojeg postoji kao žena, Židovka, lezbijka i feministkinja te pitati »gdje, kada i u kojim su uvjetima žene djelovale kao žene i prema njima se odnosilo kao prema ženama« (Rich, 2003: 30-31).

Univerzalne kategorije roda, rase ili klase ne postoje izvan konteksta. Biti »žena« ne znači isto u svim mjestima i svim vremenima. Prava, anti-hegemonijska, feministički i postkolonijalno osviještena politika bi mogla prihvatiti jednakost i zajedništvo, istovremeno ostavljajući prostor za razliku i drugotnost. Temeljna je pogreška multikulturalizma bila njegova namjera da različitosti obuhvati tako što će ih u potpunosti eliminirati. Međutim, ovakvo je eliminiranje samo još jedan oblik

epistemološkog nasilja. Ovo me ponovno vraća na hegemonijski um (Zapadni i patrijarhalni) koji djeluje u binarnim opozicijama. Međutim, njegovo uvođenje Drugoga/e ne znači i prihvaćanje tog/e Drugog/e, već mu Drugi/a služi kao temelj za negativnu usporedbu. Hegemonija ne može prihvatiti različitost, može je samo držati na margini jer je njezina marginalnost preduvjet provođenja vlasti. Univerzalno sestrinstvo koje nije spremno prihvatiti razliku postaje još jedan hegemonijski koncept. Zanimljivo je da se trenuci u kojima na vidjelo dolaze nepremostive razlike među ženama, koje ukazuju na temeljne granice same ideje o globalnom sestrinstvu. Zapadni feminizam jednostavno pokušava apsorbirati sve razlike u postojeću feminističku zajednicu, »ne dovodeći u pitanje njezinu naturaliziranu legitimnost i status te zajednice kao zajednice« (Ang, 2003:192-3). Inzistiranje Zapadnih feministkinja na sveopćem sestrinstvu je, međutim, paradoksalno. Naime, dok one govore o jednakosti svih žena, istovremeno same konstruiraju pojam »žene iz Trećeg svijeta« koju žele sestrinski prihvatiti i boriti se za njezina prava.

### »Žene iz Trećeg svijeta«

Globalno bi sestrinstvo trebalo ujediniti Zapadne i žene iz tzv. Trećeg svijeta. Opet se susrećemo s još jednom binarnom podjelom u kojoj se Zapadne žene smatraju superiornima i dominantnima. Univerzalnost Zapadnog feminizma podrazumijeva da će on sestrinski obuhvatiti i ne-Zapadne žene. Velikodušnost i izgrađivanje globalnog sestrinstva podrazumijeva diskurzivno proizvođenje subjekta nazvanog »žena iz Trećeg svijeta« (Mohanty, 2003:49). Zapadni feminizam koristi ovaj pojam slijep na činjenicu da je tu zapravo riječ o produktu hegemonijskog diskursa. Ovakva je »otvorenost« prema Trećem svijetu s punim pravom nazvana kolonizacijom (Mohanty, 2003:49). Zapadna hegemonijska znanost, pa tako i feministička znanost, ne poznaje granice svoje spoznaje. Svako je stjecanje znanja za nju legitimno pa si stoga prisvaja pravo proučavanja i predstavljanja subjekta »žene iz Trećeg svijeta«.

Zapadni feminizam ponavlja »eurocentričnu aroganciju« koju G. C. Spivak otkriva u Sartreovoj izjavi da »drugoga/u uvijek možemo na neki način razumjeti ako posjedujemo dovoljno informacija« (Spivak, 1987:173). Još od prosvjetiteljstva, eurocentrični um smatra da njegovoj spoznaji nema granica. Zapadna spoznaja/znanje, kao izvor Zapadne moći, krenula je u imperijalistička osvajanja smatrajući da ne postoje prepreke pred kojima treba ustuknuti. Želja za neograničenom spoznajom se može simbolično prikazati i na primjeru vela koji je dugo bio predmet fascinacije u orijentalističkom diskursu<sup>5</sup> upravo zbog toga što nije dopuštao Zapadnom pogledu da prođe i vidi što se krije iza (Yeđenodlu, 2003:542-3). Na sličan način i Zapadni feminizam, smatrajući se legitimnim predstavnikom svih žena, kao neupitnu činjenicu prihvaća svoju mogućnost razumijevanja i legitimnost predstavljanja »žena iz Trećeg svijeta«. Razlika se između tzv. »Prvog« i »Trećeg« svijeta, iako izvorno nastala upravo u okviru imperijalističkog diskursa, sada smatra nečim što se lako može premostiti. Međutim, trebale bismo se zamisliti nad činjenicom da se razlika između ova dva svijeta kao *différend* možda niti ne može prevesti. Zapad je i uveo ovu podjelu; na sličan arogantan način smatra da se ona jednostavnim potezom može izbrisati (Chow, 2003:333). Zapadni feminizam proizvodi koncept »žene iz Trećeg svijeta« dok

<sup>5</sup> Pojam »orijentalni diskurs« koristim u smislu kako ga je definirao Edward Said - kao diskurzivnu proizvodnju, koja zapravo više govori o Zapadu nego o samom Orijentu i kojim se opravdava Zapadna nadmoć i dominacija (Said, 2002:873-886).

istovremeno paradoksalno pokušava dokazati da su »žene iz Trećeg svijeta« jednake ženama iz »Prvog«.

Međutim, na vidjelo izlaze »nepomirljive razlike između 'Zapadnih' načina analize konkretnog statusa žena u različitim ne-Zapadnim kulturama... i subjektivnog iskustva vlastitog položaja ne-Zapadnih žena« (Lionnet, 2003:368). Ono što nam se na prvi pogled čini blagonaklonošću i otvorenošću prema »ne-Zapadnim sestrama«, pretvara se u diskurzivnu proizvodnju »žene iz Trećeg svijeta« kao objekta koji sam ne može govoriti niti se predstavljati. Time se vrši i epistemološko nasilje nad različitim skupinama žena koje se obuhvaćaju ovim pojmom budući da se podrazumijeva da sve »žene iz Trećeg svijeta« predstavljaju homogenu kategoriju (Mohanty, 2003:67).

Zanimljivi su različiti načini na koje Zapadni feministički diskurs proizvodi i predstavlja kategorije »ne-Zapadnih« žena i naroda pod krinkom uvažavanja i blagonaklonosti. Uzmimo za primjer ekofeminizam i njegovo pozivanje na prastara znanja Aboridžina koja se smatraju korisnima u ekološkoj borbi za očuvanje Zemlje. Iza ovakvih stavova, iako zvuče naklono, stoji politika »fascinacije različitostima« (Jacobs, 2003:672). To nije otvoreni dijalog i ravnomjeran proces davanja i primanja, već jednosmjerni proces u kojem Zapadni subjekti određuju kada i pod kojim će uvjetima pristupiti Drugima – da bi zapravo od njih nešto uzeli/e. Problem nije u okretanju znanjima Aboridžina. Problem je u tome što su »znanja Aboridžina« Zapadni konstrukt koji je selektivno prisvojio »spoznaje starosjedilaca«, često izvađene iz konteksta, i dao si za pravo da bude njihov čuvar i da ih dalje prenosi. Kada se ne-Zapadnim subjektima i prizna određeno djelovanje ili znanje van dominantnog Zapadnog diskursa, ono se odmah prisvaja i selektivno prikazuje na Zapadni način. U opasnosti smo da naše zanimanje i otvorenost prema »sestrama« iz »Trećeg svijeta« pretvorimo u besramno turističko sakupljanje suvenira i znanja o njima koja bismo pohranile u muzej feminizma, a da ih zapravo nikad nismo pokušale razumjeti ili barem poslušati njihovu stranu priče.

Do sada smo vidjele na koji način Zapadni feminizam proizvodi pojam »univerzalnog sestrinstva« te stvara kategoriju »žena iz Trećeg svijeta« koje onda želi uključiti u to isto sestrinstvo. »Žene iz Trećeg svijeta« time, na svojevrsan način, Zapadnim ženama postaju Druge, a njihov konstrukt nam više govori o samim Zapadnim ženama nego njihovim ne-Zapadnim »sestrama«, na isti način na koji orijentalni diskurs više govori o njegovim Zapadnim tvorcima nego o samom Orijentu. To nas dovodi i do načina na koji Zapadne feministkinje prisvajaju iskustva i položaj »žene iz Trećeg svijeta« da bi zapravo izgradile svoj vlastiti položaj i identitet bijele/ Zapadne žene.

### »Napredne« Zapadne feministkinje i neprosvijećene »žene iz Trećeg svijeta«

Ako imamo na umu da su »žene iz Trećeg svijeta« svojevrsne Druge Zapadnim ženama i kao takve produkti hegemonijskog Zapadnog feminističkog diskursa, onda je i njihov odnos sličan odnosu kolonizatora prema koloniziranim: Druge i ovdje služe kao zrcalo u kojem se reflektira vlastiti identitet Zapadnih žena te se uspostavlja vlastita pozicija subjekta. »Žene iz Trećeg svijeta« nisu samo kategorija koju sestrinski treba prigrliti u sveopće sestrinstvo. Način na koji su one prezentirane u Zapadnom feminizmu omogućava Zapadnim ženama da sebe prikažu kao slobodne, napredne i aktivne subjekte povijesti. Međutim, ovakvo predstavljanje ne-Zapadnih žena znači kolonizaciju i prisvajanje njihovih vlastitih iskustava kroz koju se samim ne-Zapadnim ženama



oduzima pravo političkog i povijesnog djelovanja. One se uvijek prikazuju kao žrtve: žrtve muškog nasilja, žrtve kolonijalnog procesa, žrtve obitelji, žrtve ekonomskog razvoja (Mohanty, 2003: 54, 67).

Neprestana viktimizacija ovih žena otkriva jednostranost Zapadne feminističke misli koja aktivnost i djelovanja promatra isključivo u Zapadnim okvirima javne političke borbe i aktivizma te zanemaruje druge, »skrivenije« oblike pružanja otpora i djelovanja. Podrazumijeva se da te žene nisu »prosvijećene« i stoga nisu niti svjesne svog podređenog položaja. Je li onda misija »Zapadnih sestara« identična misiji kolonizatora koja se sastoji u donošenju znanja i napretka? Zanemaruje se način na koji same »žene iz Trećeg svijeta« doživljavaju svoj položaj i svoju potlačenost. Sasvim je drugačije kada jedna Afganistanka u razgovoru s Talibanom protestira protiv obaveznog nošenja *hejaba* jer smatra da je to bespotrebno ograničavanje njezinih sloboda. Kada ona govori: »Hoću vidjeti oči muškarca koji mi brani da idem na ulicu, koji mi propisuje da u javnosti pokrivam lice, koji mi brani da radim... Kakve veze imaju islam i mir u našoj domovini s time što sam osuđena na boravak u četiri zida svoje sobe? Kakve to veze ima bilo s čime? Kome koristi ili šteti ako naše kćeri idu u školu?« (Shakib, 2002:148-149) ove riječi upućuje s pozicije žene čija je svakodnevica određena i ograničena nošenjem *hejaba* i društvenim kontekstom koji ga nameće. Isti prigovori zvuče sasvim drugačije kada ih jedna Zapadna feministkinja, koja ga nikada nije morala nositi, upućuje u ime ne-Zapadnih žena. Meni bi osobno, nošenje bilo kakvog pokrova na glavi koje bi mi bilo nametnuto izvana, bilo neprihvatljivo. Međutim, ja dolazim iz tradicije u kojoj ga nikad niti nisam morala nositi i ta mi je sloboda bila zajamčena. Ona žena koja ga cijeli život mora nositi, prema njemu ima potpuno drugačiji stav. Ja ga, naravno, ne razumijem, niti se moram složiti s njim, ali jedno je sigurno – ne mogu u njezino ime govoriti o tome što znači nositi pokrov na glavi.

Zanimljive materijale o samo-prezentaciji Zapadnih žena kroz prezentaciju ne-Zapadnih možemo naći i u tekstovima Britanki iz viktorijanskog razdoblja koje su odlazile na misijski rad u Indiju. U Zapadnom feminističkom kanonu (osobito književnom) važno mjesto zauzimaju žene iz viktorijanskog razdoblja. Mislim da nam je svima već poznato da je viktorijansko društvo bilo izrazito opresivno u području spolnosti i roda te da su žene u njemu imale točno određen podređeni položaj – njihova je zadaća bila biti »anđeo u kući«. <sup>6</sup> Stoga je odlazak u kolonije misionarkama predstavljao određenu slobodu i odstupanje od konzervativnih normi viktorijanskog društva (iako se ono u određenoj mjeri repliciralo u kolonijama, ograde su bile znatno manje krute). U svojim su spisima često pisale i o indijskim ženama s kojima su radile kao misionarke. Ove su žene uvijek bile prikazivane kao nevine i pasivne žrtve patrijarhata. Nasuprot tome, britanske misionarke su uvijek prikazivane kao slobodne, neovisne i poduzetne. Iako su one u kolonijama imale veću slobodu nego u Britaniji, ona je bila daleko od slobode koju spominju u svojim tekstovima. O čemu je ovdje zapravo riječ? Britanske su misionarke, pišući o pasivnim indijskim ženama, zapravo stvarale idealiziranu sliku o sebi. Željele su u prostoru teksta stvoriti slobodu koja im nije bila dostupna u stvarnom životu. Time su zapravo samo ponavljale orijentalistički diskurs pokazavši koliku diskurzivnu moć mogu imati naizgled bezazleni tekstovi (Haggis, 2003:161-189).

<sup>6</sup> Dovoljno je samo spomenuti neke od autorica iz tog razdoblja poput sestara Brontë ili George Eliot, ali i suvremene autorice koje se ovim razdobljem bave u svojoj historiografskoj metafizičkoj prozi poput A. S. Byatt ili Sarah Waters.

Kolika je moć imperijalnog diskursa i na koji način »žene iz Trećeg svijeta« sudjeluju u uspostavljanju Zapadnih žena kao aktivnih subjekata povijesti, pokazuje i analiza danas već paradigmatičkog viktorijanskog ženskog romana *Jane Eyre* koju je provela Gayatri Chakravorty Spivak. U svojoj analizi Spivak pokazuje na koji se način u književnim tekstovima u okviru imperijalnog diskursa »proizvodi« (eng. *worlding*) Treći svijet. Ova se tematika problematizira u odnosu protagonistice romana Jane Eyre i poludjele supruge Janeinog ljubavnika Rochestera, Berthe Mason. Njihovim se odnosom i prije bavila feministička književna kritika. Jedan od kanonskih tekstova Zapadne feminističke književne teorije *The Madwoman in the Attic* autorica Susan Gubar i Sandre Gilbert, promatra Berthu Mason u psihološkom smislu kao Janeinu »mračnu dvojniju«, kao tamnu stranu njene vlastite ličnosti. Međutim, lik Berthe Mason ne možemo locirati isključivo u područje psihičkog – ona ima i svoju zemljopisnu lokaciju i potječe s Kariba, odnosno koloniziranog prostora koji je suprotstavljen civiliziranom svijetu Engleske. Njezina smrt protagonistici omogućuje udaju za Rochestera koja onda znači njezino društveno, emocionalno i seksualno ispunjenje. U okviru književne povijesti i (ponavljam) feminističkog Zapadnog kanona, Jane postaje »feministička individualistička heroina britanske fikcije«. U njihovom odnosu G. C. Spivak vidi »alegoriju sveopćeg epistemološkog nasilja imperijalizma, konstrukciju samo-uništavajućeg kolonijalnog subjekta radi glorifikacije društvene misije kolonizatora« (Spivak, 2003:313). Ponovno oštre riječi autorice koja je postala svojevrsan autoritet i feminističke i postkolonijalne teorije, a i sama živi na razmeđu Istoka i Zapada i ima uvid u oba svijeta.

Što se zapravo desilo s globalnim sestrinstvom? Možemo li se sve (kao žene) razumjeti i povezati bez nasilnog guranja u zajednički zagrljaj?

### Nepomirljive razlike

Čini se da Zapadni feminizam sam ruši svoje temelje – dok s jedne strane poziva na brisanje razlika, svojom hegemonijom i često implicitnom kulturnom nadmoći te iste razlike podržava. Isticanje činjenice da ne postoje razlike između žena »Prvog« i »Trećeg svijeta«, diskurzivno proizvodi upravo ove dvije kategorije kao različite. Je li moguće ustuknuti jedan korak i u novom svjetlu sagledati njihovo nijekanje različitosti koje zapravo postaje imperativom? Što ako postoje »nesvodive razlike između dviju feminističkih spoznaja« i »nepopravljiv rascjep između bijele i crne feminističke istine« (Ang, 2003:196)? Je li moguće razumijevanje i solidarnost među ženama među kojima postoje takve razlike?

Sa Zapadnog se stanovišta ovo može činiti kao aporija, nerješiv problem. Međutim, iz drugačije perspektive možemo nazrijeti i pozitivan odgovor. Upravo je Zapadno temeljno neprihvaćanje razlike glavni pokretač njegovih imperijalističkih poduhvata. Ovakav se stav ponavlja i u Zapadnih feministkinja i to upravo dok pozivaju na borbu protiv i rušenje svih hegemonijskih sustava. I dok Zapadne feministkinje pokušavaju »produčiti« ne-Zapadne žene kako se trebaju boriti za slobodu i pod svaku ih cijenu obuhvatiti u »sestrinski zagrljaj«, zanemaruju činjenicu da i one trebaju nešto naučiti, a to je kako se nositi s razlikom.

»Poanta nije u tome da se druge žene svedu pod vlastito iskustvo ili da se za njih uspostavi drugačija istina. Naprotiv, treba ih jednostavno pustiti da *budu*, istovremeno priznajući da je to što one jesu jednako smisleno, vrijedno i razumljivo kao i to što smo 'mi'« (Lazreg, 2003:74). Maria Lugones uvodi pojam »diferencijalne svijesti«

(eng. *differential consciousness*), kojim naziva svijest koja se može nositi sa različitošću i pomoću koje se može postići »koalicija među svim različitostima« (Lugones, 2003: 90, 98).

Ovo me ponovno vraća na problem *hejaba*. Mogu li Zapadne feministkinje prihvatiti činjenicu da su alžirske žene svjesno odlučile prihvatiti *hejab* kao oblik pružanja otpora kolonijalnoj vlasti i da su se upravo skrivanjem svog lica od kolonizatora suprotstavljale Zapadnoj dominaciji?<sup>7</sup> Za Zapadne žene *hejab* predstavlja još jedan od oblika patrijarhalne tiranije kojoj su izložene žene u islamskom svijetu. To on često i jeste. Međutim, trebale bi pustiti one žene koje ga moraju (ili žele) nositi da o njemu i govore.

Druga »lekcija« koju bi Zapadni feminizam mogao naučiti je i ta da se solidarnost i pravednost mogu postići tek onda kad postanemo svjesne razlika. Dok su se feministkinje u SAD-u istovremeno borile za prava svih žena i univerzalno sestrinstvo, zanemarivale su rasnu diskriminaciju i nasilje u SAD-u. Previdjele su činjenicu da su njihove »crne sestre« rasnu potlačenost doživljavale možda više negoli patrijarhalnu potlačenost u svojim domovima. Zanimarile su i činjenicu da je za crne žene u SAD-u seksualno nasilje uvijek bilo povezano s rasnim, kao i činjenicu da su zahtjevi feministkinja za kontrolom rađanja i pravom na pobačaj bili izrazito rasno obojeni budući da je jedan od načina na koje je rasistički sustav tlačio crne žene u SAD-u upravo bila politika prisilnih pobačaja i sterilizacije (Davis, 2003:353-367). Tvrditi da su sve žene iste i da među njima nema razlika značilo je ignoriranje velike nepravde i rasnog nasilja u ime sestrinstva i zajedništva. Prava je šteta što su pokreti za prava cmaca/crnkinja u SAD-u i feministički pokret nastali otprilike u isto vrijeme, a potencijal za njihovu zajedničku borbu nikada nije iskorišten. Ova je »sljepoča« još jedna tamna sjenka povijesti Zapadnog feminizma.

Ien Ang se umjesto »politike uključivanja« (eng. *politics of inclusion*) zauzima za »politiku pristranosti« (eng. *politics of partiality*) kao politiku koja bi se mogla nositi s razlikom i svim »rascjepima« između različitih skupina žena. Ovakva bi politika prihvatila da feminizam (sam po sebi nastao među Zapadnim ženama) ne može biti sveobuhvatni politički »dom« svim ženama, kao i činjenicu da su u nekim slučajevima »drugim« ženama neki drugi interesi (poput, primjerice, rasnih) i druge identifikacije važnije i politički urgentnije od njihovog »ženskog identiteta« (Ang, 2003:204). Ovim bi »druge« žene prestale biti naše simboličke Druge i zrcalo u kojem vidimo sebe, već bi postale ravnopravni subjekti dijaloga.

### Koja je naša »politika lokacije«?

Dosad sam, kao temeljnu, koristila dihotomiju Zapadne žene – ne-Zapadne žene, odnosno žene iz »Prvog« i žene iz »Trećeg svijeta«. Iako bih zapravo htjela pokazati kako je ova dihotomija, kao i sve ostale binarne opozicije, nametnuti konstrukt koji bi trebalo dekonstruirati, neprestano inzistiranje na njoj (pa čak i prilikom pokušaja da je osporim) me opasno približava njezinom potvrđivanju. Naime, moglo bi se zaključiti kako, iako je ova podjela u biti loša, ona postoji kao neupitna datost i kako samo s njome možemo operirati. Također, u njoj je implicitna i jedna praznina. Ako postoje »Prvi« i »Treći svijet«, onda bi negdje morao postojati i »Drugi«. Što je sa ženama iz Drugog svijeta? I postoji li još uopće taj svijet? Je li on nestao s rušenjem Berlinskog

<sup>7</sup> O ovom problemu govori članak Winifred Woodhill »Unveiling Algeria« u zborniku *Feminist Postcolonial Theory* (Lewis i Mills (ur.), 2003, 567-585).

zida i komunizma? Koja je naša »politika lokacije«? Danas nas se uglavnom svrstava u kategoriju »zemalja u tranziciji« što nas kao žene ostavlja u posebnom položaju. Naime, s jedne strane se želimo smatrati Zapadnima – naš su uzor prije svega Zapadne feministkinje. One čine »kanon« našeg feminizma. S druge se strane, na Zapadu o nama stvorila određena slika i formirala pozicija »žene iz tranzicijskih zemalja«, pozicija koja često podsjeća na poziciju »žene iz Trećeg svijeta«. Dovoljno je samo kao promjer navesti trgovinu ženama, prostituciju i »mladenke naručene poštom«<sup>8</sup> kako bi nam postalo jasno da i žene iz bivšeg »Drugog svijeta« imaju već definiranu »lokaciju« te da i o njima (ili bolje rečeno, nama) postoje određeni stereotipi i sklonost ka prikazivanju »postkomunističkih sestara« kao žrtava kojima je potrebna Zapadna pomoć.

I u ovom se slučaju ponavlja ista greška kao i sa »ženama iz Trećeg svijeta« – ponovno se diskurzivno konstruira homogena skupina žena. Postavlja se pitanje na koji se onda način »žene iz Drugog svijeta« mogu uključiti u globalno sestrinstvo? Što je s našim identitetima i našom politikom lokacije? Danas se u tzv. »tranzicijskim zemljama« svi žele riješiti komunističkog naslijeđa i dokazati da smo mi zapravo dio velike Zapadne ili europske tradicije te se također svi izuzetno trude dokazati svoj Zapadni/europski identitet u svim mogućim aspektima, od prihvaćanja kapitalističke ekonomije sve do inzistiranja na zapadnom/europskom kulturnom identitetu. Međutim, položaj je žena u komunizmu izrazito kompleksno pitanje koje se ne može samo tako zanemariti. Ne želim ulaziti u rasprave o tome koliko su žene uistinu bile emancipirane u komunizmu, a koliko su zapravo samo morale ponavljati stare patrijarhalne obrasce, ali mislim da je, ako ništa drugo, emancipacijska svijest važno naslijeđe komunizma, osobito iz današnje perspektive neo-konzervativizma, nacionalizma i reproduksijske politike. Ova je svijest važan dio našeg kulturnog i povijesnog identiteta i ne može se zanemariti u pokušajima da zaboravimo da smo nekada pripadale »Drugom svijetu« kako bismo što prije postale dijelom Zapada.

Pitanje je odnosa Zapadnog i ne-Zapadnog feminizma ključno za okončavanje svih generalizacija, epistemološkog nasilja i neprestanih podjela. Možemo se složiti s Judith Butler da ne postoji »besprijekorna kategorija žena« koja bi mogla prihvatiti sve kulturne, rasne i druge razlike (Butler, 2003:204). Zašto bi uopće i morala postojati? Svaka je utopija, pa tako i utopija o apsolutnoj jednakosti svih žena, nasilje većine koja određuje što ta jednakost znači manjini. Umjesto inzistiranja na jednakosti, trebale bismo »preuzeti odgovornost« za to što jesmo (Rich, 2003:34) i istovremeno prihvatiti različitost drugih. U protivnom, inzistirajući na apsolutnoj jednakosti, ponavljamo hegemonijski diskurs koji pod krinkom brisanja razlika u doba globalizacije krije snažnu politiku moći i dominacije.

### LITERATURA

Ang, Ien (2003) »I'm a Feminist but...« »Other« Women and Postcolonial Feminism«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*.

<sup>8</sup> Eng. *mail order brides* – Ruskinje koje stižu u SAD po »narudžbi« i udaju se za »uzorne« američke muškarce. Iako ovdje nije riječ o tradicionalnoj trgovini ženama, one se tretiraju kao »roba« koja se može naručiti i platiti. O ovoj pojavi, ali i kulturnim stereotipima koji su u vezi s njome nastali, kako u medijima, tako i među američkim feministkinjama, govori članak Tatiane Osipovich u zborniku radova *Sexuality and Gender in Postcommunist Eastern Europe and Russia*, ur. Aleksandar Štulhofer i Theo Sandfort, The Haworth Press, New York, 2005.

Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G. i Tiffin, H. (1995) *The Postcolonial Studies Reader*. London: Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. i Tiffin, H. (2002) *Postcolonial Studies – The Key concepts*. London: Routledge.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Citirano prema: Lewis, R. i Mills, S. (2003) *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Chow, Rey (2003) »Where Have all the Natives Gone«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Davis, Angela (2003) »Racism, Birth Control and Reproductive Rights«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Haggis, Jane (2003) »White Women and Colonialism: Towards a Non-Recuperative History«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hutcheon, Linda (1995) »Circling the Downspout of Empire«. U: Ashcroft, B., Griffiths, G. i Tiffin, H. (ur.), *The Postcolonial Studies Reader*. London: Routledge.

Jacobs, Jane M. (2003) »Earth Honoring: Western Desires and Indigenous Knowledges«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Katrak, Ketu H. (1995) »Decolonising Culture: Toward a Theory for Post-colonial Women's Texts«. U: Ashcroft, B., Griffiths, G. i Tiffin, H. (ur.), *The Postcolonial Studies Reader*. London: Routledge.

Laundry, D. i MacLean, G. (1996) *The Spivak Reader*. London: Routledge.

Lewis, R. i Mills, S. (2003) *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lionnet, Françoise (2003) »Feminisms and Universalisms: 'Universal rights' and the Legal Debate Around the Practice of Female Excision in France«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Loomba, Annia (2003) »Dead Women Tell No Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Postcolonial Writings on Widow Immolation in India«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lorde, Audre (2003) »The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lugones, Maria (1987) »Playfulness, World-Travelling, and Loving Perception«. U: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 2, 2. Citirano prema: Lewis, R. i Mills, S. (2003) *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Okri, Ben (1998) *Infinite Riches*. London: Phoenix House.

Rich, Adrienne (2003) »Notes Towards a Politics of Location«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Rivkin, J. i Ran, M. (2002) *Literary Theory: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing.

Sandoval, Chela (2003) »US Third-World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University

Press.

Shakib, Siba (2002) *U Afganistan Bog dolazi još samo plakati (priča Shirin-Gol)*. Zagreb: Naklada Fran.

Spivak, G. C. (1987) *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.

Spivak, G. C. (1996a) »Eccho«. U: Laundry, D. i MacLean, G. *The Spivak Reader*. London: Routledge.

Spivak, G. C. (1996b) »Subaltern Studies – Deconstructing Historiography«. U: Laundry, D. i MacLean, G. *The Spivak Reader*. London: Routledge.

Spivak, G. C. (2003) »Three Women's Texts and a Critique of Imperialism«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Talpade Mohanty, Chandra (2003) »Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Yedenodlu, Meyda (2003) »Vailed Fantasies: Cultural and Sexual Difference in the Discourse of Orientalism«. U: Lewis, R. i Mills, S. (ur.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

**Marina Butorac**

Zagreb

E-mail: [marinabutorac@yahoo.com](mailto:marinabutorac@yahoo.com)

**Sažetak:** Teme i pitanja ovoga rada su značenje i doživljaj intuicije od strane patrijarhalnog zapadnjačkog društva, zbog čega se često govori o intuiciji kao **ženskoj**. Također, postavljaju se pitanja zbog čega je taj dio nas zanemaren na individualnoj i općoj razini, zbog čega se ne uči o intuiciji i intuitivnim vještinama te se one ne razvijaju kroz cjelokupno školovanje poput pisanja, čitanja ili crtanja, za koje se pretpostavlja da svi imamo potencijala i da ih trebamo naučiti, odnosno, zbog čega se intuicija ne uvažava kao jednako vrijedan spoznajni alat.

Pri pisanju i istraživanju za ovaj rad, oslanjala sam se na vlastita iskustvena znanja i znanja autora/ica koji/e su usavršili/e korištenje vlastite intuicije te koji/e su svoja iskustva i promišljanja o toj temi uobličili u knjige. Također sam pronašla nekolicinu zanimljivih istraživačkih radova, knjiga i članaka koji propituju shvaćanje intuicije kroz dvojnost muškog i/li ženskog.

Drugi je dio rada posebno posvećen intuiciji kao mogućnosti povezivanja čovjeka s prirodom u sebi i oko sebe te njezinoj važnosti u svakodnevnom životu, kao i važnosti razvijanja intuicije općenito.

**Ključne riječi:** intuicija, žensko, stereotipi, spoznaja.

## Ženska intuicija

»(...) danas počinjemo s novom jasnoćom shvaćati da um ima pristup informacijama što nam ih ne može pružiti sama znanost.« (Einstein, 2000:6)

Pri pisanju i istraživanju za ovaj rad koristila sam ponajviše svoja iskustvena znanja i znanja autora/ica koji/e su naučili/e svjesno koristiti intuiciju u vlastitom životu te koji/e su svoja iskustva i promišljanja o toj temi uobličili/e u knjige. Jedna od autorica koju ću navoditi - Laura Day - također je istraživačica/icama različitih specijalnosti dopustila pokuse i proučavanja njezinih vrlo razvijenih intuitivnih sposobnosti. »...i u svakom od tih pokusa Laura je izazvala divljenje i zbunjenost okupljenih znanstvenika i novinara.« (del Rosso, 1997:7). Također sam pronašla nekolicinu zanimljivih istraživačkih radova, knjiga i članaka na temu tzv. muške i ženske intuicije.

Što je intuicija? Intuicija je naše unutarnje vodstvo, neposredan uvid, neposredno viđenje, šesto čulo koje se također opisuje i kao »unutrašnji mehanizam koji pomaže pri donošenju svake i svih odluka.« (Day, 1996:12). Laura Day definira intuiciju kao »nelinearni, neiskustveni proces stjecanja i tumačenja informacija kao odgovor na pitanje« (Day, 1996:134). »Intuicija je unutarnja svijest i osjećaj spoznaje koji se nalazi izvan područja logične misli.« (Einstein, 2000:1). Navodi se još i kao »moć neintelektualnog otkrivanja Istine (...), duhovni instinkt.« (Šimleša, 2002:54). U slengu se intuicija još naziva **osjećaj**, **filing**, **hanč**.

Intuicija, kao naša prirodna sposobnost, omogućuje da u svakom trenutku znamo što je dobro za nas, kako si pomoći, riješiti svoj problem, iscijeliti neku bolest, odgovoriti si na životna pitanja poput – otići od svoga partnera/ice ili ne, biti spisateljica/spisatelj

ili pjesnik/pjesnikinja, živjeti na vrhu planine i meditirati ili otvoriti *fair trade* dućan? Razvijanjem intuicije od malena te njezinom svjesnom uporabom, odnosno služenjem njome kao svojim prirodnim orijentirima za pomoć sebi i drugima, postigli/e bismo jednostavnost življenja i stvarali/e svijet u kojem bi slobodnije živjeli/e. »Intuicija je urođena osobina koju svi imamo. Ta osobina nije rijedak dar; to je nešto što svatko svakodnevno osjeti.« (Einstein, 2000:2).

Potaknuta željom da razvijem svoju intuiciju, istražim sebe i razvijem svoje potencijale, krenula sam u svojim 20-ima na seminare namijenjene razvijanju raznih oblika intuicije. Na trima seminarima koje sam pohađala, bilo je mnogo manje muškaraca nego žena; na gotovo sva tri, omjer je bio čak 1 : 10, što me i potaknulo da se posvetim ovoj temi. Uočavala sam tada, također, da je mnogim muškarcima puno teže otvarati se tom dijelu sebe s povjerenjem nego ženama, odnosno, manje ih je koji će istraživati ili razvijati taj dio sebe.

Pitanja koja su mi se pritom učinila važnim za postaviti su pitanja o značenju i doživljaju intuicije u patrijarhatu te zbog čega se o intuiciji često govori kao **ženskoj**. Zbog čega je taj dio nas zanemaren na individualnoj i općoj razini u današnjem društvu? Zbog čega se ne uči o intuiciji i intuitivnim vještinama tijekom cjelokupnog školovanja, kao što je to slučaj s pisanjem, čitanjem ili crtanjem, za koje se pretpostavlja da svi/e imamo potencijala i da ih trebamo naučiti te zbog čega se još uvijek ne uvažava kao jednako vrijedan spoznajni alat svijeta i naše okoline? Zbog čega u svim osnovnim školama ne postoje predmeti poput **Razvijanje intuicije**? Kada bi takvi programi postojali, ljudi bi već vrlo rano naučili prepoznavati istinitost naučenih informacija, odnosno informacija kojima ih se uči, naučili bi ranije prepoznavati što je dobro za njih te bi sigurnije, za pretpostaviti je, kasnije stupali u samostalan život. »Svatko od nas ima sposobnost povezati se s više informacija no što znamo, jer je svatko od nas već povezan s univerzalnim izvorom svijesti. (...) Svatko od nas povezan je sa svojim intuitivnim izvorom – mnogo većim bazenom informacija – onim što ja zovem strujom. Struja je svačija veza sa sviješću koja stalno teče i neprestano informira. (...) Imamo odgovore što ih tražimo, ali često ih ne uspijevamo prepoznati.« (Einstein, 2000.:19-20).

Danas postoje škole koje su na tragu ideji o važnosti razvijanja intuitivnih vještina te bi mogle poslužiti kao inspiracija edukacijskom sustavu budućnosti koji bi djeci omogućio da u potpunosti razviju taj dio sebe u svim školama. Riječ je o školi *Summerhill* i waldorfskim školama i vrtićima te vrtićima u kojima se primjenjuje konvergentna pedagogija. »Pod pojmom 'konvergentna' smatra se pedagogija prilagođena svim vidovima učenja na različitim područjima. Idejni vođe programa konvergentne pedagogije su dr. Michael i mag. Božena Wambach. Program za vrtiće u kojima se primjenjuje konvergentna pedagogija obavezno obuhvaćaju: bolje poznavanje sebe i drugih te razvijanje intuicije.« (Stojanović, 2006).

Školu *Summerhill* nazivaju i »školom slobode« (Neill, 1999) te kažu da je »poput kakve dječje komune; *Summerhill* je i danas za najmlađe raj na zemlji u kojemu se sve temelji na razvoju vlastite ličnosti, a ne na usvajanju akademskog znanja.« (Lušić, 2004).

Waldorfska pedagogija je pak utemeljena na antropozofskom duhovnom viđenju svijeta. Pritom se čovjeka promatra kao biće tijela, duše i duha, koje je u neprestanom razvitku, a dijete je biće koje do svoje odraslosti i zrelosti prolazi faze razvoja svijesti koje je čovječanstvo prolazilo tijekom svoje evolucije. Evolucija čovjeka i čovječanstva

je pritom povezana s evolucijom biljaka, životinja, planeta Zemlje, kao i bića cijeloga svemira.

Učitelji/ice se waldorfskih škola ne obraćaju isključivo djetetovu intelektu, već usporedno njeguju njegov/njezin osjećajni život, pomažu djetetu razviti radne i stvaralačke navike te osnažiti volju i interese djeteta. »Osim zornog materijala i učenja u prirodi, važnu spoznaju i motivacijsku funkciju imaju i priče (bajke, legende, stari zavjet i biografije).« ( P.H., 2006). Također, »(...)Igračke, namještaj i didaktički materijali prirodnog su podrijetla, oblikovani i obojeni tako da pružaju blage i nijansirane poticaje za zdrav razvoj osjetila. Time se u najranijoj dobi 'dubinski' njeguje razumijevanje za ekološko. Sve aktivnosti i sadržaji imaju za cilj da kod djeteta razviju aktivnu, nenasilnu i stvaralačku igru, izniklu iz same djetetove nutrine. Takva igra u svijetu odraslih odgovara ozbiljnom i kreativnom radu, nastalom iz pune slobode čovjeka.« (Špodnjak, Jaška-Blašina, 2000).

No, većina nas ne završi škole poput tih, već počne svjesno prepoznavati vrijednost intuicije mnogo kasnije, najčešće, kada se počne gubiti na životnom putu ili zapinjati za neki, naizgled, veliki životni problem, bolest ili slično, kada čovjek upadne u neki ovisnički odnos ili niz godina radi posao koji ne voli. To je najčešće trenutak kada ljudi počnu tragati za pomoći, počnu vjerovati u tzv. čuda, znakove, traže puteve u sebi koji će ih izvući iz tih situacija, jer im putevi spoznaje kojima su naučili/e ići nisu dovoljni ili ne sežu dovoljno duboko. Tek tada kada im ništa drugo ne preostaje, kada rješenja proizašla samo iz *ratio* nisu dovoljna, počinju se oslanjati na intuiciju. I tada imaju poteškoća, barem u početku, jer se na intuiciju inače nisu navikli/e oslanjati. »Problemi nastaju kada iznova zapitamo našu intuiciju ili se borimo protiv nje jer nas možda vodi u smjeru kojim ne želimo ići.« (Day, 1996:13).

To se događa stoga jer je većina nas naučena vjerovati isključivo *ratio*, logici i umu, znanosti i materiji, kao odvojenima i negirajućima prema intuiciji kao jednakovrijednom spoznajnom alatu čovjeka.

Neke od odgovora na pitanja zbog čega je intuicija u današnjem zapadnom svijetu zanemarena, te često omalovažavana kao legitiman način dobivanja korisnih informacija za sebe i drugoga/u, radi čega se ne uči, ne vježba i ne razvija od malena, već čak zatamljuje te zašto se prečesto smatra isključivo ženskom kvalitetom, možemo dobiti istražujući povijesnu nit.

U prošlosti je u mnogim kulturama koje su prethodile današnjoj zapadnjačkoj kulturi intuicija bila uvelike poštovana. »Drevni Grci bili su prvi veliki logični mislioci, a ipak su savjete tražili u proročanstvima. Vođe starog Rima, koji su se ponosili vladavinom u skladu s razumom i redom, savjetovali su se s vračevima (...). Čak i krajem devetnaestog stoljeća slavni su američki industrijski magnati, kao što su Carnegie, John D. Rockefeller i C. Vanderbilt, redovito konzultirali medije i uvelike uz pomoć intuicije upravljali svojim carstvima.« (Einstein, 2000:5).

»Danas postoje mnogi šamani-savjetnici, kao i ljudi koji pomažu onima kojima postojeća medicina ne može otkriti uzrok njihovih bolesti. Policija sve češće konzultira vidovnjake u rješavanju kriminalističkih slučajeva te pronalazenju nestalih.« (usp. Zammit, 2001). No, problem zbog nerazumijevanja važnosti intuicije koji iznosim u radu, postoji.

Kada je riječ o intuitivnim muškarcima, a koji su imali značajno velik utjecaj na formiranje društvene svijesti tijekom posljednja dva tisućljeća, poput Isusa, Bude i Muhameda (prema prijepisima o njihovim životima), a društvo ih je kao takve upisalo

u povijest. Putokaze su kroz vlastiti život slijedili intuicijom.

Jedan od najpoznatijih umjetnika čiji radovi i izumi i danas zadivljuju civilizaciju, Leonardo da Vinci, dobivao je intuitivne vizije stvari/izuma koje je bilježio u svojim nacrtima, a koje imaju veliku sličnost sa stvarima napravljenim tek u 20. stoljeću, poput bicikla, bez znanja novih autora o postojanju Leonardovih crteža (usp. Kausal, 1997-2006).

Tu se može spomenuti i jedan od najpoznatijih čije se vizije i zapisi danas nanovo proučavaju – Nostradamus, francuski prorok iz 16. stoljeća.

Unutar povijesti filozofske misli, glavnu su riječ u prošlosti donedavno imali muškarci. Jedan od njih, poznati mislilac Henri Bergson je intuicionizmom poučavao kako do najdubljih – bitnih spoznaja dolazimo intuicijom, neposrednim uvidom, bez racionalne analize. On govori da intuicija shvaća bit svijeta i života te prelazi granice inteligencije. Tvrdi se da je svojom misli snažno utjecao na filozofiju, ali i kulturu i književnost te znanost uopće.

No, može se pretpostaviti da su posebnost i životno djelo ljudi koje navodim, iz spisa o kojima saznajemo o njihovom životu, slali poruku kada je riječ o intuitivnom muškarcu - to su, odabrani, sveti, posvećeni ili geniji.

Iz toga je proizašlo nekoliko rodnost stereotipnih zamki. Kod nekih su muškaraca koji razviju ili razvijaju svoje intuitivne sposobnosti ta saznanja učinila da se osjećaju odabranima i sigurnima u sebe. S druge strane, oni manje hrabri, osobito ako su na tradicionalan način religiozni, radi toga, pak, niti ne dođu do razmišljanja da imaju takve, vjerojatno manje razvijene, ali ipak prirodne, urođene, sposobnosti. Žene se pak, često, u početku, unatoč tome što su u većini, dok ne razviju samopoštovanje i prepoznaju internalizirane stereotipne uloge, u što su mi seminari koje sam pohađala dali uvid, osjećaju nesigurnima, čak upitnima.

Internet kao medij nudi mogućnost uvida kako se u svakodnevnom govoru *chatera*, koje uzimam kao primjer ljudi različitih profila, odnosno možemo reći »običnih« ljudi koji svjesno svim posjetiteljima/icama njihove stranice transparentno iznose svoja stajališta u nekoj chaterskoj grupi te spominju u razgovoru mušku intuiciju u sličnom kontekstu kao i žensku. Utipkamo li na tražilici »muška intuicija« i »ženska intuicija« na stranicama poput *Forum.hr*, pronaći ćemo niz transparentnih blogerskih rasprava u kojima se dečki, muškarci pozivaju na »svoju mušku intuiciju«, a cure, žene »na svoju žensku intuiciju«. Iz tog možemo pretpostaviti da ima muškaraca, dečki koji će izaći izvan ustaljenih okvira i rado pripisati tu vještinu i svojem spolu.

Danas, također, ima mnogo knjiga na temu razvijanja intuicije napisanih od muških autora, što ide u prilog tezi da ideja o *ženskoj intuiciji* polako ulazi u prošlost.

Ipak, sljedeći retci potvrđuju da je iskrivljeno uvjerenje vezano uz ideju o ženskoj intuiciji vrlo učestalo.

Kao prvi primjer navodim razgovor s prijateljicom iz Njemačke koji sam vodila tijekom pisanja rada, a koji mi je dodatno potvrdio da to uvjerenje seže daleko od Hrvatske prema drugim zemljama. Ustvrdila je da je intuicija ženska sposobnost te da u Njemačkoj kažu češće za intuiciju - *weibliche intuition* ili, u prijevodu - ženska intuicija. Daljnjim sam istraživanjem dobila niz članaka raznih internetskih novina te tekstova iz drugih izvora koji sa sigurnošću tvrde da je: »Ženska intuicija postala legendom, žene su bolje u čitanju emocija i bolje slušaju.« (Pološki, 2003:24).

»No, ženska intuicija ju je dovela u prave ruke...« (A.O., 2005).

»Žene su daleko intuitivnije i bolje zapažaju od muškaraca. Uglavnom su svjesne

svojih nedostataka i stvari koje bi trebale promijeniti na sebi i oko sebe. A ipak, nikako ne vole kad im se istina servira u lice.« (Smiljić, 2006).

»Tvrđnja o opće poznatoj tezi 'ženska intuicija' je nadasve točna. Žene imaju urođenu sposobnost prikupljanja i odgonetavanja neizgovorenih signala. Smatra se da ta sposobnost proizlazi iz razloga što su žene kad rode primorane komunicirati putem kretnji sa svojim djetetom.«<sup>1</sup>

»Postoji razlika, ženska energija različita je od muške i to je činjenica. Žene su po prirodi intuitivnije i senzibilnije i imaju drukčiji pristup i interes.« (i.a., 2007).

»Intuicija je karakteristična za žene, pa prešućivanje informacija, laganje i zataškavanje podataka može biti kobno, osobito ukoliko je žena nadređena.« (Borovac, 2007).

»Neki ljudi, posebno žene, koje su po prirodi intuitivne, privlačne su duhovima, dušama umrlih i kao takve mogu posredovati u komunikaciji između živih i mrtvih, koliko god to neobično zvučalo (...) Telepatske sklonosti su češće kod žena nego kod muškaraca jer su one po prirodi intuitivnije.« (Batcha Frančić, 2005).

Neka od duhovnih učenja koja se deklariraju kao neseksistička, poput učenja Oshoa u njegovoj *Knjizi tajni*, također ne izmiču pridavanju, premda simbolički, intuiciji ženi: »Žena znači intuicija, poezija, imaginacija. Muškarac znači moć – proza, logika, razlog. To je sve simbolično: muškarac je agresivni kvalitet, a žena je prihvatanje. Prihvatanje je jedan viši nivo. Muškarac je logičan, racionalan, analitičan, filozofičan; žena je religiozna, poetična, imaginarna – više fluidna, fleksibilna. Muškarac se bori sa Bogom. Nauka je čisti muški nusprodukt – muškarac se bori, buni, pokušava da pobedi. Žena se nikada ne bori; ona je uvijek prijemčiva, uvijek čeka, predaje se.« (Osho). Isto tako tvrdi da »Bog je stvorio ženu poslije muškarca jer žena može biti stvorena samo poslije. Prvo mora da stвориš krutu energiju, a onda tek da je rafiniraš. Rafiniranje ne može doći prvo. A u ovoj alegoriji je poruka - da čak i muškarac mora postati ženstveniji prije no što dođe do sedme čakre. Ovo je šesti centar. U jogi se šesti centar zove ajna čakra – to znači centar moći.« (Osho).

U današnjem društvu tzv. zapadnjačke kulture čiji smo presjek dijelom mogli/e vidjeti kroz ponuđene citate iz popularnih medija te drugih internetskih izvora, premda se intuicija ističe kao »ženina vrijednost«, ipak se rijetko kad uzima ozbiljno te samim time što je intuicija još uvijek nešto više »žensko« se, nažalost, stereotipizira i etiketira kao nešto što je više nesigurno i »u zraku«, neutemeljeno, nerazumno, sumnjivo, *new age*, uz negativne konotacije. Intuicija je još uvijek nešto što nije prepoznato u potpunosti kao vrijednost u nama, kao ni – žensko. »U naše doba intuicija ima sumnjiv ugled. Mudrost, kako je tradicionalno shvaćamo, odbacuje intuiciju kao nešto neopipljivo, mistično, nepouzđano – stoga to područje pripada – ženama.« (Day, 1997: 14). Nasuprot tome je nešto isključivo razumsko, dokazano znanošću i pokusima, racionalizacijom, logikom, materijalno, čega bi se trebali držati jer je to sigurno točno.

Moguće je da je jedan od razloga vezivanja pojma intuicije više za ženu nego za muškarca te takve slike utisnute u kolektivnu svijest, bio taj da su kroz povijest kakvu danas učimo ipak žene više razvijale i oslanjale se na intuiciju jer zadnjih dvije tisuće godina, i više, većini njih nije bila dostupna edukacija, bavljenje znanošću, glazbom,

književnošću. Zahvaljujući tome one su bile primorane kako bi opstale i uspjele, u tako oblikovanom društvu, oslanjati se više na svoju intuiciju, kao na sredstvo spoznaje, nego na *ratio* ili svoju učenost. Kroz taj su društveni propust, intuiciju kao vrijednost možda u većoj mjeri očuvale žene, jer su takav svoj potencijal razvijale. Između ostalog, i radi toga naslijeđa, moguće je, da se intuicija kao sposobnost veže više za ženu.

Naišla sam na podatke koji pripomažu u razotkrivanju ideje o ženskoj intuiciji: »...Istručnjaci vjeruju da žene imaju 'šesto' čulo. Nakon nekih istraživanja došlo se do zaključka da je to zbog toga što su ženama stoljećima bila uskraćivana mnoga prava. Umjesto da pitaju što se i zašto događa u svijetu, bile su prepuštene svojim zaključcima koje su donosile npr. na osnovu govora tijela, tona glasa i dr. tjelesnih ili mentalnih vibracija. Danas je taj osjećaj toliko istančan, da ponekad predosjećamo da će se dogoditi nešto loše prije nego se dogodi.« (ŽeljkaX, 2006).

Nasuprot tome je pretpostavka Laure Day, autorice knjige *Praktična intuicija*, koja govori da se intuicija pripisivala ženama jer se nije smatrala racionalnim procesom, jer je racionalna misao bila povlastica muških glava. No, ona svoju pretpostavku brani time da su zadaci i poslovi za koje se smatralo da su »ženin« posao zahtijevali jako malo intuicije.

Unatoč tome što se intuicija povezuje često uz »žensko«, kao što sam već spomenula, također ima žena koje imaju problema s prepustanjem vlastitoj intuiciji. To bih objasnila, kao i isti problem kod muškaraca, odrastanjem pod utjecajem navedenih predodžbi - žene su intuitivnije - ali zbog toga neće dobiti diplomu, važnije je razvijati logičke načine razmišljanja, sve mora biti znanstveno dokazivo, itd. »Muškarcu, koliko im je uopće dopušteno da budu intuitivni, imaju slutnje, unutrašnje osjećaje, 'instinkte'.« (Day, 1997: 14).

natoč tome što je svijet vođen isključivo *rationem*, svijet ratova, sukoba, bolesti, depresije, unutar kojeg je bespomoćnost učestali obrazac, i strah za opstanak čest osjećaj, ta, »ženska intuicija« još je uvijek u sjeni pred vodstvom *ratia*.

Rekla bih, intuicija sama po sebi i kao način spoznavanja, nema spol/rod, to je društveni konstrukt. Zato je pojam intuicije, kao spoznajnoga alata i kao mogućnosti osjećanja vlastitoga bića, potrebno očistiti i osloboditi od takvih predodžbi. Kao što kaže i Day: »To su mitovi i krive predodžbe. Žene nisu nimalo intuitivnije od muškaraca.« (Day, 1997: 14).

Činjenici da muškarcu imaju jednaku sposobnost intuicije kao i žene, u prilog ide i rad pod nazivom »Relativna povezanost muškog i ženskog intuitivnog procenijavanja karaktera« (1996). Valentine C. W. tvrdi: »Široko je rasprostranjeno vjerovanje u mogućnost intuitivne procene karaktera, kao i u žensku moć u tom pogledu. Ženska intuitivna moć se katkada smatrala kao vrsta nadoknade za njihovo manje vredno logičko zaključivanje.«. U ovome radu, autor pokušava u nizu eksperimenata pokazati kako se intuicija »uprkos uverenju da je prevashodno svojstvena ženama, u istoj meri može pripisati i muškarcima, pogotovu kada je reč o procenijavanju karaktera mlađih osoba.« (J.M.).

U prilog tvrdnji da je tome tako idu i rezultati istraživanja o kojem se pisalo u *Vjesniku-on line*, u travnju 2005. Naime, dan prije nego je ovaj članak objavljen, znanstvenici/ce sa Sveučilišta Hertfordshire u Velikoj Britaniji, obznani/e su, kako oni kažu – ženska je intuicija – mit. Istraživanje je pokazalo da žene nisu ništa intuitivnije od muškaraca, premda same žene misle da jesu. Tijekom istraživanja preko 15 000 žena i muškaraca zamoljeno je da pomno promotri desetke fotografija različitih

<sup>1</sup> Izvadak iz teksta s web stranice Inoptimum-a, edukacijskog centra koji nudi prema opisu na webu – *high-tech* sustav razvoja ljudskih sposobnosti te sintetizira najsvremenije sustave znanja i njihovu primjenu kako bi pojedince/ke, grupe i sustave doveo u optimalno stanje postojanja koje omogućuje njihovo održanje, ostvarenje integriteta i njihovog temeljnog prava u korist svoje i opće dobrobiti.

osmijeha. Neki od osmijeha istih osoba bili su iskreni, a neki lažni te su ispitanici morali detektirati one iskrene. Prije samog pokusa 80 posto ispitanica dobrovoljki je ustvrdilo da su visoko intuitivne. Tek je 58 posto dobrovoljaca to isto reklo za sebe. Rezultati istraživanja su ipak pokazali da razlike među spolovima - nema. Rezultati su izgledali ovako: iskren osmijeh otkrilo je 72 posto muškaraca i 71 posto žena.

Dakle, intuicija je univerzalan, bespolni spoznajni alat, a to koliko ćemo ju razviti, ovisi o nama i našoj volji za tim, a ne našem spolu/rodu.

Kada je riječ o intuiciji kao našem urođenom životnom orijentiru, važno je spomenuti i intuitivno povezivanje sa životinjama i prirodom općenito. Zapadnjačkoj je civilizaciji prilično strano prizvati snagu životinjskoga svijeta i životinjskoga duha, druženje je s kućnim ljubimcima, za mnoge ljude, najmanje što je od toga ostalo.

U gradovima u kojima divlje životinje tek vidimo na slikama ili televiziji ili ih susrećemo iza rešetaka u zooškim vrtovima, teško ćemo se prisjetiti bilo koje od njih u tom kontekstu. Za veći dio našega društva one su odvojene od nas, često inferiorne, a oni dijelovi nas, tzv. animalni, smatrani su lošim. No, čak i ako nemamo takav stav o životinjama, ne sjetimo ih se jer ih nema u našem krajoliku, u našim suvremenim društvenim običajima, ponekad ih vidimo u dokumentarnim emisijama. Ne osjećamo ih, ne prepoznamo ih, nema ih u visoko razvijenim urbanim sredinama, ali sve ih je manje i u drugim krajevima. Kao i za razvijanje intuicije općenito, u današnjem je društvu potrebna i hrabrost usuditi se dublje istražiti te dijelove sebe i svoju intuitivnu povezanost sa životinjskim svijetom. Od života vuka se može puno naučiti, lisica nam može pomoći u svakodnevnom životu, kroz prizivanje njezinih kvaliteta, poput snalažljivosti, u naš duševni život. U knjizi *Žene koje trče s vukovima* autorica C. P. Estes izvrsno prikazuje koliko to može biti moćno, kada povlači paralelu između života vuka, medvjeda ili psa i čovjeka te iz toga izvodi pouke. »Pas, među ostalim, predstavlja onoga/onu koji lako i dugo voli iz srca, koji bez muke zaboravlja, koji može dugo trčati, ili, ako je potrebno, boriti se do smrti (...) Medvjed se u psihi, može razumjeti kao sposobnost upravljanja životom, osobito osjećajnim životom. Medvjeda snaga predstavlja sposobnost kretanja u ciklusima, potpune budnosti, ili smirivanja u zimskom snu koji obnavlja energiju za slijedeći ciklus. Slika medvjeda uči nas da možemo na emotivni život staviti tlačni ventil te istodobno biti žestoki i velikodušni. Možemo biti suzdržani i dragocjeni. Možemo štiti svoj teritorij, jasno odrediti granice, protresti nebesa ako treba, a opet istodobno biti na raspolaganju, dostupni i životvorni.« (Estes, 2004: 142, 399-340).

Kada bi se toga prisjetili/e i istinski osjetili/e važnost učenja od životinja više bi ih poštovali/e, one bi nam mogle pomoći da više poštujemo sebe. Dok ih god stavljamo u male kaveze u zooškim vrtovima i tvrdimo da lovom samo reguliramo njihov broj te time pripomažemo postizanju ravnoteže u prirodi, ne poštujemo ih. Ponekad se životinje poput vukova, medvjeda, tigrova i orlova uzima kao simbole borbenosti i snage, bez stvarne svijesti o tome kako su te životinje danas gotovo svugdje ugrožene i kako ih nema, osim u rijetkim rezervatima. Njihove kvalitete, poput snage su pred najezdom i zbog nerazumijevanja ljudi gotovo potpuno iscrpljene. Šume i rijeke su također iscrpljene, no i dalje nam nude svoju energiju i mogućnost intuitivnog povezivanja. Svaki put kada se osjećam loše ili iscrpljeno prošetam parkom ili šumom, pogledam drvo ili ga zagrlim. U drvetu je esencija ljubavi, u svakoj biljci je priča života, jer se rađa, raste i umire, kao i mi. Pričati s drvećem, zamoliti rijeku ili potok da nas okrijepe, postaviti im pitanje te dobiti odgovor u obliku slike, riječi, vizije, su

također, držim, intuitivne vještine koje su često koristile primjerice indijske kulture, dok ih se zapadnjačka kultura tek sprema otkriti.

Osjećaj usamljenosti, otuđenosti i antropocentričnost današnjega čovjeka i sva druga iskrivljenja ljudskog svijeta proizlaze iz naše otuđenosti od prirode u nama i oko nas. Inteligencija prirode je blagonaklona prema čovjeku. To potvrđuju činjenice da nas u svakodnevnom životu ptice ne napadaju iz čista mira kao u filmu *Ptice* Alfreda Hitchcocka. Organizacije poput *Shark reasarch institute-a* bave se demistifikacijom velikih predatora bijelih morskih pasa koji su dugo bili izlika za tvrdnje kako živimo okruženi opasnim životinjama, opasnom prirodom. Njihovi istraživači tvrde da trebamo naučiti živjeti s njima. Blagonaklonost prirode potvrđuje i činjenica da se planine ne obrušavaju tek tako na nas, kao ni drveće.

No, globalno zatopljenje, velike elementarne nepogode poput tsunamija i orkanskih oluja koje danas dotiču mjesta na kojima ih nikada nije bilo, vjerojatno su zadnje upozorenje koje govori što može prouzročiti naše nerazumijevanje, ignoriranje i odbacivanje poruka iz prirode. Toj tvrdnji idu u prilog i sljedeći podaci: »U Hrvatskoj je usred zime dosegnuto +20°C, u BiH +22°C, u Torinu +26°C.« (Crometeo tim, 2007). Nadalje, »21. studenog 2006. pijavica u Splitu: današnji neverin u Splitu imao je nenajavljenog gosta. Oko 15h Split je zahvatio jači pljusak, a nestabilnost atmosfere je bila dovoljna da se nedaleko od obale Splita formira pijavica (...) Čini se da ta prirodna nepogoda više nije rezervirana samo za nama daleke krajeve. Crometeo član iz Splita uočio je i pijavicu u blizini Čiova.« (Crometeo tim, 2006). Evo i još nekolicina naslova i primjera koji upućuju na navedeni problem: »Jaka oluja s tornadima odnijela nekoliko ljudskih života na Floridu« (Indeks.hr, 2007); »Kao glavnoga uzročnika klimatskih promjena kojima posljednjih godina svi svjedočimo, Međunarodna skupina za klimatske promjene (IPCC), navela je čovjeka.« (...) Prema predviđanjima novoga izvješća, globalna temperatura do kraja će stoljeća biti viša za između 2°C i 4,5°C. (...) Također je vjerojatno da je povećanje temperatura doprinijelo nastajanju sve snažnijih tropskih oluja na nekim krajevima Zemlje.« (V.Š., 2007). »Orkanski vjetrovi poharali su Europu 18.01. i 19.01. (...) Velikoj Britaniji poginulo 14 osoba. Vjetrovi su puhali prosječnom brzinom od 112 km/h u Londonu, u Blackpoolu 135 km/h. U Dublinu (Irska) vjetrovi su puhali prosječno 137km/h.« (Crometeo tim, 2007).

Sve su nam to pozivi da počnemo razvijati svoju intuiciju i vještine povezivanja s prirodom, kojima bi lakše surađivali/e s njom te u budućnosti možda izbjegli/e katastrofe izazvane olujama i poplavama. Povezivanjem s divljom prirodom direktno i najlakše ulazimo u kontakt sa samima sobom, sa Zemljom i s dijelovima nas koji nisu ničim kondicionirani - ni odgojem, ni suvremenom edukacijom, ni medijima. Bilo bi dobro kada bi uvijek znali/e da nismo ni veći/e ni manji/e od prirode, već da smo dio nje, da smo odgovorni/e prema njoj, isprepleteni/e u svakom trenutku svoga života i da je ispod betona po kojem hodamo u gradu, a sve više i na selu, tlo i kamen, da je iznad nas nebo i oko nas stabla, da je ispod, iznad i oko nas život uporan i žilav, gdje god se u tom trenutku nalazili/e, u kakvom god životnom trenutku bili/e.

Ovisno o društvenom okviru ili kontekstu u kojem živimo intuicija nam je manje ili više razvijena pa će nam biti teže ili lakše prihvatiti ideju da ju je dobro razviti te da ju je važno živjeti i koristiti. U svakom slučaju, na intuiciju bi trebalo gledati kao na urođeni potencijal svakoga od nas, kao na legitimno sredstvo spoznavanja svijeta, kao na naša spoznajna ticala, sposobnost koju koristimo za razumijevanje stvari,

situacija, sebe samih, udruženu s našim intelektom i razumom. »Razumno promišljanje stvarnosti nužan je uvjet za zdravi razvoj intuicije.« (Šimleša, 2002:57). Kada kažem da je na intuiciju potrebno gledati kao na legitimno sredstvo spoznavanja svijeta, pritom mislim na prepoznavanje intuicije kao vrijednosti prvenstveno od nas samih, kojega god spola/roda bili/e te kako god se u njemu osjećali/e.

## LITERATURA

- Day, Laura (1997) *Praktična intuicija*. Zagreb: Barka.
- del Rosso, Bruno (1997) predgovor za knjigu *Praktična intuicija*. Zagreb: Barka
- Einstein, Patricia (2000) *Intuicija-put k unutarnjoj mudrosti: vodič za otkrivanje i korištenje vaših najjačih prirodnih sposobnosti*. Zagreb: Veble commerce.
- Estes, Clarissa Pinkola (2004) *Žene koje trče s vukovima*. Zagreb: Algoritam.
- Einstein, Patricia (2000) *Intuicija-put k unutarnjoj mudrosti: vodič za otkrivanje i korištenje vaših najjačih prirodnih sposobnosti*. Zagreb: Veble commerce.
- Šimleša, Bruno (2002) *Sudbina duše*. Zagreb: vlastita naklada.
- Kalin, Boris (2001) *Povijest filozofije*. Zagreb: Školska knjiga.
- Web:
- Akb (2005) »Ženska intuicija je mit«. *Vjesnik-on line*, 13. 04. 2004. URL: <http://www.vjesnik.hr/html/2005/04/13/Clanak.asp?r=sss&c=1> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- A.O. (2005) »Prijetelji u crvenoj četvrti«. *Klik*, ponedjeljak, 27.04. 2005. URL: <http://www.klik.hr/naslovnica/dossier/200504250002002.html> (očitano sa stranice 09.02.2007.).
- Batcha Frančić, H. (2005) »Stvarni ljudi s nadnaravnim moćima - 2. dio«. *T-portal*, 11.11.2005. URL: <http://www.tportal.hr/teen/svastara/fset.html> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Borovac, N. (2007) »Mars i Venera u uredskom okruženju«. *24 SATA*, 08.01.2007. URL: <http://www.24sata.hr/articles/view/42432/> (očitano sa stranice 07.02.2007.).
- Crometeo tim, (2007) »U Hrvatskoj usred zime dosegnuto +20° , u BIH +22°C, u Torinu +26°C!«. *Vijesti, Prvi hrvatski meteorološki forum*, 19.01.2007... URL: <http://crometeo.net/site/index.php> (očitano sa stranice 07.02.2007.).
- Crometeo tim (2006) »Pijavica u Splitu!«. *Vijesti, Prvi hrvatski meteorološki forum*, 21.11.2006./ *Dnevnik.hr*. URL: [http://crometeo.net/site/index.php?module=announce&ANN\\_user\\_op=view&ANN\\_id=735](http://crometeo.net/site/index.php?module=announce&ANN_user_op=view&ANN_id=735). (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Crometeo tim (2007) »Podsjetnik na ciklonu Kyril«. *Vijesti, Prvi hrvatski meteorološki forum*, 20.01.2007.. URL: [http://crometeo.net/site/index.php?module=announce&ANN\\_user\\_op=view&ANN\\_id=960](http://crometeo.net/site/index.php?module=announce&ANN_user_op=view&ANN_id=960) (očitano sa stranice 08.02. 2007.).
- Forum.hr, URL: [www.forum.hr](http://www.forum.hr)
- i.a. (2007) »Intervju: Marija Škaričić, Gospodica.« *Filmski.net*. URL: <http://filmski.net/vijesti/dugometrazni-film/4003> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Indeks.hr (2007) »Jaka oluja s tornadima odnijela nekoliko ljudskih života na

- Floridi«. *Vijesti, Prvi hrvatski meteorološki forum*, 02.02.2007., *Accuweather*, URL: [http://crometeo.net/site/index.php?module=announce&ANN\\_user\\_op=view&ANN\\_id=1016](http://crometeo.net/site/index.php?module=announce&ANN_user_op=view&ANN_id=1016) (očitano sa stranice 07.02.2007.).
- Inoptimum.com - edukacijski centar, »Korisnost neverbalnih znakova«, URL: <http://www.inoptimum.com/?catno=82&dataid=299> (očitano sa stranice 09.02.2007.).
- J.M., o radu Valentine C.W. (1996.) »Relativna povezanost muškog i ženskog intuitivnog procenijavanja karaktera«, »Relative reliability of male and female intuitive estimation of character«. *Psihologija u svetu*, br.2, str. 248-259, Art press, Beograd, Asocijacija za žensku inicijativu-AZIN, URL: [www.awin.org.yu/srp/arhiva/bgV.htm](http://www.awin.org.yu/srp/arhiva/bgV.htm) (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Kausal, M. (1997-2006) »On the Question of Leonardo's 'Bicycle'«. URL: <http://www.kausal.com/leonardo/bicycle.html> (očitano sa stranice 07.02.2007.).
- Neill, A. S. (1999) »Škola Summerhill«, moderator Bunjac Branimir, *Podrum Online forumi*, 02.07.2005. URL: <http://forumi.podrum.hr/index.php?topic=36.new> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Osho, *Knjiga tajni*, Osho International foundation. URL: <http://www.osho-yu.com/teme/cakrinski%20sistem.htm> (očitano sa stranice 07.02.2007.).
- P. H. Sonja (2006) »Waldorfska pedagogija«. *Roda i roditeljstvo, Roda*, 19.06.2006. URL: <http://roda.hr/tekstovi.php?TekstID=7&Tekst2ID=62&Show=2115&PH> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Pološki, Nina (2003) »Vođenje kompanije«. *RRiF-plus d.o.o. - Poslovni magazin*, broj 5, 2003, str. 24. URL: <http://www.rrif.hr/casopis.asp?id=134> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Shark Reasarch Institute, URL: <http://www.sharks.org/about.htm> (očitano sa stranice 10.02.2007.).
- Smiljić M. (2006) »Kako joj reći istinu (a da ne zaboli)«. *Klik*, 03.04.2006. URL: <http://www.klik.hr/naslovnica/lovesex/200603270002001.html> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Stojanovič, Z. (2006) »Programi za vrtić Hans Christian Andersen«. URL: <http://www.v-hcandersen.lj.edus.si/Programi/konvergentna.htm> (očitano sa stranice 07.02. 2007.).
- Špodnjak, M., Jaška-Blašina, Z. (2000) »Waldorfska pedagogija i zdravlje: Puna sloboda čovjeka«. *Narodni zdravstveni list, srpanj-kolovoz/2000*. URL: <http://www.zjzpgz.hr/nzl/4/waldorf.htm> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- V.Š. (2007) »Čovjekov udio na klimatske promjene veći od 90 posto«. *Vijesti, Index.hr*, 02.02.2007. URL: <http://www.index.hr/clanak.aspx?id=338685> (očitano sa stranice 07.02.2007.).
- Zammit, V. (2000) »Psychic detectives«. *A lawyer presents the case of afterlife*. URL: <http://www.victorzammit.com/articles/psychicdetectives.html> (očitano sa stranice 08.02.2007.).
- Željka X (2006) »Živjela ženska intuicija«. *Kutak za muškarce: »60 razloga zašto je bolje biti muško*«. *Internet portal Hrvatska Dk., Forum*. URL: [http://www.hrvatska.dk/topic.asp?TOPIC\\_ID=2313&FORUM\\_ID=3](http://www.hrvatska.dk/topic.asp?TOPIC_ID=2313&FORUM_ID=3) (očitano sa stranice 09.02.2007.).



Ivana Percl  
Zagreb  
E-mail: [ivanap@zamir.net](mailto:ivanap@zamir.net)

**Sažetak:** Tekst je (auto)refleksija instalacije/performansa/idea »U vlastitoj (o)sobi« Iwane Percl i Harisa Rekanovića koji je prezentiran najprije na *Festivalu prvih* u Zagrebu 2005., zatim na feminističkoj konferenciji *Prologue 2 – Performative and (trans)gender politics & migratory bodies* u Grazu 2006., a konačno i na prvom *FemFestu* 2006. godine. Kroz tri je umjetničke forme prezentirana jedna teorijsko-aktivističko-umjetnička ideja. Instalacija se sastoji od gipsane skulpture koja je postavljena u invalidska kolica iz čega je već na prvi pogled jasno da ona predstavlja žensku invalidnu osobu. No, ne radi se samo o Ženi i Invalidkinji; Ona je također Crnkinja, Gluhonijema, Lezbijka, Muslimanka i Socijalni slučaj što postaje jasnim u vizualno-auditivnom nastavku instalacije, odnosno tijekom performansa u kojem autorica i autor pomoću transparenta i vlastitog glasa otkrivaju ostale identitete ove osobe. U završnom dijelu slijedi projekcija video-uratk koji prati različite faze nastanka izložene skulpture. Konstruirani identitet ove osobe predstavljen je pomoću pisma i glasa Drugih čime se naglašava činjenica da se osobni identitet u društvenim kategorijama može prepoznati i iskazati jedino uz intervenciju nekog drugog. Ova je konstrukcija identiteta nadopunjena svojevrsnom dekonstrukcijom istog. Tom umjetničkom konstrukcijom ukazuje se na to da je i ovaj identitet (odnosno ovi identiteti) samo konstrukcija, bilo osobna ili društvena ili pak kombinirana, odnosno osobno-društvena.

**ključne riječi:** performans, umjetnost, feminizam, identiteti, diskriminacija, dekonstrukcija, tijelo

## U VLASTITOJ (O)SOBI

Je li naše individualno samoidentificiranje samo stvar vlastitog osjećaja i izbora ili je uvijek već određeno identificiranjem od strane društva, odnosno društveno ne/prihvatljivim i ne/dominantnim identitetima? Također, kako drugi percipiraju naše identitete, na koji se način (ne)uklapamo u postavljene sheme identiteta i odnose moći? Koje su posljedice tog i takvog identificiranja u svakodnevnom životu?

Na ova i neka druga pitanja pokušao je odgovoriti umjetničko-aktivistički triptih »U vlastitoj (o)sobi« koji sam, zajedno s Harisom Rekanovićem, izvela najprije na *Festivalu prvih* u Zagrebu 2005., zatim na feminističkoj konferenciji *Prologue 2 – Performative and (trans)gender politics & migratory bodies* u Grazu 2006., a konačno i na prvom *FemFestu* 2006. godine.

Kroz tri je umjetničke forme prezentirana jedna teorijsko-aktivističko-umjetnička ideja naznačena već u naslovu koji predstavlja parafrazu poznatog eseja Virginije Woolf – *Vlastita soba (A Room of One's Own)* iz 1929.<sup>1</sup> Ovim je esejom Woolf nastojala potaknuti promišljanje ženskog identiteta i društvenog položaja žena (osobito žena-umjetnica), a naša parafraza sugerira dvostranost koju je i sama Woolf sugerirala: identitet žene predstavlja ujedno i nametnutu i dobrovoljno izabranu izolaciju.

Sama se instalacija sastoji od gipsane skulpture postavljene u invalidska kolica iz čega je već na prvi pogled jasno da ona predstavlja žensku invalidnu osobu. No, ne

radi se samo o Ženi i Invalidkinji; Ona je također Crnkinja, Gluhonijema, Lezbijka, Muslimanka i Socijalni slučaj što postaje jasnim u vizualno-auditivnom nastavku instalacije, odnosno tijekom performansa u kojem autorica i autor pomoću transparenta i vlastitog glasa otkrivaju ostale identitete dotične osobe. U završnom dijelu slijedi projekcija video-uratk koji prati različite faze nastanka izložene skulpture. Konstruirani je identitet ove osobe predstavljen pomoću pisma i glasa Drugih čime se naglasila činjenica da se osobni identitet u društvenim kategorijama može prepoznati i iskazati jedino uz intervenciju nekog drugog. Ova je konstrukcija identiteta nadopunjena svojevrsnom dekonstrukcijom istog. Tako je ovom umjetničkom konstrukcijom ukazano na činjenicu da je ovaj identitet (odnosno ovi identiteti) samo konstrukcija, bilo osobna ili društvena ili pak kombinirana, osobno-društvena.

Dugo sam razmišljala o tome kako nam je većina identiteta nametnuta, bilo od strane drugih ili od nas samih. Nije čovjek uvijek sam sebi najbliži, to je mit. Želimo i trebamo blizinu i razumijevanje drugih kako bismo se osjećali više svojim. Zato, nisu svi naši identiteti - **naši**. Ono što identitete dijeli na pozitivne i negativne je **odabir**, dakle, jesmo li određeni identitet odabrali ili nam je nametnut pa se stoga često grčevito borimo da ga negiramo ili, pak, jesmo li neki identitet naprosto izmislili. Bitno je da u njega čvrsto vjerujemo, da ga doživljavamo kao svoj i da se u njemu/s njim dobro osjećamo.

Tema je (manjinskih) identiteta zanimljiva posebno u vidu višestrukih ispreplitanja, nerijetko vrlo zamršenih, naizgled kontradiktornih, a zapravo postojanih na način koji društvo ne doživljava kao najpoželjniji. Poigravajući se identitetima, dugo sam čekala priliku da se tom temom pozabavim i javno. Svaka angažirana manifestacija bilo umjetničkog ili političkog karaktera, plodno je tlo za slojevito razmišljanje o tome kako što jednostavnije iznijeti temu poput isprepletenih identiteta, aktivističkog izlaganja vlastitoga tijela, kao i tijela drugih, ispoljavanja vlastitog identiteta, kao i identiteta drugih, svih nas zajedno, zasebno i u interakcijama.

Već sam dugi niz godina imala sliku **Nje**, žene s čitavim nizom manjinskih identiteta koja sjedi u invalidskim kolicima, sama, nasuprot svijeta koji nije izabrala. Slika je bila vrlo dinamična, iako se Ona ne može kretati. Vidjela sam tu ženu u parku pokraj kuće, u gradskoj vrevi kako pokušava migoljiti između bezobzirno parkiranih automobila, na demonstracijama, u centru za socijalnu skrb, u svome stanu, u svome krevetu, u sebi... Ona je bila sklop mnogih frustracija, strahova i noćnih mora, ali isto tako i mojih želja, nastojanja i aktivističkog erosa. Slušala sam često njezine misli, mislila njezinim nijemim jezikom, plesala sam njezinim unutrašnjim ritmom, otkrivala njezine identitete, one izvana primjetne i one skrivene, nikada glasno izrečene.

Ideja je polako postajala jasnijom, minijatura u svijetu kao minijatura svijeta. Njezina je bol postajala i moja, njezino oduševljenje malenim pomacima u emancipaciji žena bila je i moja. Tako je Ona dobivala oblik, postajala osobom.

Fizički je nastala, utjelovila se, zahvaljujući susretu moje ideje i kreativnosti prijatelja Harisa Rekanovića, umjetnika iz Bihaća, koautora cijelog rada. Transfer ideje između Harisa i mene, a onda između njegove zamisli i djela, bio je kompleksan, ali spontan i jednostavan. Identiteti ove žene najprije su bili zamotani u ambalažu, njezino je tijelo izronilo iz amorfnog gipsane mase koja inače služi za oporavak slomljenih kostiju, stopala i ruku, iščašenih ramena... Ona je iz mašte i neoblikovanog materijala nastajala upravo onako kako sam je i ja sama gradila. Nastala je lijepljenjem sloja po sloja gipsa po tijelu poznate žene, po njezinim oblinama koje su kasnije tvorile prekrasnu

<sup>1</sup> Virginia Woolf, *Vlastita soba*, Centar za ženske studije, Zagreb, 2003.

figuru jednostavnog, nedotjeranog, društveno nepoželjnog tijela, tijela koje je odavalo slobodu odabira, tijela koje je odisalo ljubavlju i poštovanjem prema sebi samoj.

Uzbuđenje me je pratilo iz dana u dan, ugodan osjećaj iščekivanja i sreće, ali i osjećaj gorčine, tjeskobe i straha, pomisao kako ćemo se nas dvije uskoro sresti, Ona i ja, kako ću je sresti onakvu kakvu sam je godinama zamišljala, nepokretnu, crnu, gluhoonijemu, kratke kose... nepoželjnu u svim poželjnim kontekstima. U mojim očima, ipak, prelijepu i nevjerovatno ponosnu, pogotovo kad sam je srela, tek koji dan prije izlaganja njezinog nagog tijela na *Festivalu prvih* 2005. godine.

Ali ni do tog susreta nije došlo tek tako. Kako bi došla iz Bihaća u Zagreb, Ona je trebala prijeći granicu, a kako bi prešla granicu trebala je različite papire, dokumente, potvrde... Obično u sudaru s birokracijom shvaćamo kako nam birokracija govori da smo subjekti, a tretira nas kao objekte. Ovdje se dogodio tragikomičan obrat: birokracija je rekla da je Ona objekt, a ipak su je tretirali kao subjekt.

Za nas, nakon što smo joj pomogli da dobije oblik, Ona je bila ravnopravan subjekt umjetničkog i političkog izričaja. Performans je predstavljen u tjeskobnoj atmosferi, u polumraku, uz umjetnikov glas *oglašениh* identiteta i isječaka iz tekstova Audre Lorde, njezine *Sestre autsajderke* (*Sister Outsider*):<sup>2</sup>

»...Lakše je vladati ljudima kada je jedan dio njihovog bića odvojen od drugog, kada je od njega odlomljen i s njim stoji u neravnoteži. Međutim, postoje i drugačije konfiguracije i drugačiji načini da se doživi svijet iako ih je često teško imenovati. No mi ih možemo osjetiti i pokušati ih artikulirati...«

»...Ta mjesta na kojima počivaju naši potencijali mračna su zato što su skrivena i drevna; ona su opstala i ojačala u tom mraku. Na tim mjestima, duboko u nama, svaka od nas čuva nevjerovatnu količinu stvaralačke snage i moći kao i neispitane i nepopisane emocije i osjećanja. Ženino mjesto moći u svakoj od nas nije niti bijelo niti je na površini; ono je tamno, drevno i duboko...«

»...Razumijevanje nam omogućava da znanje primijenimo u praksi, a to je neophodno, to je napor, to je akcija...«

»...U životnim strukturama koje su definirane profitom, linearnom moći i institucionalnom dehumanizacijom, nije predviđeno da naša osjećanja prežive...«

»...Koje to riječi još uvijek nemate? Što želite reći? Kakvu tiraniju svakodnevno gutate i pokušavate da joj se prilagodite, dok vam od nje ne pozli i od nje ne umrete, šuteći i dalje? Možda sam ja, za neke od vas koje ste danas ovdje, oličenje nekog vašeg straha. Zato što sam žena, zato što sam crnkinja, zato što sam lezbijka, zato što sam to što jesam – crnkinja, ratnica, pjesnikinja koja radi svoj posao i koja je došla da vas

pita da li i vi radite svoj?...«

»...Kad je o šutnji riječ, ona kod svake od nas poprima oblik vlastitog straha – straha od prijezira, od osude ili straha od nekog suda, nekog priznanja, nekog izazova ili uništenja. Ali, po mom mišljenju, najviše od svega se plašimo vidljivosti bez koje, opet, ne možemo istinski živjeti...«

Predstavila se tek s dijelom svojih vidljivih i nevidljivih identiteta, uz muzički urlik Bjork: *Army of Me*:

»...and if you complain once more, you'll meet an army of me...«

Otkrila je javnosti da je crnkinja, gluhoonijema, socijalni slučaj, muslimanka odabirom, invalidkinja i lezbijka, osluškujući tišinu oko sebe, jer to je jedino što je mogla uopće ikada i čuti. Nas dvoje, njezini asistenti, pomno smo pratili njezine potrebe, njezine želje, nastojali smo prenijeti gledateljicama i gledateljima, slušateljicama i slušateljima njezinu poruku, onu koju je toliko dugo spremala javno reći, nikad spremnija, nikad bolnije otvorena. Žensko je tijelo oduvijek predmet požude, ali oduvijek i predmet ismijavanja. Žensko je tijelo uvijek tu, **na raspolaganju**, iskorištavano u svrhu tuđeg zadovoljstva, u svrhu tuđih naslada, uvijek objekt, a tako rijetko izvor samozadovoljstva. I zato opet Bjork: *Enjoy*:

»...I wish: I want to stay here... I wish: simplicity...«

Postavljeno je pitanje o vidljivom i nevidljivom, primarnom i sekundarnom identitetu, o tome što je važno i presudno u identifikaciji jedne ljudske osobe od strane drugih te koliko je to za samu tu osobu važno. Ako govorimo o primarnim identitetima, to nisu oni identiteti koji su »najvidljiviji« ili »najurođeniji«, već oni koji su proizašli uglavnom iz vlastite odluke koja je pak proizašla iz osjećaja, želja i htijenja. Tako je njezin invaliditet sekundarni identitet, iako ga ljudi nerijetko shvaćaju kao primarni, kao *Njoj* primarni. Ali, Ona se ne identificira sa svojom nemoći, *Njoj* je važnija moć. No, moć nije sila, nije nasilje.

Svakako je važno za Nju reći da je – ljudska osoba. Ali **biti čovjek** ne znači biti gospodar/ica drugih živih bića. Nažalost, ljudi se rijetko poistovjećuju s ne-ljudskim bićima. U vezi s Njom, ljudi mogu osjetiti tračak empatije koja je gotovo posve nestala u odnosima prema drugim živim bićima.

Također, prisutno je i pitanje prisilne heteroseksualnosti, sistema koji je učvršćen i u kulturnom i u političkom smislu. Heteroseksualnost kao takva nije štetna za žene, štetna je njezina prisilna priroda u našim društvima. To se uspoređuje sa svim ostalim prisilnim konstruktima koji nas čine društveno prihvatljivima, oni nisu u skladu s ljudskim pravima, pogotovo ženskim.

U *Njoj*, kao reprezentantici konstruiranih identiteta, skladno su se, ali dramatično, okupili različiti »manjinski« identiteti koji su, u zapadnjačkom kontekstu (kontekstu prostora koji je dominantan za koncentraciju svjetske moći danas), tradicionalno i još uvijek, objekt dominacije i diskriminacije. Uzmemo li u obzir da je Ona kao pojava okupila različite diskriminabilne i dominabilne identitete, ono što se čini apsurdnim jest da Ona zaista negdje i postoji. Kroz svoj komplicirani identitet, ali i usprkos njemu,

<sup>2</sup> Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, New York, 1984.; Odri Lord, *Sestra autsajderka: Eseji i govori*, Feministička 94 – Žene u crnom, Beograd, 2002.

Ona je izazivala sve one koji se s njome suočavaju kako bi promislili sudar tog identiteta i pojedinih njihovih segmenata, a konačno i Nje kao osobe, s društvenim prilikama u kojima se svi ti identiteti pojavljuju.

Javne izvedbe pružile su i Njoj i nama, autorima rada, priliku da probijemo prepreku dominacije straha i skrivanja, moći i nemoći, velikih i malih, važnih i ne-važnih, otkrivenih pred masama, golih i izloženih, bolesnih i drugačijih, u bilo kojem smislu.

Njezin je unutrašnji glas progovorio i za druge. Ona je bila oslobođena. Slobodna usprkos neslobodi koja joj je nametnuta kao vječitoj drugoj, kao onoj koju ljudi rijetko doživljavaju izvan konteksta onoga što neposredno vide.

Ona, Haris i ja, u zajedničkom performansu oslobađanja od svih nametnutih klišeja, normi i kriterija i FemFest, kao još jedan ugodan prostor za susret fikcije i realiteta kroz teoriju i praksu, idealno mjesto i za sve buduće subverzivne i kreativne ideje kojima treba neobuzdanost i sloboda.

**Slavica Jakobović Fribec**

Zagreb

E-mail: [slavica.fribec@zg.t-com.hr](mailto:slavica.fribec@zg.t-com.hr)

**Sažetak:** Polazeći od feminističke kritike literarnoga kanona koji marginalizira pisanje žena, ono se u radu istražuje i dokumentira kroz prizmu povijesti žena, ginokritiku i feminističko-gradansku tradiciju u Hrvatskoj u prvoj polovici 20. stoljeća (kontinuitet izlaženja ženskih časopisa, osnivanje ženskih društava, valorizacija ženskoga autorskog rada i artikulacija profesionalnih, feminističkih i političkih ženskih zahtjeva). Posebno se upozorava na posljedice diskontinuiteta te tradicije u razdoblju socijalizma kad je sadržaj feminizma zamijenila retorika **ženskoga pitanja**, o čemu su, preispitujući znanstvene (i socijalističke) dogme iz rodne perspektive pisale antropologinja i povjesničarka Lydia Sklevicky i filozofkinja Blaženka Despot. Aktualizirajući Blaženkinu misao iz osamdesetih, o **potrebi emancipatorskoga potencijala utopijskih snaga** (nove paradigme slobode koje nema bez feminizma), autorica naglašava današnju nužnost spoznaje 20. stoljeća kao **stoljeća feminizma** nasuprot **stoljeću ratova**, odnosno spoznaje **etičkoga** ispred **političkoga** u kritici i aktivnom suprotstavljanju razornom globalnom kapitalizmu.

Ključne riječi: povijest žena, feminističko-gradanska tradicija, feminizam u Hrvatskoj, ginokritika, žensko pisanje, rodna perspektiva u znanosti, mizoginija, žensko pravo glasa, feminizam i socijalizam, utopija i sloboda.

## Zazorno tijelo, feministički korpus Žensko pisanje, ginokritika i feminizam u Hrvatskoj

»Ona to nije napisala.  
Ali ako jest, nije trebala.«

U *Povijesti hrvatske književnosti* (Frangeš, 1987.) za razdoblje od 1900. do 1945. (razdoblje **moderne** i **međuratne** književnosti) zabilježene su samo dvije autorice – Ivana Brlić-Mažuranić i Jagoda Truhelka – kao dječji pisci. U pola stoljeća samo dvije, pardon – dva dječja pisca? Odstudirala sam na jugoslavistici, sedamdesetih, u uvjerenju da žene nisu pisale. To jest, jesu pisale. Pa, zaboga, jedna Zagorka ... i naravno, prije Slavenke ... ali ... nekako to nije imalo veze s »ozbiljnom literaturom«. Ako su i pisale, to mora da je bilo beznačajno. U to su me uvjerali periodizacijama i antologijama i priručnicima. Ako su i pisale, a to je bilo **beznačajno**, onda su i **ispuštene** (jer nisu dale svoj obol nacionalnoj literaturi), pa su ostale nevidljive, i tako dalje, i tome slično. Ali kakva je to onda literatura? Na kakvim kriterijima počiva? Tek s feminizmom osamdesetih i kroz pojam »ženskoga pisma« (čitale smo subverzivne tekstove francuskih feministkinja u Jeleninoj kuhinji i na **ženskim studijima** sekcije Žena i društvo<sup>1</sup>) otkrile smo da samo spolno kodirani kriteriji i neupitnost patrijarhalnoga kanona mogu prešućivati ženski doprinos literaturi, a žensko pisanje

<sup>1</sup> Iz te »radionice« je i nastao zbornik *Žensko pismo u Republici* (11-12/1983).

činiti nevidljivim i beznačajnim.

### DAVANJE TIJELA/KORPUSA ŽENSKOM PISANJU

Povijest ženskoga pisanja u Hrvatskoj za današnju čitateljicu/a ne postoji ni na razini inkorporiranosti u nacionalnu književnost, niti kao dio naslijeđa ženskog iskustva – ona je potpuno nevidljiva, anonimna, prešućena, ona je bez svojega tijela, bez korpusa koji bi mogao stupati u značenjske relacije i ostvarivati značenja za današnju recipijenticu/a. Stoga mi je ovdje namjera ukazati na prisutnost, raznovrsnost i značenje ženskoga pisanja kao na osviješteni napor samih žena (spisateljica, književnica, feministkinja) u davanju digniteta ženskome rodu. Moje će pisanje vrludati, neprestano imajući na umu da ne vrednujem književni rad pojedine autorice prema spolno kodiranoj normi, da je moj pokušaj uspostavljanja toga korpusa, ponajprije, osvješćivanje njegova konteksta kao i potraga za tragovima koji su u današnjoj pisanoj povijesti književnosti ispušteni i zaboravljeni kao da nisu niti postojali. Taj kontekst u Hrvatskoj očitavam kroz stoljeće feminizma. Stoga, kategorička nužnost spoznaje stoljeća feminizma nasuprot stoljeću ratova iznova mora postati referentni okvir za povijesno promišljanje buduće feminističke teorije i prakse kao zaloga slobode.

### TKO SU BILE TE ŽENE U HRVATSKOJ POČETKOM 20. STOLJEĆA?

Tko su bile one, koje su, prekoračivši norme »dužnosti ženskih«, zakoračile u područje »prava ljudskih«, dakle u »javnu stvar«, dakle »dirnule u politiku«? A literatura je na početku 20. stoljeća (a i kasnije, pa i ranije) važan dio političke scene u Hrvatskoj. Jer, premda samo periferija tada najvećega europskog diva – Austro-Ugarske Monarhije, Hrvatska je bila duboko uvučena u modernizacijske procese koji su preobrazili civilizacijsku mapu svijeta u građansko/civilno društvo. Ipak, s bitnom razlikom (naglašavaju političari i povjesničari): sa sviješću društvene elite da bez nacionalne integracije i političke samostalnosti (jer, prijetila je asimilacija u većem narodu i s kulturom na višoj razini)<sup>2</sup>, hrvatski narod ne može sudjelovati »u općem napretku čovječanstva« i da mora nestati s povijesne pozornice.

Tko su, dakle, bile književnice jednoga naroda koji se borio za opstanak na povijesnoj pozornici?

Bile su to žene koje su se borile s predrasudama istoga tog naroda o ulozi žene u društvu. »Temeljne« i »građanske« »slobode« i univerzalno načelo o »čovjekovu pravu« proizveli su i »balk emancipacije« i »žensko pitanje« koji su kružili Europom. Vješto/ i su »muževi« dokazivali kako je emancipacija žena jednako ne-žena, muškarača, koja dovodi u pitanje sam pojam »ženstva« kao »vrli ures muškome rodu« i »ložnici njegov«. Žensko pitanje u Hrvatskoj pretresalo se glede gospodarskoga boljitka i biološkoga spasa nacije, odnarođene hrvatske majke kudile zbog »švapčarenja« (Šenoine »njemčukujuće Zagrepkinje«), ali se istodobno prvoklasno nacionalno i k tomu zabavno Zagorkino štivo proglašavalo »šund literaturom za kravarice«!

Zagorka je pod tom stigmom ostala u svim političkim sustavima sve do svoje smrti 1957. Trebali smo stići na kraj 20. stoljeća i dočekati da se toj našoj »gričkoj vili« stanu »oduživati« »sva muška pera« za prijezir i ignoranciju koju su joj nanosila. A na svoje »žensko pero« tek čeka!<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Mirjana Gross / Agneza Szabo, *Prema hrvatskome građanskom društvu*, Globus, Zagreb, 1992.

<sup>3</sup>U povodu 50. obljetnice njezine smrti Centar za ženske studije organizira u studenom 2007. *Dane Marije Jurić Zagorke* (više na [www.zenstud.hr](http://www.zenstud.hr)).

Društvena hipokrizija koja ženi nameće nemoguću ulogu, ipak nije mogla spriječiti povijesni proces koji je ženama omogućio pomak k javnosti, pomak k usvajanju radikalno novoga iskustva.

### SALON I TVORNICA

Prema Lydiji Sklevicky, polazne pozicije žena u obzoru građanskoga svijeta su metafore tvornice i salona koje se pomalaju kao novi društveni prostori u koje ulaze. Tvornica kao prostor u kojem se odvijao plaćeni rad predstavlja radikalno novo iskustvo u životu žena koje su prisiljene da iz doma – prostora u kojem se odvijala tradicionalna, autarkična proizvodnja predindustrijskoga razdoblja izlaze na tržište radne snage. Time se odvoja prostor plaćenog i jedino vrednovanoga rada, u kojemu se isključivo događa društvena proizvodnja, od prostora neplaćenoga rada, u kojem se odvija društvena reprodukcija. Salon je ustanova na raskrižju porodičnoga i javnoga života, te je shvaćen u značenju dokolice žena koji postaje statusnom oznakom tzv. građanskoga načina života. Druga mogućnost koja se ženama otvara povlaštenim statusom bilo je obrazovanje, iako shvaćeno »kao luksuz, kao statusni simbol, a ne kao preduvjet/sredstvo integracije žena u društvo«.<sup>4</sup> Svi ti procesi i popratne psihološke promjene nalaze svoj izraz u pisanju žena i obilježavaju razdoblje do Prvoga svjetskog rata.

### PERIODIZACIJA I ŽENE

U nacionalnoj periodizaciji to je razdoblje obilježeno stilskom formacijom moderne (za Frangeša i Šicela od 1895. do 1914., za Flakera od 1892. do 1938.)<sup>5</sup>, a karakterizira ga supostojanje i smjenjivanje različitih stilova, za Flakera različitih perioda. Najznačajnije karakteristike toga razdoblja su:

- hrvatska književnost gubi društveno-političku funkciju (koju je imala u razdoblju realizma); realizam dotrajava uz modifikacije i apstrahiranje socijalno-psiholoških determinanti karaktera; u uporabi je impresionistički postupak, simbolizacija, groteska, naturalistički kompozicijski principi, a čovjek je fatalno određena jedinka; sklonost epskome zamjenjuje težnja lirskome
- secesionističko-impresionistički period (*Hrvatski salon*, 1898.)
- lirski impresionizam ustupa mjesto ekspresionističkim stilovima (Matoš dominira periodom)
- ekspresionistički stilovi (Krlježa, Šimić, Donadini, 1917.)
- novi realiteti - jugoslavenska država i utjecaj Oktobarske revolucije (1928.)
- razdoblje završava 30. godina pokretanjem časopisa *Socijalna literatura* i nastupom socijalno angažirane književnosti.

Sve su te karakteristike značajne i za književno stvaralaštvo žena, pa bi bilo moguće izraditi povijesni pregled pisanja žena u mijeni književnih stilova, ali se time pitanje

<sup>4</sup>Lydia Sklevicky, *Žene i moć – povijesna geneza jednog interesa*, (rukopis), Dokumentarna građa Instituta za etnologiju, Zagreb, 1984.

<sup>5</sup>Aleksandar Flaker, *Stilske formacije*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1976.

\*\*\* (1975) *Hrvatska moderna. Kritika i književna povijest*, Zora, Matica hrvatska, Zagreb.

periodizacije ženskoga pisanja ne iscrpljuje, a kamoli rješava. **Bez feminističke perspektive u znanosti, pisanje žena i dalje je marginalizirano.** Zato ću kriterije potražiti u kasnim 1930. u recepciji samih žena koje su pokušale sabrati i vrednovati rad svojih prethodnica, otkrivajući što su im značili njihovi pokušaji uobličavanja ženskoga iskustva, pozivajući se na to iskustvo, proizvodeći ga. Otkrivajući začinjavke, Adela Milčinić piše o Dragojli Jarnević<sup>6</sup>, Zdenka Marković o Jagodi Truhelki<sup>7</sup>, a Elza Kučera o Camili Lucerne<sup>8</sup>. Poseban zbornik obilježio je 70.godišnjicu života Camile Lucerne<sup>9</sup>, a njegov prikaz u časopisu *Ženski svijet* (1939.) počinje ovim riječima:

»Mi, danas, ne možemo ni zamisliti što je za prošle generacije žena u Hrvatskoj značilo probiti kruti okvir predrasuda i osvojiti pravo na sudjelovanje u intelektualnome životu. I mi obično zaboravljamo koliko dugujemo onima prije nas, koje su bile prvoborci i omogućile svojim kćerima i unukama ulazak u škole, sveučilišta, u kulturni život.«<sup>10</sup>

A nas današnje, kojima je participacija u javnoj sferi kroz rad i obrazovanje već postala sastavnim dijelom svakodnevnog iskustva, nas zanima simbolička razina toga praznoga mjesta, otuđenog, prešućenog mjesta ženskoga roda u patrijarhalnoj povijesti koja nas prati i u novom mileniju.

## BIBLIOGRAFIJA KNJIGA ŽENSKIH PISACA

U izdanju Udruženja univerzitetski obrazovanih žena 1936. godine objavljena je *Bibliografija knjiga ženskih pisaca štampanih u Hrvatskoj, Dalmaciji, Bosni i Hercegovini do svršetka godine 1935.* koju su, prema katalogima tadašnje Univerzitetske biblioteke u Zagrebu (današnje Nacionalne i sveučilišne knjižnice), izradile knjižničarke Branka Dizdarević i Jelka Mišić-Jambrišak. Iz predgovora dr. Elze Kučere saznajemo kako je u toj specijalnoj bibliografiji trebalo što preglednije prikazati »što je koja žena napisala, prevela i izdala, koje su autore naše žene prevodile i koje su časopise i novine izdavale«.<sup>11</sup> U prvom dijelu publikacije radovi pojedinih autorica navedeni su kronološki, a slijede im indeksi po strukama i godinama izdavanja. Sve su bibliografske jedinice prevedene na francuski jezik, a uz prijevode naveden je i jezik originala. To, dakako, svjedoči o ambicioznosti projekta i namjeri da se ženska *Bibliografija* predstavi i inozemnoj javnosti. Da se doista radilo o pionirskom pothvatu, saznajemo iz zaključnih Kučerinih riječi:

»Znamo da je ova bibliografija nepotpuna, da ima svojih grešaka i nedosljednosti, kao svaki posao ove vrsti, koji još nema svoju tradiciju (moje isticanje), ali se nadamo, da ćemo ju redovitim nastavcima dopuniti i ispraviti.«

Do dopune nikada nije došlo jer je za pet godina buknuo Drugi svjetski rat, a nakon njega u socijalističkoj Jugoslaviji bilo je opasno (pod cijenu da se bude proglašen državnim neprijateljem) isticanje bilo feminizma bilo ženstva jer je »žensko pitanje«

<sup>6</sup> Adela Milčinić, *Dragojla Jarnevićeva. Životopisna studija*, Izdanje Hrvatske knjižare i industrije papira, Zagreb, 1906.

<sup>7</sup> Zdenka Marković, »Književni rad Jagode Truhelke«, *Almanah Društva hrvatskih književnica*, Zagreb, 1939.

<sup>8</sup> Elza Kučera, »O životu i radu Camile Lucerne«, *Almanah Društva hrvatskih književnica*, Zagreb, 1938.

<sup>9</sup> Julius F. Schutz, Elza Kučera, *Zbornik Camilla Lucerna 1868. – 24.VI 1938.*, Graz, Zagreb, 1938.

<sup>10</sup> *Ženski svijet*, I/1939, Reprint, Konferencija za društvenu aktivnost žena, Zagreb, 1979.

<sup>11</sup> *Bibliografija ženskih pisaca*, Udruženje univerzitetski obrazovanih žena, Zagreb, 1936.

bilo »definitivno« riješeno unutar »klasnog pitanja«. *Bibliografija* obuhvaća 615 jedinica za razdoblje od 1661. do 1935. godine i pruža impresivni pregled i kontinuitet ženskoga pisanja kroz četiri stoljeća! Dokaza imamo: žene su pisale, prevodile i objavljivale mnogo više nego znamo i pretpostavljamo, zapanjujuće više! Pa zašto ih onda u pisanoj povijesti nema, zašto ih nema u kolektivnoj memoriji? Imenujući ih, dajući im vidljivost, što im dajemo, što otkrivamo sebi?

## POČETAK 20. STOLJEĆA: MODERNA I ŽENE

Iz povijesnih čitanki saznajemo da je u hrvatskoj književnosti »famozna 1900.« bila obilježena pobjedom »mladih« (bečke i praške grupe književnika i intelektualaca) nad »starijima« (tradicionalistima i realistima); da su »mladi« u Zagrebu osnovali svoje profesionalno udruženje Društvo hrvatskih književnika, da su preuzeli vodstvo do tada dominantnoga književnog glasila *Vienca* koji će se ubrzo ugasiti (1904.) i ustupiti mjesto glasilu *DHK Savremeniku* (do 1941.). Žene će na svoje profesionalno udruženje čekati još 37 godina (Društvo hrvatskih književnica, 1937.-1939.); ono će se pred Drugi svjetski rat ugasiti i više nikad neće biti obnovljeno. U godini kad hrvatski književnici osnivaju svoje profesionalno udruženje, žene tek ostvaruju pravo na obrazovanje i učiteljsku profesiju. Ženski licej u Zagrebu (ženska učiteljska škola) osnovan je 1892. godine. S njim je stupila na scenu i prva generacija profesionalnih učiteljica koje će odgajati iduće generacije žena, a tek će malobrojne (do Prvoga svjetskog rata) kročiti na zagrebačko Sveučilište. Taj se nesrazmjer o rodnoj participaciji u obrazovanju (kao jednoj od temeljnih građanskih tekovina) u vrednovanju ženskoga pisanja i dalje previđa. Prema *Bibliografiji*, 1900. godine objavljeno je tek jedno djelo autorice na hrvatskom jeziku – roman Marije Jurić *Roblje*, a ostala četiri objavljena su u Klagenfurtu, Dresdenu i Pragu. U Zagrebu je pokrenut i prvi »ženski list« *Na domaćem ognjištu*, koji će od 1901. pod nazivom *Domaće ognjište* punih 14 godina okupljati literarne snage nekoliko generacija učiteljica i književnica te predstavljati žensku civilnu scenu u Kraljevini Hrvatskoj i Slavoniji. 1900. Ivana Brlić-Mažuranić privodi kraju svoju 15-godišnju šutnju pišući dnevnik i čekajući da odraste »četica njezine djece« kako bi se spojile »dužnosti ženske« sa »spisateljskom žudnjom« i njezin talent izbio punom snagom. Matoš, koji će se tek 1906. vratiti u Hrvatsku i postati bard hrvatske moderne (ali i žestoki protivnik »ženske emancipacije« u javnoj polemici s »kolom naprednjača«), piše u Parizu dojmove sa Svjetske izložbe, fasciniran tim kulturnim Panteonom i očajavajući nad sudbinom »raskomadane Hrvatske«. Malo je poznato da je u jednom ogledu opisao i dojmove iz feminističkoga paviljona Palais de la Femme pogledom zadržtog konzervativca, mizogino i seksistički spram ženskoga roda (koji, valjda, osim u liku majke nije dostojan veličajne smjene stoljeća). Taj će mizogini topos ostati konstanta (ne samo) u njegovu opusu i dosad u hrvatskoj književnosti neistražen. Spoznaja da je početak 20. stoljeća u Hrvatskoj također bio u znaku feminizma, a ne samo konzervativizma i ženskih tradicijskih zadaća (proizašlih iz kolektivnih muških mitova), nameće i pitanje odgovornosti za vlastito naslijeđe i danas, stoljeće kasnije. »Jer sa svakom sadašnjošću može u nepovrat iščeznuti slika prošlosti, u kojoj ona nije znala prepoznati sebe« (Walter Benjamin).

## OD TRADIJSKE ZADAĆE ŽENE DO GRAĐANKINE SAMOSVIJESTI: FEMINIZAM

U narednih 18 godina u razjedinjenim »hrvatskim pokrajinama pod tuđinskom vlašću« na političkom će planu jačati svijest o potrebi ujedinjenja svih »južnih plemena«. To

će jugo/ /slavenstvo, potpomognuto Strossmayerovim mecenatstvom i Masarykovim idejama, imati veliki utjecaj na književnost, a u njegovim će se okvirima zbivati i hrvatska nacionalna integracija (Gross, 1992.). Ali što se zbiva na ženskom planu? U feminističkoj literaturi to je razdoblje poznato i kao **filantropski feminizam**. Kroz dvije temeljne aktivnosti – filantropiju i obrazovanje, žene daju prilog izgradnji građanskoga društva, a ujedno formiraju i sebe kao građanke. Cijelo to razdoblje karakterizira aktivnost niza samostalnih, isključivo ženskih organizacija, čija je djelatnost svojevrsno preuzimanje funkcija socijalne politike:

- obrazovanje ženske mladeži (žene osnivaju i vode stručne i zanatske djevojačke škole za siromašnu žensku djecu te internate za njihove polaznice)
- razvijaju humanitarnu djelatnost (otvaraju učenička skloništa s besplatnim obrocima i prihvatilišta za siromašnu djecu)
- rad na socijalnoj i zdravstvenoj zaštiti (osnivanje domova za pomoć i zaštitu majki i dojenčadi)
- rade na očuvanju narodne umjetnosti i skupljanju narodnih rukotvorina.

To osnivanje samostalnih, isključivo ženskih organizacija, do određenog stupnja podržava tradicijsku zadaću žene kao majke, domaćice, pomoćnice, njegovateljice, pronositeljice i čuvarice nacionalnih vrednota, ali takva aktivnost koja ih uvodi u sferu javnosti, istodobno pogoduje stvaranju nove samosvijesti žena (Sklevicky, 1984.). Taj je pomak – od tradicijske zadaće žene do građankine samosvijesti, najuočljiviji iz programa dvaju društava, s početka i kraja toga razdoblja. *Domaće ognjište* 1901. donosi ekskluzivnu vijest o osnivanju Gospojinskog kluba u Zagrebu:

»U svojim prostorijama sastaju se članice kluba svake nedjelje i svakog petka. Gospođe se rado sastaju u klubu, ne da se otuđe svojoj kući i svojim, već da se malo odmomore od svakidašnjeg rada, da duševno i tjelesno osveže. Međutim, klubu nije samo zadaća općiti društveno, zabavljati se, već mu je uza to zadaćom, da materijalno i moralno podupire domorodne kulturne i humanitarne ciljeve u opsegu svojih sredstava. Prije zagrebačkog kluba postojao je takav u Wiesbadenu i Berlinu, a tek ove godine se otvorio u Beču«.

Iste godine osnovana je i Ženska gospojinska udruga čiji je slogan glasio »Radimo neustrašivo za boljitak ženskinja u Hrvatskoj«. Svrha udruge bila je »podupirati ženskinje u daljnjoj višoj naobrazbi, brinuti za usavršavanje kućanstva i nastojati oko proširenja privredne sposobnosti ženskinja«. Prvi konkretni zadatak bilo je osnivanje osmogodišnjega djevojačkog internata i skupljanje novca za »činove humanosti i dobročinstva«.

Devetnaest godina kasnije, u programu Društva svjesnih žena u Zagrebu (1920.) već čujemo drugačije glasove i ono što bi danas nazvali kritikom patrijarhata:

»U Zagrebu su se zadnji mjesec sastajale študentke sa ženama iz sviju staleža i zajedničkim posavjetovanjem stvorile su ovaj program, kojeg je do sada potpisalo 80 žena.

Žene su koje se moraju ujediniti preko svih jazova društvenih staleža, moraju se ujediniti za uzajamno razvijanje, vaspitanje, obrazovanje. Ovako ujedinjene u ma kakvom obliku one neće više biti bijedne. Jer danas je žena bijedna, i jednako se to tiče one, koja živi obezbijedeno i one koja živi u oskudici, jer bijeda nije u neimanju, bijeda je u neznanju i zapostavljanju.

Ženama se ne pruža prilika, da se razviju i obrazuju, jer na njihov se duševni razvoj ne polaže važnosti i shvaća se, kao nešto, što nije bezuvjetno nužno. Nama su mnoga zvanja nemoguća i mnoge škole zatvorene. Ali nije se sve to tako učinilo iz straha muškarca, da se žena tjelesno ne iscrpi, a da to ne bude od štete za njega i za rasu, i za narod, nego je tu jedan dublji, tamni momenat u uzrocima muškarca, koji je besvjesno možda djelovao, ali bio je tu kroz stoljeća.

**Jedamput, možda skoro, ona će ući u politički i javni život.»<sup>12</sup>**

### ČASOPIS DOMAĆE OGNJIŠTE

Časopis *Na domaćem ognjištu* pokreće 1900. Hrvatsko-pedagoški književni zbor pod sloganom »Odgojmo a pak ne bojmo se« kao »list za porodicu«. Društvena uloga žene percipirana je neodvojivo od obitelji, jer:

»iz tople ljubavi porodične (...) sjaji jasno svjetlo, koje pokazuje put k napretku, pokazuje cilj života: svoju uljudbu, blagostanje porodice, sreću naroda (...) a svećenica toga ognjišta, čuvarica njegove žari – ljubavi, njetilica njegova svjetla – kreposti: to je žena, mati obitelji, ono toplo žarište, iz kojeg poput zraka ishodi mladi naraštaj (...) List *Na domaćem ognjištu* niče iz iskrene želje, da prinese svoj ugarak na ognjište narodne prosvjete (...) da se oko njega pribere sve, kome je na srcu napredak naroda, a u prvom redu naše žene, majke i kćeri, kako bi s njim i preko njega zavoljeli svoje, nastojali oko svoga i ponosili se svojim.«

Sasvim drugačije ulogu je žene iste godine percipirala jedna učiteljica iz Zdenaca kraj Slavonskoga Broda. Njezino je pismo objavljeno kad su se već dogodile konceptualne promjene u uredništvu. Pismo je vrlo značajno kao obris feminističke poetike (tada još anonimne) hrvatske književnice Adele Milčinović koja je kasnije kao feministička aktivistkinja sudjelovala na nekoliko međunarodnih kongresa (Međunarodna Liga za žensko pravo glasa u Rimu, 1923.; Međunarodna skupština za sprečavanje trgovine bijelim robljem u Grazu, 1924.; Međunarodna skupština Ženskog saveza u Washingtonu D.C., 1925.).

»Promatrajući već od nekog vremena sav naš javni život nijesam mogla da ne opazim, kako u tom slabom javnom životu igra malenu, gotovo neznatnu ulogu cjelokupno naše ženstvo. Dapače mi se pričinilo, da je baš ta okolnost uzrokom, što je sav naš javni život tako malo bujan i tako slab. (...) Obično se žene smatraju stvorovima koje nijesu podobne,

<sup>12</sup> *Jugoslavenska žena* (bivši *Ženski svijet*), III/1919., Društvo svjesnih žena u Zagrebu, Zagreb.

da samostalno misle i da se zauzimaju za što drugo osim za običnu svakodnevnu zabavu, za male i neznatne zgrade i zgodice privatnog života pojedinca, za odjeću i bezbroj sličnih bescjelih stvari, kojima život nije dulji od jednoga dana, koje ne utječu ni na što ni na koga. (...) U našim se knjigama i listovima pisci često poslužuju frazom 'ljubazna čitateljice', 'poštovana čitateljice', a jadni kanda ne znadu, kako je malen broj onih ženskoga spola, koje kod nas štogod čitaju. A ipak, malo je tko cijelim svojim položajem, svim svojim bivstvom više zvan da bude svećenikom lijepe umjetnosti od žene.

Međutim je poznato, da naše žene, odraslija ženska mladež, ne čita ništa, i ako čita, a to su pfundromani i drugi slični otrov. (...) Zainteresirati bi ih pak mogli najbolje glasilom, listom u koji bi pisale žene i u kojem bi se pisalo o njima i za njih. Takovo sam glasilo naumila izdavati...«<sup>13</sup>

*Domaće ognjište* u prvoj godini uređuju dvije najpoznatije pedagoginje, učiteljice i književnice na prijelazu 20. stoljeća – Jagoda Truhelka i Marija Jambrišak. Već slijedeće godine unutar pedagoškoga zbora osniva se Gospojinski klub učiteljske čitaonice, dakle »ženska sekcija juniorki« koja preuzima upravu časopisa, mijenja mu ime u *Domaće ognjište*, a urednica postaje učiteljica Milka Pogačić. Ona će ga uređivati punih deset godina kada ga nakratko preuzima književnica Zdenka Marković, a nakon nje (posljednjih godina izlaza, 1913. i 1914.) Zora Vernić. Da je časopis bio vrlo dobro prihvaćen i odgovarao aktualnim potrebama te imao i službenu potporu, pokazuje uvodna napomena iz 1903. godine:

»Visoka kraljevska i zemaljska vlada, odio za bogoštovlje i nastavu preporučila je oglasom od 30. rujna 1901. br. 15.538 *Domaće ognjište* za nabavu svim školskim knjižnicama i uputila učiteljstvo da ga preporuča roditeljima«.

No, časopis je uskoro prerastao početne potrebe »lista za porodicu« i pedagoško-prosvjetiteljsku funkciju koja mu je bila namijenjena. Već 1903. zagrebački Klub učiteljica inicira osnivanje Udruge učiteljica Hrvatske i Slavonije, a u svibnju 1904. hrvatsko-slavonsko-dalmatinska zemaljska vlada odobrava pravila Udruge u kojima piše:

»Udruga učiteljica Hrvatske i Slavonije jest društvo, kojemu je svrha širiti opću obrazovanost među ženskinjama uopće, među učiteljicama napose, te porodici o pitanjima, koja se specijalno tiču životnih interesa učiteljica.« (Čl.2)

*Domaće ognjište* postaje centralni organ te Udruge, pa ne čudi više napomena uredništva iz desetog sveska 1905. godine:

»Ovom zgodom ponovo ističemo da je *Domaće ognjište* namijenjeno našem ženskom svijetu, a da uz obilje pedagoških časopisa i po svome

ugovoru s vlasnikom lista Hrvatskim pedagoškim zborom i ne smije biti strogo pedagoški list.

Pošto u nas i nema tzv. »ženskog pitanja« u onoj mjeri i jačini, kako se to razmahalo u vanjskom svijetu, ne može *Domaće ognjište* biti strogo feministički list, nego mu je prema našim prilikama u prvom redu ta zadaća, da uopće budi u našem ženskom svijetu ljubav za knjigu, umni napredak, volju za koristan rad, te da ga upozna s radom ženskoga svijeta u naprednijim narodima »prema našim prilikama« - a to znači da je *Domaće ognjište* već postalo stvarna ženska tribina na kojoj se progovorilo o vitalnim ženskim interesima u Hrvatskoj. Najvitalniji interes početkom stoljeća bila je sama mogućnost autonomnoga ženskog prostora za artikulaciju važnih kulturnih i javnih pitanja te za kasniji politički zahtjev ženskoga prava glasa. Taj će zahtjev dominirati u godištima pred ugasnuće, a kao specifičan oblik ženskih prava pojaviti će se zahtjev za ukidanjem celibata učiteljica. Iz broja u broj objavljivat će se čak i stenogrami sa saborskih sjednica posvećenih tom pitanju.

»Pitanje celibata naših učiteljica dio je općeg ženskog pitanja, po tome smo još i kao žene i majke slabije od drugih u našim pravima.« (1913., br. 8)

»Borba engleskih žena za svoja izborna prava u nas su već dovoljno poznata po raznim bučnim demonstracijama, što ih londonske sufražetke prirediše u raznim zgodama i u različitim oblicima.« (1913., br.5)

»Kako je do sada pitanje ženskoga prava glasa postalo osobito aktualno prilikom sveopćeg kongresa sufražetki koji se ima obdržavati u Budimpešti, to donosimo članak iz 'Berliner Tagblatta'. On nam pokazuje kakove zaključke izvode ljudi u stranom svijetu iz rada žena u onim zemljama, gdje postoji pravo glasa. Vidi se prema tome, koliko je važan rad žena i koliko treba pažnje njemu posvetiti.« (1913., br. 9)

## GRAĐANSKE FEMINISTKINJE, ŽENSKI SAVEZI I ŽENSKO PRAVO GLASA

Tijekom ratnih godina (Prvoga svjetskog rata) žene su bile bolničarke na fronti i radna snaga na ispražnjenim muškim radnim mjestima, i mada su ravnopravno dijelile ratne napore zalažući se za mir, njihovim naporima za ravnopravnošću, čiji je simbol bilo pravo glasa, nije bilo udovoljeno, za razliku od većine zapadnoeuropskih zemalja i SAD-a. Još u prosincu 1917. godine Zagorka je napisala u *Ženskom svijetu*:

»Izborna reforma ne spominje ženu danas kad ona zamjenjuje milijune palih muškaraca u socijalnom i gospodarskom radu. U času, gdje i najmanje demokratska zemlja pod suncem, Ugarska, daje ženi pravo glasa, hrvatska izborna reforma napušta prema ženskom dijelu naroda demokratsko načelo jednakosti. Kad se cijeli svijet demokratizira, naša izborna reforma dijeli muški dio naroda od ženskoga i ostavlja među njima granice, slične prastarim granicama, što su postojale među privilegiranim velikašima, koji su imali prava, te kmetovima koji su imali samo dužnosti. Jedina je razlika, da su tada pismeni velikaši posjedovali privilegije nad nepismenim kmetovima, dok danas dobivaju i nepismeni

<sup>13</sup> *Domaće ognjište*, II/1900., Pismo Adele Milčinović od 2. rujna 1900.

muškarci privilegij nad pismenim ženama!«. <sup>14</sup>

Iste godine upućena je i Hrvatskom saboru »Adresa hrvatskih žena« sa zahtjevom za žensko pravo glasa i izjednačenjem pred zakonom, a godinu dana kasnije (u studenom 1918.) Zorka Janković-Velikovečka u ime žena ponavlja taj zahtjev pred Narodnim vijećem i protestira što i žene nisu pozvane »na rad oko izgradnje nove slobodne države Srba, Hrvata i Slovenaca«. Žene su vrlo brzo shvatile da se politički posao obavlja bez njih pa su nakon formiranja Države SHS i njena ponovnog ujedinjenja s kraljevinom Srbijom i Crnom Gorom u novo Kraljevstvo SHS već u siječnju 1919. inicirale osnivanje Narodnog ženskog saveza Srkinja, Hrvatica i Slovenkinja. To je trebala biti predstavnička organizacija za zastupanje ženskih političkih interesa iz Hrvatske na »saveznoj razini«. Ideja o krovnoj posredničkoj organizaciji brzo je zaživjela pa se tijekom 1919. stvaraju ili obnavljaju takvi savezi u Ljubljani (Splošno slovensko žensko društvo) i u Beogradu (Srpski narodni ženski savez). Već u rujnu iste godine u Beogradu je održan Prvi kongres predstavnica svih ženskih društava, te je osnovan novi jedinstveni Narodni ženski savez SHS (koji je deset godina kasnije, 1929. promijenio ime u Jugoslavenski ženski savez). Hrvatska je delegacija na kongresu predlagala naziv »Posestrimstvo jugoslavenskih žena« (što nije bilo prihvaćeno) jer je »posestrimstvo moćna ideja, koja je, prvo – jugoslavenski narodni običaj, drugo – simbol solidarnosti i treće – naziv demokratski«. <sup>15</sup> Dakle, ideja o sestrinstvu, poznata kasnija feministička krilatica (»sisterhood is powerful«) bila je već tada prisutna u Hrvatskoj. Delegatkinja iz Hrvatske u novom savezu bila je književnica Adela Milčinović. Tom se savezu nikada nisu priključile hrvatske građanske intelektualke, niti društvo Hrvatska žena (moćna ženska organizacija bliska Hrvatskoj seljačkoj stranci). Savez je treće godine po osnivanju (1921.) okupljao 205 društava s 50 tisuća organiziranih žena. U nekoliko navrata od njega su se odvojila društva s karitativnom i vjerskom orijentacijom nalazeći neprihvatljivima njegove feminističke socijalne i političke zahtjeve. Najvjerojatnije i zato što je uskoro poprimio hegemonistički karakter, a to je bilo u dubokoj suprotnosti sa zahtjevima žena iz Hrvatske za nacionalnom ravnopravnošću. Ustrajnost u političkim zahtjevima žene su pokazale i 1928. godine osnivajući u Vukovaru Žensku stranku.

Tridesetih godina u Hrvatskoj jača i radnički pokret koji je na idejama ekonomske neovisnosti žene, pravde i socijalne revolucije (jednako plaćenoga ženskog rada za jednake radne uvjete) okupljao znatan broj žena. Građanske feministkinje nastavljaju djelatnost osnivajući udruženja koja štite i promiču njihov profesionalan rad. U Zagrebu je osnovano Društvo hrvatskih književnica (1936.-1939.) koje je objavljivalo radove članica u vlastitom *Almanahu* i imalo vlastitu izdavačku djelatnost. Klub likovnih umjetnica (1928.-1939.) organizirao je zajedničke izložbe slikarica u zemlji i inozemstvu, a Udruženje sveučilišno obrazovanih žena je 1936. objavilo već spomenutu žensku bibliografiju.

Opasnost od fašizma tridesetih godina omogućila je povezivanje feminističko/gradžanskih organizacija s aktivnošću žena u radničkom pokretu, koje su prije toga bile oštro razdvojene radi ideološke isključivosti radničkoga pokreta pod utjecajem ilegalne Komunističke partije Jugoslavije. Slomom Kraljevine Jugoslavije, građanske feminističke organizacije, koje su bile kritične prema tom autoritarnom i patrijarhalnom

režimu, ali nisu radile na njegovom prevratu već na demokratizaciji društva, izgubile su svoj referentni okvir (Sklevicky, 1984.). Pokret se sam raspustio tijekom 1940. godine. Tada je na povijesnu pozornicu stupila Antifašistička fronta žena koja je izborila žensko pravo glasa (Fočanski zapisi, 1942.). Prema Sklevicky, ona je postala i jedina legitimna nasljednica feminističke građanske tradicije. Naime, od tada, ta je tradicija u socijalističkoj Jugoslaviji, dijeleći sudbinu mnogih drugih tradicija iz povijesti žena, bila prekrivena tišinom. (Sama se Lydija, pišući osamdesetih godina magistarski rad o povijesti ženskoga pokreta suočila s državnim arhivima na kojima je za građu prije 1945. pisalo – zabranjena građa).

### »ŽENSKO PITANJE«, SOCIJALIZAM I FEMINIZAM

»Tek sada, kada se priznaju sve osobitosti i vlastitosti, i kada se na njima inzistira kao na pluralizmu, moguće je valorizirati tematiku ženskoga pitanja kao univerzalnu«, napisala je Rada Iveković 1981. godine u zborniku *Studije o ženi i ženski pokret*. »Etiketu neznanstvenosti« sa ženskoga pitanja u razdoblju socijalizma, filozofski utemeljeno, skinula je Blaženka Despot i pokazala da ono probija »apstraktnu teoriju čitave sfere ljudskosti«. Zadržavajući se na tlu filozofije slobode (Hegel, Marx) Blaženka je postavila pitanje o nadilaženju starih paradigmi emancipacije: slobodi položenoj jednako u **političku državu** (ljudska emancipacija) i **građansko društvo** (politička emancipacija) i slobodi kao **volji za moći nad prirodom** (znanstveno-tehnološko posredovanje prirode u stvar). U novim socijalnim pokretima potkraj 20. stoljeća – ekološkim, neofeminizmu i alternativnim tehnologijama (koje karakterizira kao bazičnu, neautoritarnu i mrežnu demokraciju) ona je vidjela **emancipatorski potencijal utopijskih snaga** (1989.). I jedna i druga kroz žensko su pitanje postavile univerzalan zahtjev ozbiljenja slobode za ženski spol, stavljajući ga na dnevni red socijalizma kad je on već davno s njega bio skinut. Žensko pitanje nije bila samo umanjena za feminizam već tada jedini mogući referentni okvir promišljanja o socijalnom (i socijalističkom) položaju žene. Svijest o feminizmu u smislu građanskoga pokreta u društvu koje je prethodilo socijalizmu bila je desetljećima uspješno suzbijana, kao što je i nasljeđe građanske kulture pod ideološkim pritiskom brisano iz pamćenja. Stoga je žensko pitanje preživljavalo kao pitanje bez teorijskoga utemeljenja ili s utemeljenjem u socijalističkoj teoriji emancipacije koja se ostvaruje samo kao ljudska emancipacija. Takozvano »žensko pitanje« bilo je prihvaćeno samo kao privremeno i otuda navodnici. Navodnici na ženskom pitanju stavljaju u zagradu ženske zahtjeve za ravnopravnošću spolova u javnom (profesionalnom) i privatnom (obiteljskom) životu koje su početkom 20. stoljeća isticale i građanske feministkinje i žene iz radničkoga pokreta. Navodnici ujedno znače i partikularitet tih zahtjeva u odnosu na klasne, kao univerzalne i ljudske. Na tu stoljetnu teorijsku zavrzlamu oko aporije partikularno – univerzalno (i uvijek na štetu žene kao vječnog partikulariteta), podsjećajući da su u teorijama emancipacije nekad i **proleter** i **žene** u startu bili partikulariteti, odgovorila je Blaženka parafrazom poznate rečenice »o vladajućim mislima jedne epohe«. One za nju nisu samo »vladajuće misli jedne klase« (kao za Marxa i marksiste) već i »vladajuće misli jednoga spola«. Preusmjeravajući pozornost s klasnih odnosa na nepromijenjeni karakter patrijarhalnih odnosa (koji su se trebali, prema socijalističkom *defaultu* već samim »ukidanjem kapitalizma« »ozbiljiti« u novu »socijalističku prirodu«), ona je istakla ideološki naboj i ideološki karakter »socijalizma s ljudskim licem«. Ta Blaženkina feministička zapažanja nastaju kad **drugi val feminizma** već zapljeskuje socijalističke

<sup>14</sup> Marija Jurić Zagorka, »Izborna reforma i žene«, *Ženski svijet*, IV/1917, Zagreb.

<sup>15</sup> Ženka Frangeš, *Jugoslavenska žena*, III/1919, Zagreb.



obale, ali rezultat su njezina vlastita evolutivnog puta i promišljanja o svijetu rada i kulture, od pojma prakse do samoupravljanja, od pitanja o slobodnom vremenu i dokolici do onih o tehnici i tehnologiji. Ta su promišljanja otvarala put sve dubljim ontološko-antropološkim uvidima koja nisu doticala samo socijalističke dogme, već i znanstvene i filozofske, pa i sam temelj zapadnoeuropske civilizacije i povijesnoga mišljenja izložen u sveobuhvatnoj arhitektonici Hegelove *Filozofije prava*. Europsku filozofiju slobode u djelu tog filozofskoga autoriteta u svojoj je posljednjoj knjizi *New Age i Moderna* (1995.) čak nazvala »agresivnom« i »europocetričnom« radi hipostaziranja volje za moći kao slobode čovjeka temeljene na neslobodi prirode i žene, ali i obojenih ljudi i »nepovijesnih« naroda s ostalih kontinenata. U vrijeme dok Blaženka čita Hegela »ženskim očalama« novi je val feminizma u socijalizmu bio »zabranjen kao buržoaski import sa Zapada, nepotreban socijalističkoj ženi«. Zatim je nevoljko toleriran kao i svaka »zapadna novotarija«, a tek posredovan svjetskom legitimacijom UN-ova desetljeća žena (1975.) bio mu je odškrinut prostor pod patronatom vlasti. Isprva prihvaćen od akademski obrazovanih žena<sup>16</sup>, uskoro je prerastao u alternativni socijalni pokret.<sup>17</sup> Tek je tada žensko pitanje (sa i bez navodnika), no ispražnjeno od svakog sadržaja, zadobilo legitimitet u javnoj upotrebi u značenju **umanjenice za feminizam**. Blaženka teorijski precizno dijagnosticira njegov odlazak u »povijesnu ropotarnicu«: »Metafizičko obzorje patrijarhalne civilizacije i ono buduće u ljudskoj emancipaciji također je učinilo prošlim. Žensko pitanje je po svom najvišem određenju prošlost.« (2004:197). Sama, pak, riječ feminizam u široj je javnosti postala zazorna i pogrdna te proskribirana na najvulgarniji način. Socijalizam je postajao paradoksalno društvo u kojem su se množili licemjerni društveni odnosi do karikaturnosti i urušavanja smisla. (Tu je iracionalnu, skoro patološku dimenziju fenomenološki osvijetlila Gordana Bosanac u knjizi *Utopija i inauguralni paradoks*, 2005.).

No, imajući na umu aktualnost Blaženkine misli o **potrebi emancipatorskoga potencijala utopijskih snaga** (nove paradigme slobode koje nema bez feminizma), danas se moramo zapitati što se s tim potencijalom zbiva u promijenjenom kontekstu **političke države** (»imperijalne suverenosti«, Hardt i Negri), **građanskoga/civilnoga društva** (»globalne pravne zajednice«, Brunkhorst) i **racionalnosti novovjekne znanosti** (»Pandorinim poklopcem *genetičkoga inženjerstva* u ruci suvremenoga čovjeka«, Čović). Jesu li sve stare političke paradigme potrošene, a nova, etička paradigma o očuvanju života još nezakonjena?

## LITERATURA

\*\*\* (1939) »Adresa hrvatskih žena upućena 1917. godine Hrvatskom Saboru«. U: *Ženski svijet. List za zabavu i pouku*, reprint iz 1979., (7-9/1939), Zagreb, str. 5.

Bosanac, Gordana (ur.) (2004) *Izabrana djela Blaženke Despot*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Ženska infoteka.

Bosanac, Gordana (2005) *Utopija i inauguralni paradoks*. Zagreb: KruZak.

Brunkhorst, Hauke (2004) *Solidarnost. Od građanskog prijateljstva do globalne pravne zajednice*. Zagreb, Beograd: Multimedijalni institut, Beogradski krug.

Čović, Ante (2004) *Etika i bioetika. Razmišljanja na pragu bioetičke epohe*. Zagreb: Pergamena.

\*\*\* (2007) »Dani Marije Jurić Zagorke«, znanstveno kulturna manifestacija (od 26. studenoga do 2. prosinca 2007. u Zagrebu), Centar za ženske studije, < <http://www.zenstud.hr> >

Despot, Blaženka (1987) »Što žene imenuju muškim mišljenjem?«. U: *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost (CEKADE), str. 7-38.

Despot, Blaženka (1989) *Emancipacija i novi socijalni pokreti*. Osijek: Centar za idejno teorijski rad (CITRO).

Despot, Blaženka (1995) »*New Age*« i *Moderna*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

Despot, Blaženka (2004) »Oslobađanje žene između političke i ljudske emancipacije«. U: Gordana Bosanac (ur.) *Izabrana djela Blaženke Despot*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, Ženska infoteka, str. 194-198.

Dizdarević, Branka, Mišić-Jambrišak, Jelka (1936) *Bibliografija knjiga ženskih pisaca štampanih u Hrvatskoj, Slavoniji, Dalmaciji, Bosni i Hercegovini do svršetka godine 1935*. Zagreb: Udruženje univerzitetski obrazovanih žena.

\*\*\* (1919) »Društvo svjesnih žena u Zagrebu«, *Jugoslavenska žena* (bivši *Ženski svijet*), (3/1919), Zagreb, str. 42.

Flaker, Aleksandar (1976) *Stilske formacije*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber. Frangeš, Ivo (1987) *Povijesti hrvatske književnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

Frangeš, Ženka (1919) »Posestrimstvo – savez jugoslavenskih ženskih društava«, *Jugoslavenska žena* (bivši *Ženski svijet*) (3/1919), Zagreb, str. 57-58.

Gross, Mirjana, Szabo, Agneza (1992) *Prema hrvatskome građanskom društvu. Društveni razvoj u civilnoj Hrvatskoj i Slavoniji šezdesetih i sedamdesetih godina 19. stoljeća*. Zagreb: Globus.

Hardt, Michael, Negri, Antonio (2003) *Imperij*. Zagreb: Multimedijalni institut, Arkzin.

\*\*\* (1975) *Hrvatska moderna. Kritika i književna povijest*. Zagreb: Zora, Matica hrvatska.

Iveković, Rada (1981) »Studije o ženi i ženski pokret«. *Marksizam u svetu*, br. 10 (temat »Studije o ženi i ženski pokret«, ur. Rada Iveković), str. 5-48.

Jakobović, Slavica (1983) »Upit(a)nost ženskog pisma«. *Republika*, br. 11-12 (temat »Žensko pismo«, ur. Slavica Jakobović), str. 4-6.

Jakobović Fribec, Slavica (2005) »Pisati unatoč 'dužnostima ženskim': Ivana Brlić Mažuranić«. *Treća*, (1-2/2005), str. 50-58.

Jakobović Fribec, Slavica (2006) »Marija Jurić Zagorka: protagonistica nenapisane povijesti hrvatskog feminizma«. *Republika*, (6/2006), str. 14-24.

Jakobović Fribec, Slavica (2006) »Marija Jurić, Zagorka«, »Adela Milčinović«. U: Francisca de Haan, Krassimira Daskalova, Anna Loufi (ur.) *A Biographical Dictionary of Woman's Movements and Feminisms in Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries*. Budapest, New York: Central European University Press, str. 195-200, 340-344.

\*\*\* (1919) »Jedna antifeministička naredba hrvatske vlade odjela za bogoštovlje«. *Jugoslavenska žena* (bivši *Ženski svijet*), (3/1919), str. 164.

Jurić Zagorka, Marija (1917) »Izborna reforma i žene«. *Ženski svijet* (Mjesečnik za kulturne, socijalne i političke interese žena), (4/1917), str. 145-146.

Kecman, Jovanka (1978) *Žene Jugoslavije u radničkom pokretu i ženskim*

<sup>16</sup> Seminar *Filozofija i studije o ženi*, Žena i društvo, Zagreb, 1983.

<sup>17</sup> Ženska grupa Trešnjevka 1988. pokreće prvi SOS telefon za žene i djecu žrtve (obiteljskoga) nasilja; ženske grupe samopomoći i »podizanja svijesti«.

organizacijama 1918.-1941. Beograd: Narodna knjiga, Institut za savremenu istoriju..

Kučera, Elza (1938) »O životu i radu Camille Lucerne«, *Almanah Društva hrvatskih književnica* (1/1938), Zagreb, str. 76-80.

Kučera, Elza, Schutz, F. Julius (ur.) (1938) *Zbornik Camilla Lucerna 1868. - 24.VI 1938.*, Graz, Zagreb.

Kveder, Zovka (1917) »Dvije lijepe uzgojne knjige« (J. Truhelka: *U carstvu duše. Listovi svojoj učenicima*, Knjižara Radoslava Bačića, Osijek, 1910.; M. Perković: *Priprava za život: razgovori sa školskom mladeži*, Matica Dalmatinska, Split, 1917.). *Ženski svijet* (Mjesečnik za kulturne, socijalne i političke interese žena), (3/1917), str. 139-142.

Kveder Demetrović, Zofka (1919) »Kamila Lucerna«. *Jugoslavenska žena* (bivši *Ženski svijet*) (4/1919), str. 264-265.

Kveder, Zofka (1920) »Skupština Narodnog saveza Srpkinja, Hrvatica i Slovenkinja«. *Jugoslavenska žena*, (5-6/1920), Zagreb, str. 69-70.

\*\*\* (2007) »Marija Jurić Zagorka – život, djelo, naslijeđe«, književno-znanstveni skup (od 30. studenog do 1. prosinca 2007.), Centar za ženske studije, Odsjek za komparativnu književnost Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, (pozivno pismo), <www.zenstud.hr>

Marković, Zdenka (1939) »Književni rad Jagode Truhelke«, *Almanah Društva hrvatskih književnica*, (1/1939), Zagreb, str. 73-86.

Milčinović, Adela (1901) »Pismo«. *Domaće ognjište* (2/1901), str. 5.

Milčinović, Adela (1906) *Dragojla Jarnevićeva. Životopisna studija*. Zagreb: Izdanje Hrvatske knjižare i industrije papira.

Milčinović, Adela (1908) »Marija Jurić Zagorka« (uz 10-godišnjicu novinarskog jubileja). *Domaće ognjište*, (6/1908), str. 16.

Milčinović, Adela (1919) »Kongres jugoslavenskih žena u Beogradu«. *Jugoslavenska žena* (bivši *Ženski svijet*), (5/1919), str. 281-287.

Sklevicky, Lydia (1984) *Žene i moć – povijesna geneza jednog interesa*, (rukopis), Dokumentarna građa Instituta za etnologiju, Zagreb.

Šilović-Karić, Danja (2004) »*Domaće ognjište* – prvi ženski list u Hrvatskoj«. U: Andrea Feldman (ur.) *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*. Zagreb: Institut »Vlado Gotovac«, Ženska infoteka, str. 181-190.

\*\*\* (1967) *Žene Hrvatske u radničkom pokretu do aprila 1941.*, Izdanje Konferencije za društvenu aktivnost žena Hrvatske, Zagreb.

\*\*\* (1979) *Ženski svijet*, (reprint 15 brojeva od 1939. do 1941.), Konferencija za aktivnost i ulogu žene u društvenom razvoju RK SSRNH, Izdavački savjet časopisa »Žena«, Zagreb.

Šejla Šehabović

Tuzla

E-mail: [sejla.sehabovic@gmail.com](mailto:sejla.sehabovic@gmail.com)

**Sažetak:** Ukoliko prihvatimo *credo* da je sve znanje socijalno određeno, a na pragu epistemologije Sandre Harding, nehomogeni ili nekonzistentni nastavni programi, barem kad se tiču nastave književnosti, sami po sebi nisu problem nego područje pogodno za feminističku analizu i kritiku i područje na kojem bi takva metodologija mogla zabilježiti konstruktivan i vrijedan rezultat u pokušaju uspostavljanja i imaginiziranja političke zajednice sa više mogućih izbora. Ovdje bismo mogli tražiti i ključ za podiranje kompromisa prema kojem se povijest književnosti i kulture legitimizira za proces održavanja samoreproducirajućeg i vidno nekoherentnog (državnog, pa time i obrazovnog) statusa. Koncept bosanskohercegovačkog obrazovanja – nastao u tenziji između svojih sukobljenih elemenata (neo-liberalnog i etno-nacionalnog) upravo na ovom mjestu pokazuje krhkost vještački održavane stabilnosti.

**Ključne riječi:** obrazovni sistem, materinji jezik i književnost, znanje, nacionalno(st), primaoci poruke, kultura

## Povijest koja nam predstoji Generiranje povijesti u obrazovnom sistemu (Plan i program za opću gimnaziju)

### UVOD

Obrazovni sistem je mjesto na kojem se započinju, vode i anticipiraju političke borbe i ideološki modeli.<sup>1</sup> Budući je u isto vrijeme i mjesto na kojem se odražava i ono iz čega se generira smisao – sistem obrazovanja, sa svim što u sebi sadrži, jedan je od odlučujućih frontova borbe za političku i kulturnu prevlast.

To se opasno i trusno područje, puno emancipatorskog potencijala, sastoji, prije svega, od tekstova. Tekstova kakvi su, na primjer, nastavni planovi i programi – tekstova čija nam »neuklopljena« i nekonzistentna mjesta mogu pokazati mnoge od problemskih tačaka od kojih je konstituirana (i od kojih će se konstituirati) naša svakodnevnica.

»Svijest ljudi ne određuje njihovu materijalnu egzistenciju, niti materijalna egzistencija određuje njihovu svijest. Između svijesti i egzistencije nalaze se značenja, nacrti i komunikacije koje su im prenijeli drugi – prvo, samim ljudskim govorom, a kasnije, upravljanjem simbolima. (...) simboli fokusiraju iskustvo, značenja organiziraju znanje upravljajući neposrednim površnim percepcijama, kao i životnim težnjama«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> »Centralni IDA u suvremenom kapitalizmu je obrazovni sistem, koji priprema djecu da se ponašaju u skladu sa vrijednostima društva, usadujući u njih dominantne verzije odgovarajućeg ponašanja posredstvom historije, društvenih nauka, pa, naravno, i književnosti«. Catherine Belsey, »Konstruiranje subjekta – dekonstruiranje teksta«, u: Zdenko Lešić (ur.), *Nova čitanja. Poststrukturalistička čitanka*, Buybook, Sarajevo 2003., str. 233.

<sup>2</sup> C. Wright Mills, »The Cultural Apparatus«, u: Irving Louis Horowitz (ur.), *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*, Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1967., str. 405-406. Usp. Edward W. Said, *Krivotvorenje islama*, V. B. Z. Zagreb, 2003., str. 34.

Nastavni planovi i programi u Bosni i Hercegovini danas pokazuju sav nedostatak koncepta kulture<sup>3</sup> unutar sistema obrazovanja, njegovu nedjelotvornost unutar okvira koji su mu zadati – kako institucionalno, tako i vaninstitucionalno.

Prije svega, nije od najmanje važnosti napomenuti da se radi o nastavnim planovima i programima koji se razlikuju prema principu Daytonске podjele.<sup>4</sup>

Ovdje ćemo analizirati sadržaj *Plana i programa za maternji jezik u općoj gimnaziji* koji je odobrilo Ministarstvo obrazovanja, nauke, kulture i sporta Tuzlanskog kantona, a sačinio ga je Pedagoški zavod u Tuzli. Nastavni plan i program koji razmatramo donesen je 2003., a u Tuzlanskom kantonu se primjenjuje i danas.

Dokument kojim ćemo se baviti potpao je pod ograničenja koja su nametnuli: Međunarodni pakt o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima, Konvencija o pravima djeteta, Evropska konvencija o zaštiti ljudskih prava i temeljnih sloboda, Postprijemne obaveze prema Vijeću Evrope, Učesće u Evropskom prostoru visokog obrazovanja: Lisabonska konvencija o priznavanju diploma i Bolonjski proces.

Od početka školske godine 2003./2004. sve osnovne i srednje škole u Bosni i Hercegovini dužne su, u svojim planovima i programima polaziti od takozvane »zajedničke jezgre«<sup>5</sup> – koja je, u zavisnosti od pojedinih predmeta, zastupljena sa manjim ili većim procentom nastavnih sadržaja.

U matematici se ona, na primjer, gotovo u potpunosti primjenjuje, dok je u predmetima od »nacionalne važnosti« taj postotak manji. Maternji jezik i književnost spadaju u predmete koji su »nacionalno važni«.<sup>6</sup>

Međunarodne institucije koje se bave obrazovanjem u Bosni i Hercegovini prihvatile su podjelu nastavnih predmeta na one od »većeg« i »manjeg« značaja za naciju. Njihov se udio u konstruiranju sadržaja koji su »zajednički« sastoji od pritiska na lokalne obrazovne vlasti da donesu neku vrstu koncenzusa oko toga šta i kako u »važnim« nacionalnim predmetima može ostati zajedničko – institucije međunarodne zajednice bavile su se, dakle, pregovaranjem između sukobljenih etnonacionalnih zajednica, brižno čuvajući njihov koncept o baštini, tradiciji i naciji.

U OSCE-ovom dokumentu *Pokretanje debate: poštuje li BiH svoje međunarodne obaveze na polju obrazovanja – pitanja za građane BiH* izvjestitelji tvrde: »Cilj Zajedničke jezgre nastavnih planova i programa je bio da se osigura da učenici

naue barem minimum zajedničkih elemenata u cijeloj zemlji i da se olakša bolja mobilnost učenika«<sup>7</sup>, ali priznaju da »Mada Zajednička jezgra nastavnih planova i programa ne rješava problem etničke obojenosti nastavnih planova i programa u cijeloj zemlji«, o čemu će biti riječi kasnije, »ona se ipak može smatrati prvim korakom u pravom smjeru.«<sup>8</sup>

#### »PRIMAOCI ODGOJNE PORUKE«

Prema nastavnom planu za opću gimnaziju, predmetu koji je u rasporedu nastavnih sati imenovan kao Maternji jezik i književnost, dodjeljuje se po 3 sata sedmično, u svakoj od četiri godine školovanja.

U usporedbi sa drugim školskim predmetima koji su ovim planom predviđeni, jedino je Matematika zastupljena sa istim brojem časova u sve četiri godine gimnazije.<sup>9</sup> Institucionalni okvir nam, tako, nudi ovaj nastavni predmet kao izuzetno bitan u odnosu na ostatak kurikuluma.

Nastavni predmet koji u rasporedu nastavnih sati nalazimo pod imenom Maternji jezik i književnost u daljem se tekstu dokumenta nalazi kao Bosanski i hrvatski jezik i književnost.<sup>10</sup>

U objašnjenju ciljeva i zadataka nastave priređivači su naveli: »U odgojno-obrazovnom sistemu jezik i književnost imaju primarnu ulogu. Jezikoslovna kulturologija je duhovna baština i najveća zaloga svakog naroda. Kao nastavni predmet jezik se ne proučava da bude sam sebi svrhom, nego kao predmet koji pomaže u cjelokupnom razvoju učenika.«<sup>11</sup>

**Cjelokupni razvoj učenika**, prema autorima ovoga dokumenta, vodi ka osposobljavanju za komunikaciju u kojoj primarnu ulogu imaju baština i narod. Što se u tekstu ne navodi o kojem je narodu riječ, nego se tvrdnja odnosi na *svaki narod*, djelimično je posljedica ograničenja koja su dokumentu postavljena nadređenim dokumentima – ukoliko je cilj nastave jezika i književnosti zbilja komunikacija (na što upućuje navođenje naroda kao kategorije, a ne određene zajednice) onda bi ona morala podrazumijevati i neku vrstu odgovora – učenici bi, pri tom, morali biti aktivni sudionici komunikacijskog procesa.

Učenice se u Nastavnom planu i programu niti ne spominju. Međutim, već u sljedećem odlomku dokumenta stoji:

»Ta im komunikacija omogućava pristup bogatoj zadužbini nacionalne i svjetske kulture putem svih medija govorne i pisane riječi. Potpunije

<sup>3</sup> Pod kulturom ovdje razumijem shvatanje termina u njegovom analitičkom značenju: kao sistema označavanja kojim društvo ili dio društva razumije sebe i svoje odnose sa svijetom.

<sup>4</sup> Prema Daytonskom mirovnom sporazumu, kultura i obrazovanje naše države ostavljane su u nadležnostima entiteta, to jest Republike Srpske i Federacije Bosne i Hercegovine – gdje je u Federaciji Bosne i Hercegovine ta nadležnost prenesena na kantone od kojih se ona sastoji. Posljedica svega toga je da danas u Bosni i Hercegovini funkcioniра, ni manje ni više, nego – dvanaest nastavnih sistema (Najmanje problematično bi bilo konstatirati kako bismo, kao posljedicu svega ovoga, mogli imati dvanaest različitih Bosni i Hercegovina – nažalost, kako ove podjele nisu ni nastale kao rezultat težnje da se promovira lokalno i različito nego da se uspostavi jednom i zasvagda čista etnička granica među bosanskohercegovačkim narodima, prije bismo mogli očekivati da će svi naši obrazovni sistemi nastave proizvoditi efekat kulturološkog haosa: stalno rastrzani između zahtjeva međunarodne zajednice za uklapanjem u evropske standarde i težnji etničkih zajednica za odijeljenim samopostvrdjenjem).

<sup>5</sup> Član 59. *Okvirnog zakona o osnovnom i srednjem obrazovanju* kaže: »Kako bi se postigao odgovarajući kvalitet obrazovanja i standarda znanja, te njihove uporedivosti na domaćem i međunarodnom planu, nadležne obrazovne vlasti trebaju uspostaviti zajedničku jezgru nastavnih planova i programa«.

<sup>6</sup> Podaci preuzeti iz OSCE, »Pokretanje debate: poštuje li BiH svoje međunarodne obaveze na polju obrazovanja – pitanja za građane BiH«, <http://www.4study.info/bitno/1501-bos.pdf>, dostupno 28.1.2006., str. 2-5.

<sup>7</sup> Isto, str. 11.

<sup>8</sup> Isto, str.12.

<sup>9</sup> Nastavni predmeti podijeljeni su na jezičko, prirodno-matematičko, društveno područje, umjetnost, tjelesni i zdravstveni odgoj, izborno-obavezno područje i treći izborni predmet (koji ovisi o izboru učenika). Ilustracije radi: u jezičkom području (u koje spada i Maternji jezik) 3 časa sedmično data su za Prvi strani jezik u prve dvije godine, dok se u trećem i četvrtom razredu broj za taj jezik smanjuje na 2. Svi drugi predmeti, u svim ostalim područjima, osim Matematike, imaju manji broj časova i većinom se ne izučavaju sve četiri godine školovanja ili su u posljednje dvije zastupljeni sa po jednim časom sedmično.

<sup>10</sup> Iako je navedeni Plan i program važeći u Tuzlanskom kantonu, od školske godine 2005./2006., prema preporuci Pedagoškog zavoda Tuzla, predmet o kojem je riječ imenuje se kao Bosanski, srpski i hrvatski jezik i književnost. U razredne knjige se upisuju nazivi sva tri jezika, a u svjedočanstvima se jezik imenuje prema izboru učenika.

<sup>11</sup> *Nastavni plan i program*, Opća gimnazija, Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina, 2003. str. 1.1

ovladavanje tim komunikacijskim sredstvom čini učenike sigurnijim primaocima odgojnih poruka«. <sup>12</sup>

Birokratski aparat koji danas prati i generira obrazovanje u Bosni i Hercegovini velikim je dijelom ostavština minulih političkih sistema (socijalizma i jugoslavenske kulture). Te bi se formulacije u nastavnim planovima i programima mogle jednostavno pripisati rječniku minulih vremena.

Međutim – jezik odražava okoštaloš ideja – jednako kao i okoštaloš formi: još bitnije – on ih, jednako tako, i reproducira, na način da u njemu prošlost postaje naša (opasna) budućnost. Primaoci (uvijek bez primateljica) se socijaliziraju za sistem u kojemu postaju puki konzumenti u lancu reproduktivnog znanja – znanja koje im od samog početka i ne pripada – te ga mogu jedino pasivno prihvatiti.

»Glavni ideološki manevar u obrazovanju je sljedeći: da je takozvana univerzalna kultura za koju je jednakopravan pristup naizgled ponuđen, u isto vrijeme, znak »postignuća« i, samim tim, privilegije. Tako, oni koji su diskriminirani na osnovi roda, klase ili etničkog porijekla povjeruju da su sami krivi za to«. <sup>13</sup>

Ostaje pitanje čije i kakve odgojne poruke učenici treba da »sigurnije« primaju.

### Primaoci historijske poruke

Možda će naslovi nastavnih jedinica moći bolje da odgovore na ovo pitanje od uvodnih napomena. 405 časova u četiri godine gimnazijskog školovanja posvećeni su temama iz jezika, književnosti i jezika u upotrebi. Od toga je 86 časova izdvojeno za nastavu jezika, a 49 za jezik u upotrebi.

U nastavnu oblast Jezik spadaju osnovne lingvističke podjele i historija jezika – gdje se (u sva četiri razreda) izučavaju: fonetika, morfologija, sintaksa i lingvistika, sa historijom bosanskog i hrvatskog standardnog jezika od prvih pisanih spomenika do 1996. godine. <sup>14</sup>

Najveći dio gradiva (270 časova) obuhvata nastava književnosti – to je, dakle, najvažniji dio nastave ovoga predmeta. Ovdje su se, pri izboru tema, priređivači služili historijskim principom: književne epohe navedene su hronološkim redoslijedom. Književne se teorije ne izučavaju posebno, a neki osnovni teorijski pojmovi podvedeni su pod isti (linearni, historijski) princip. Pri navođenju lektira i obaveznih tekstova princip je autora posebno nekonzistentan.

Navest ću posebne cjeline onim redom kako su navedene u Dokumentu, za sva četiri razreda:

*Književnost kao umjetnost; Lirika, epika, drama, diskurzivni rod; Usmena i srednjovjekovna književnost;* <sup>15</sup> *Humanizam; Renesansa; Bošnjačka*

*književnost na orijentalnim jezicima; Barok; Bosanska alhamijado književnost; Srpska rukopisna i prepisivačka tradicija u BiH; Klasicizam kao evropski pokret;* <sup>16</sup> *Romantizam, Realizam, Moderna;* <sup>17</sup> *Književnost od 1918. do 1945.; Književnost nakon 1945.* <sup>18</sup>

Budući nam se posebne teme unutar ovoga teksta ne postavljaju problemski, književnost je ovdje cjelina sastavljena od historije – koja se odnosi na historiju književnoumjetničkih tekstova, historiju kulture i historiju književnih teorija. Sve su te historije jednostavno i bez objašnjenja poredane jedne pored drugih: *Književnost kao umjetnost* tako stoji pored stilske formacije kakva je *Barok*, a *Književnost od 1918. do 1945.* treba da označava historijsku (stilsku? kritičku?) cjelinu. Čemu služi ovo »skakanje« sa književnoteorijskih pojmova na epohe ili godine između svjetskih ratova?

Teško se oteti utisku da priređivačima samima, zapravo, nije sasvim jasno, kakvu su vrstu historijske priče dužni ponuditi. Te se ova nekonzistentnost nastavlja i unutar pojedinih tema.

Na spisku obaveznih lektira u prvom razredu navedeni su *Ep o Gilgamešu* i djela Homera, Sofokla, Plauta, Hajjama, Dantea, Petrarke i Firdusija.

Teme *Književnost kao umjetnost* i *Lirika, epika, drama, diskurzivni rod* nemaju niti jednu odrednicu iz nacionalne književnosti, dok *Usmena i srednjovjekovna književnost* sadrži isključivo naslove vezane za nacionalnu književnost (nacionalne književnosti) – od sevdalinke, preko usmene hrvatske lirske pjesme, do povelje Kulina bana i Bašćanske ploče.

Unutar ove teme postavljena je i odrednica *Usmena književna baština Bošnjaka, Hrvata i Srba*.

Ovdje, također, ne znamo da li priređivač misli na usmenu baštinu od trenutka kad su se ove nacije formirale kao nacije (gdje bismo našli izuzetno malo tekstova za proučavanje) niti da li se ova odrednica odnosi na Srbe i Hrvate u Bosni i Hercegovini ili, na primjer, u Srbiji i Hrvatskoj (ili i u Srbiji i Hrvatskoj).

Čini se da se namjerno izbjegava formulacija sa regionalnom odrednicom, kako se ne bismo suočili sa bilo kakvom namjerom uobličavanja bosanskohercegovačke baštine. U isto vrijeme, svi tekstovi koji se u okviru ove odrednice proučavaju, vezani su za fizičko tlo Bosne i Hercegovine danas.

Protivrječni kriteriji prate ovaj tekst i dalje: u drugom razredu, nastavlja se historijski princip i čini se da ovo gradivo obuhvata period od početaka evropskog humanizma do kraja evropskog klasicizma.

Sretna okolnost da se ove pojave u evropskim književnostima podudaraju sa nekim pojavama lokalnog karaktera (sve vrijeme možemo govoriti jedino o »pojavama« jer nam i dalje nigdje nije razgraničeno da li se radi o književnoteorijskim pojmovima, kulturološkim odrednicama ili prostom skupu datuma koji slijede jedan iza drugoga) iskorištena je ovdje da se, pored evropskih, uključe i teme za proučavanje nacionalne »baštine«. Pa tako ovdje imamo i *Bošnjačku književnost na orijentalnim jezicima, Bosansku alhamijado književnost*, i *Srpsku rukopisnu i prepisivačku tradiciju u BiH*.

Što se hrvatskih autora tiče, oni su navedeni u okvirima evropskog humanizma, renesanse i baroka. Što se ne bi činilo nimalo neobičnim da nam se u ciljevima

<sup>12</sup> Isto, naglasak autoričin.

<sup>13</sup> Alan Sinfield, »Give an account of Shakespeare and Education, showing why you think they are effective and what you have appreciated about them. Support your comments with precise references.«, u: Dollimore, Jonathan i Sinfield, Alan (ur.), *Political Shakespeare. Essays in Cultural Materialism*, 2nd edition, Manchester University Press, Manchester, 1994, str. 160. Prijevod autorice.

<sup>14</sup> Očita je nelogičnost između naziva predmeta, koji danas uključuje i srpski jezik, i navedenih tema.

<sup>15</sup> *Nastavni plan i program*, Opća gimnazija, Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina, 2003. str. 1.5.

<sup>16</sup> Isto, str. 1.9

<sup>17</sup> Isto, str. 1.13

<sup>18</sup> Isto, str. 1.17

nastave jezika i književnosti za ovaj razred ne kaže da »u oblasti hronologije književnih zbivanja učenici treba da: zapamte nazive književnih razdoblja i vrijeme njihove pojave i trajanja, središta, predstavnike, djela, vrste djela i karakteristike pojedinih razdoblja«. <sup>19</sup>

Srpska prepisivačka tradicija, međutim, nije nikakvo »razdoblje«, isto kao ni bosanska alhamijado književnost – također, hrvatski autori nisu »predstavnici« evropske renesanse.

U ciljevima i zadacima je tako »zaobiđeno« pitanje nacionalne (nacionalnih) književnosti – čiji su naslovi tako brižljivo navedeni u temama. Nedostaje objašnjenje principa i uputstvo za njegovu primjenu.

U trećem razredu (gdje se izučavaju romantizam, realizam i moderna), uz osnovne značajke romantizma, realizma i moderne u Evropi, nude se i tematske cjeline kao što su »Romantizam u južnoslavenskim književnostima«. Ovdje je do kraja ispoštovan princip regionalne podjele, i to tako da iza svake teme koja označava pojedinu epohu u evropskim književnostima slijedi ista takva odrednica »u južnoslavenskim književnostima«.

Unutar navedenih tematskih jedinica, niti u ciljevima i zadacima nastave ne stoji pitanje povezanosti južnoslavenskih književnosti, njihove interakcije (koja, nesumnjivo, postoji) – koegzistiranja, interliterarnih zajednica ili barem uticaja. Pojedini autori navođeni su prema »nacionalnom ključu« i to na način da se nacionalna pripadnost autora određuje prema imenu i prezimenu – bez obzira na sredinu u kojoj se autor formira ili slične činjenice. Na spisku obavezne lektire stoji pet autora evropskog romantizma, a ostali autori pripadaju južnoslavenskim književnostima. U »napomeni« uz spisak lektira objašnjeno je da je osam od ukupno dvanaest navedenih djela obavezno.

Zbog čega autori u ovom slučaju nude izbor koji ne postoji u ostalim spiskovima obaveznih lektira, nije jasno – isto kao što nije naveden ni princip prema kojemu bi nastavnici trebali izvršiti izbor između pojedinih djela.

U četvrtom nam se razredu, najednom, »južnoslavenske književnosti« iz prethodne godine, dijele na bošnjačke, hrvatske, srpske i jevrejske autore i djela – i to tako da je tema »Književnost od 1918. do 1945.« podijeljena na podteme: *Bošnjački pisci i djela i Hrvatski pisci i djela*, a tema »Književnost nakon 1945.« na podteme *Bošnjački pisci i djela, Hrvatski pisci i djela, Srpski pisci i djela te Jevrejski pisci i djela*. Zašto se od 1918. do 1945. uče djela dva, a od 1945. četiri, bosanskohercegovačka naroda, teško je reći.

Koji princip, osim principa nacionalnog ključa, može objasniti da se srpski pisci, na primjer, koji su djelovali od 1918. do 1945. ovdje niti ne spominju, dok se među pisce nakon 1945. uvodi i jedan autor koji ni ne pripada konstitutivnim narodima Bosne i Hercegovine. <sup>20</sup> Broj autora koji su zastupljeni prema pojedinim nacionalnim književnostima je sljedeći: 1918. – 1945.: Bošnjaci 5, Hrvati 4; Poslije 1945.: Bošnjaci 8, Hrvati 3, Srbi 2, Jevreji 1. Na spisku obavezne lektire je šest autora svjetske književnosti, tri Bošnjaka (Bjelevac, Čolaković i Selimović) i Miroslav Krleža.

Odgovor na pitanje zašto je tako neobično bitno da gimnazijalci pročitaju »Legendu o Ali-paši« Envera Čolakovića (bitnije od, na primjer, pjesama Maka Dizdara ili »Grobnice za Borisa Davidovića« Danila Kiša, koji nisu navedeni u obaveznoj lektiri)

<sup>19</sup> Isto, str. 1.9

<sup>20</sup> U podnaslovu »Jevrejski pisci i djela u BiH«, iako je naslov u množini, stoji samo jedno ime: Isak Samokovlija – Priповijetke (izbor).

– možemo tražiti u kontradiktornim zahtjevima koje pred priređivače ovog programa postavljaju sukobljeni zahtjevi nacionalnih zajednica (koje teže uspostavljanju nacionalnog jedinstva, kojemu je književna historija, ili barem njezina »prihvatljiva verzija« oruđe u gradnji nacionalne koherencije) i zahtjeva međunarodne zajednice za odbacivanjem bilo kakve državne ili nacionalne verzije historijske priče (to jest, odbacivanjem bilo koje vrste zajednice koja nije dnevopolitička i tržišna). Zanimljivo je da, dok se nacionalni narativi oslanjaju na historizaciju, internacionalne politike, u obrazovanju ih izbjegavaju – promovirajući, jednom imanentnu kritiku, a drugi put etno-nacionalni kanon. Ta vjera međunarodne zajednice u »neutralnost kulture« koja navodi na ovakve vrste taktiziranja postavlja granice do kojih se može doći u izučavanju književnosti, konkretno – u primjeni kritike u nastavnim sadržajima. Zahtjevi međunarodne zajednice, jednako kao i oni etnonacionalnih zajednica, imaju tendenciju traganja za monopolom nad znanjem, u smislu u kojem o njemu govori A. Sinfield – učenici se socijaliziraju i treniraju kako bi sakupljali dokaze o kulturnoj produkciji, a nikako kako bi je propitivali. <sup>21</sup>

Kao rezultat ovih oprečnih zahtjeva nastaju dokumenti poput navedenog – nelogične verzije povijesti u kojima se miješaju tendencije i pojmovi, kulturna historija i njezine posljedice, a pojedini elementi historijske priče, koji se, iz različitih razloga »ne uklapaju« bivaju odbačeni kao nevažeci i nelegitimni.

#### PRIMAOCI KOJI TO NE MOGU BITI

Pozvat ću se na novija istraživanja bosanskohercegovačkih teoretičara i teoretičarki kako bih objasnila uvjete u kojima se neki tekstovi u nastavnim programima pojavljuju kao »legitimni« i »upotrebljivi«, a drugi, pak, kao »suvišni« ili »suviše savremeni da bi se teoretizirali«. U radovima Damira Arsenijevića kulturna matrica današnje bosanskohercegovačke kulture analizira se sa stajališta kulturnog materijalizma i feminističkih teorija – gdje se savremeno bosanskohercegovačko pjesništvo uzima kao otvoreno područje emancipacijskih kultura i subkultura. Govoreći o kontekstu u kojem nastaje takva poezija autor tvrdi:

»Iako nacionalizam jeste dominantan diskurs, bosanski književni prostor nikako nije homogen. Prema nekim teoretičarima post-socijalističke kulture, ono što se zbilo po kolapsu socijalizma u bivšoj Jugoslaviji, je jedna 'postmoderna megakultura' u kojoj multikulturalnost i transkulturalnost egzistiraju skupa s 'lokalnim i regionalnim političkim totalitarizmima i (religioznim) fundamentalizmima.' <sup>22</sup> U Bosni, u najširem smislu, danas imamo dvije književne scene, 'jedna državna, zvanična i institucionalna

<sup>21</sup> »Sve se čini potpuno prilagođenim za klasu koja se najbrže razvija, novu buržoaziju (...). Novu buržoaziju (za razliku od stare, zanatlija i malih privatnika) ne gradi porodica nego obrazovanje. Svaki od različitih čimbenika u okviru male buržoazije posjeduje, u odnosu na one koji su mu podređeni, fragmente fantastične tajne znanja koje legitimizira dati autoritet koji koristi... Stoga vjera u 'neutralnost kulture' i u obrazovni sistem kao ono što usmjerava kretanje time što promovira one koji su 'najbolji' njima i omogućava pristup buržoaskom statusu ili bar višem statusu u specifičnoj hijerarhiji intelektualnog rada.«, A. Sinfield, »Give an account of Shakespeare and Education, showing why you think they are effective and what you have appreciated about them. Support your comments with precise references«, str. 166.

<sup>22</sup> Miško Šuvaković, »Art as a Political Machine«, u: Erjavec, Aleš (ur.), *Postmodernism and the postsocialist condition: politicized art under late socialism*, University of California Press, Berkeley, 2003., str. 93.

<sup>23</sup> Nedžad Ibrahimović, »O monolitima, prostorima i identitetima«, *Razlika/Difference*, (5/2003), str. 176.

<sup>24</sup> Damir Arsenijević, »Poezija razlika u Bosni i Hercegovini. Negiranje dominantne ideologije monopola na vjerodostojnost«, *Zeničke sveske*, 02/05 (2005).

(v. nastavne programe), i druga virtualna i neinstitucionalna'.<sup>23, 24</sup>

Zvanična, institucionalna kultura, u koju ubrajamo i nastavne programe, izbjegava kritički odnos prema književnom kanonu, koji, da sve bude kompliciranije, nije niti uspostavljen. U dokumentu koji smo ovdje analizirali historija književnosti završava se Kamijem (ili Selimovićem, svejedno).

O postmodernoj kulturi, u kojoj žive oni (i one!) kojima je namijenjen Program, nema niti jedne riječi. »Poezija razlika«, kako je Arsenijević naziva, međutim, uključuje baš one autorice o kojima u školskim programima nema niti riječi. »Takva je poezija u središtu društvenih promjena koje Bosnu otvaraju razlikama; ona je antiutopijska i skeptična u odnosu na meta-narative etno-nacionalizma, neoliberalne tranzicije, kao i na još prisutnije i dublje ukorijenjene macho – i hetero – normativne vrijednosti.«<sup>25</sup>

Upravo je to područje, idealno za propitivanja jednog neostvarenog nacionalnog kanona, jedno od mogućih rješenja za njegovo uspostavljanje – te bi se dokidanje nacionalnog kanona, kao i njegova zamjena odijeljenim nacionalnim varijantama, koja sa sobom nosi i gubitak izuzetnog potencijala kulture, dala izbjeći i premostiti uvođenjem tekstova i teorijskih ključeva koji nude feminističke teorije.

Književne se teorije u nastavnom planu danas završavaju modernom – i to tako da se historija kulture brižljivo analizira od početaka pismenosti, pa se zatim broj tematskih jedinica koje se odnose na historijsku analizu društvenih okvira, kritiku i teoriju postepeno smanjuje, da bi se od 1918. godine program sveo na puko navođenje autora i djela – kao da je priređivačima ponestalo interpretacijskih strategija ili da se, kad je riječ o, naprimjer djelima Alije Isakovića – interpretacijski ključ treba ostaviti nekim budućim generacijama – kao da se djela koja su objavljivana, najkasnije potkraj 80-ih godina prošlog stoljeća »ne smiju« dirati jer su nam i »suviše« savremena.

Ovdje bi nam dragocjena bila dostignuća feminističke epistemologije, jer ona uključuju i uticaje kritika tradicionalnih epistemoloških škola, dakle, argumente protiv esencijalizma bosanskohercegovačkih etno-nacionalnih zajednica, ali govori i protiv teza o objektivnom znanju, koje, nekad više, a nekad manje konzistentno, međunarodna zajednica u Bosni i Hercegovini pokušava primijeniti na sferu kulturne i obrazovne politike.

Navođenje novijih interpretacijskih strategija (novijih, barem, od onih kakve su primjenjivane poslije Drugog svjetskog rata) i nekih, zbilja savremenih književnih tekstova, poljuljalo bi, čini se, koncept svega što nam je o povijesti (jer se, nesumnjivo, radi o pokušaju uspostavljanja, kakve-takve povijesti) rečeno u ovom dokumentu.

Ta je nekoherentna i nedorečena povijest, načinjena po cijenu isključivanja »nepodobnih« autora, »nereprezentativnih« teorija i, naravno, žena. Kako se (što smo već naveli u uvodu), učenicama ovaj dokument niti ne obraća, tako u njemu nema niti spisateljica. Sva poglavlja, i sve teme koje su ovdje navedene govore o »piscima«.

Od 38 naslova navedenih u obaveznoj lektiri, nema niti jedne autorice. U okviru cjeline o srpskoj prepisivačkoj tradiciji u BiH, među četiri autora koje treba obraditi »informativno« nalazi se i Staka Skenderova, te u programu za prva dva razreda, osim njezinog, nema niti jednog ženskog imena. U trećem razredu, kao jedan od naslova u odrednici *Romantizam* navodi se »Antologija« Aiše Softić (radi se o antologiji

tekstova usmene tradicije). U četvrtom razredu, među djelima koja nisu u obaveznoj literaturi, pod *Bošnjački pisci i djela nalazimo* »Skretnice« Jasmine Musabegović, a pod *Hrvatski pisci i djela*: »Vesna Parun – Pjesme (izbor)«.

Na tragu navedenih rezultata je i istraživanje Svetlane Đurković, *Kakva seksualnost? Naučene lekcije u srednjim školama u BiH*.<sup>26</sup> Rezultati ovoga i srodnih istraživanja, koje rijetko i sa teškoćama provode uglavnom nevladine organizacije, jer sa institucionalnog nivoa gotovo da nema nikakvog poticaja za otvaranje javne debate, pokazuju da se školski programi, udžbenici i okruženje u kojemu se nastavni sistem ugrađuje u matrice koje proizvode određeno društveno ponašanje uspostavljaju jednodimenzionalno i sputavajuće za otvaranje prostora kritici i problemskom pristupu kulturi.

»Jezik koji se koristi u obrazovnom sistemu, kao i svuda drugdje, uvijek je muški oroden. Riječi se u ženskom rodu koriste samo kada se koriste u jedini, ili kada osobe govore u vlastito ime. Zanimanja su orodena u jeziku, ali najčešće se u govoru koriste ona u muškom rodu. Jezik je oroden. Djeca su orodena. Učitelji/ce su orodeni/e. Roditelji su orodeni. Škole su orodene i intenzivno promoviraju spolno i rodno stereotipiziranje kao i usvajanje rodnih uloga i normi. Informacije koje ucenici primaju, udžbenici te poruke učitelja kojima su izloženi, nisu adekvatni, a nisu ni u skladu sa kvalitetnim materijalima i treninzima koji su neophodni kako bi se obrazovalo o ravnopravnosti po osnovi spola i roda, te sveukupnim ljudskim pravima i antidiskriminaciji, i kako bi se ove vrijednosti i norme promovirale. Izuzetno je teško uključiti pitanja spola, roda, identiteta i ljudskih prava u udžbenike i ukupni formalni obrazovni sistem, kada nema osnovne diskusije o ovome između feministica i nevladinih organizacija.«<sup>27</sup>

Ukoliko prihvatimo *credo* da je sve znanje socijalno određeno, a na pragu epistemologije Sandre Harding, nehomogeni ili nekonzistentni nastavni programi, barem kad se tiču nastave književnosti, sami po sebi nisu problem nego područje pogodno za feminističku analizu i kritiku i područje na kojem bi takva metodologija mogla zabilježiti konstruktivan i vrijedan rezultat u pokušaju uspostavljanja i imaginiziranja političke zajednice sa više mogućih izbora. Ovdje bismo mogli tražiti i ključ za podrivanje kompromisa prema kojem se povijest književnosti i kulture legitimizira za proces održavanja samoreproducirajućeg i vidno nekoherentnog (državnog, pa time i obrazovnog) statusa. Koncept bosanskohercegovačkog obrazovanja – nastao u tenziji između svojih sukobljenih elemenata (neo-liberalnog i etno-nacionalnog) upravo na ovom mjestu pokazuje krhkost vještački održavane stabilnosti.

Objektive tendencije koje smo pratili na jednom od programa za srednje obrazovanje u našoj zemlji moguće je dekonstruirati jedino kritičkim pristupom historizaciji – za koju se čini da je obje ove varijante imaju u planu.

<sup>26</sup> Udruženje Q, Sarajevo, draft verzija, 2006.

<sup>27</sup> Svetlana Đurković, »Evoluiranje rodnih normi i perspektiva u BiH. Od društvenog do individualnog«, u: *Na tragu novih politika. Kultura i obrazovanje u Bosni i Hercegovini*, Centar za istraživački, stvaralački i građanski angažman »Grad«, Tuzla, 2006., str. 158.

<sup>25</sup> Isto.

## ZAKLJUČAK

Zbog čega djeca u bosanskohercegovačkim školama ne uče ništa o ženskom pismu? Zato jer bi se interpretacijske strategije koje bi nužno morale biti primijenjene u slučaju da se spiskovima lektira doda određeni broj autorica upravo poništio konsenzus između nacionalnih zajednica i međunarodnih obrazovnih politika – time što bi se otvorile mogućnosti promišljanja po kojima takav konsenzus nije ni bio uvjet »zajedničkosti« – dakle, mogućnosti da se umjesto nasilno i vještački skrojjenih kompromisa može imaginizirati jedna sasvim druga vrsta zajednice.

»Jedan od načina koji se posebno tiče materijalističke kritike je uspostavljanje veze između 'označavanja' i 'davanja legitimiteta' u kulturi: razumijevanje načina na koji vjerovanja, društvene prakse i institucije daju legitimitet društvenom poretku, ili *statusu quo*, tj. postojećim odnosima dominacije i subordinacije. (...) Davanje legitimiteta, dalje, čini da se zbrše činjenica društvenih protivriječnosti, razilaženja i borbi. Tamo gdje se te stvari očituju na takav način da se ne mogu ignorirati one se obično demoniziraju kao pokušaji podriivanja društvenog poretka. Pa iako te konflikte generira sam postojeći poredak, oni se tumače kao podrivačka djelovanja izvana (od 'strane sile'), pa se poredak osnažuje istovremenim gušenjem opozicionih elemenata i izmamljivanjem suglasnosti s vlastitom akcijom: zaštitom društva od podriivanja.«<sup>28</sup>

Iznalazeći pozicije u kojima je **jedini** mogući način konstruiranja zajednice prebrojavanje tekstova legitimiziranih od strane nacionalnih zajednica, obrazovne politike međunarodne zajednice u Bosni i Hercegovini, zapravo, zaštićuju podjele u kulturi – umjesto hučkačkih autora u nastavnim sadržajima naći će se tako oni »neutralni«, a isključivanja prema čitavom nizu kriterija mogu nastaviti da reproduciraju nepromijenjene odnose moći.

Te nam se povijest (osobito, iz mnogih razloga, ona književna) koja izlazi iz učionica danas čini neupitnijom nego ikad: operirana od vidljivog nacionalnog predznaka ona upravo preslikava materijal od kojega su ti odnosi sazđani i naoružava ih interpretativnim strategijama koji im osiguravaju produženo djelovanje.

Saglasnost, koja joj se, u tom poduhvatu, osigurava, direktna je posljedica promišljanja prema kojem izbora, zapravo i **nema**, te da se svi naši mnogostruki izbori (pa i oni u obrazovnom sistemu) moraju neizbježno urušiti na tački nacionalnog razgraničavanja. Jer, linearni historijski pogled na kulturu kao mjesto određivanja baštine (prema kojem ta, određena baština, mora nekome pripadati – a samim tim ne može pripadati drugima, od koje je, u tom slučaju, moramo i braniti) nije u stanju ponuditi prostor za emancipatorne prakse koje ga dovode u pitanje.

## LITERATURA

- Arsenijević, Damir: »Poezija razlika u Bosni i Hercegovini. Negiranje dominantne ideologije monopola na vjerodostojnost«, *Zeničke sveske*, 02/05 (2005).  
Belsey, Catherine: »Konstruiranje subjekta – dekonstruiranje teksta«, u: Zdenko Lešić (ur.), *Nova čitanja. Poststrukturalistička čitanka*, Buybook, Sarajevo 2003.

Dollimore, Jonathan: »Shakespeare, kulturni materijalizam i novi historicizam«, u: Zdenko Lešić (ur.), *Nova čitanja. Poststrukturalistička čitanka*, Buybook, Sarajevo 2003.

Đurković, Svetlana: »Evoluiranje rodni normi i perspektiva u BiH. Od društvenog do individualnog«, u: *Na tragu novih politika. Kultura i obrazovanje u Bosni i Hercegovini*, Centar za istraživački, stvaralački i građanski angažman »Grad«, Tuzla 2006., str. 158.

Ibrahimović, Nedžad: »O monolitima, prostorima i identitetima«, *Razlika/ Difference*, (5/ 2003), str. 176.

*Nastavni plan i program*, Opća gimnazija, Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina, 2003.

OSCE, »Pokretanje debate: poštuje li BiH svoje međunarodne obaveze na polju obrazovanja – pitanja za građane BiH«, <http://www.4study.info/bitno/1501-bos.pdf>, dostupno 28.1.2006.

Said, W. Edward: *Krivotvorenje islama*, V.B.Z. Zagreb 2003.

Sinfield, Alan: »Give an account of Shakespeare and Education, showing why you think they are effective and what you have appreciated about them. Support your comments with precise references«, u: Dollimore, Jonathan i Sinfield, Alan (ur.), *Political Shakespeare. Essays in Cultural Materialism*, 2nd edition, Manchester University Press, Manchester 1994.

Šuvaković, Miško: »Art as a Political Machine«, u: Erjavec, Aleš (ur.), *Postmodernism and the postsocialist condition: politicized art under late socialism*, University of California Press, Berkeley 2003., str. 93.

Wright, M. Charles: »The Cultural Apparatus«, u: Irving Louis Horowitz (ur.), *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*, Oxford University Press, London, Oxford, New York 1967., str. 405-406.

<sup>28</sup> Usp. Jonathan Dollimore, »Shakespeare, kulturni materijalizam i novi historicizam«, u: Zdenko Lešić (ur.), *Nova čitanja. Poststrukturalistička čitanka*, Buybook, Sarajevo 2003., str. 209.

## Bilješke o autori(ca)ma

### Jana Drašler

[jana.drasler@siol.net](mailto:jana.drasler@siol.net)  
Ljubljana

Rođena 1976. u Ljubljani. Diplomirala etnologiju i kulturološku antropologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani. Trenutno poslijediplomantica etnologije i kulturološke antropologije u Ljubljani. Zaposlena kao asistentica na Odsjeku za etnologiju i kulturološku antropologiju na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Ljubljani.

### Vesna Rožić

[vrozic@muza.hr](mailto:vrozic@muza.hr)  
[eketepekete@gmail.com](mailto:eketepekete@gmail.com)  
Zagreb

Rođena 1974. Diplomirala muzikologiju na Muzičkoj akademiji u Zagrebu. Radi kao stručna suradnica Zavoda za sistematsku muzikologiju na Muzičkoj akademiji. Paralelno pohađa poslijediplomski studij. Suradnica i predavačica Centra za ženske studije u Zagrebu. Piše recenzije, stručne i znanstvene članke. Područja interesa: glazba 20. st., teorije identiteta i feministička muzikologija. Obožavateljica mačaka, mora, sunca i čokolade.

### Maja Ivanković

[mi260@cam.ac.uk](mailto:mi260@cam.ac.uk)  
11 Newnham Terrace  
Darwin College  
CB3 9EU  
Cambridge

Maja Ivanković rođena je 6. srpnja 1982. godine u Sisku. Engleski jezik i književnost te komparativnu književnost diplomirala je 2005. godine pri Filozofskom fakultetu u Zagrebu, nakon čega radi kao prevoditeljica te asistentica na Visokoj učiteljskoj školi u Petrinji, gdje predaje engleski jezik, književnost i kulturu. Trenutno na Sveučilištu u Cambridgeu dovršava magisterij iz Europskih studija na temu »Analiza političkih diskursa oko hrvatskog pristupanja Europskoj Uniji«. U interese ubraja formiranje političkih identiteta, feminizam u teoriji međunarodnih odnosa, britansku (meta)fikciju, filmsku povijest i teoriju te traumu silovanja.

### Marina Butorac

[marinabutorac@yahoo.com](mailto:marinabutorac@yahoo.com)  
Zagreb

Djevojka koja rado nosi hlače i suknju u istoj kombinaciji, feministkinja koja je svoje ideje i životne filozofije prepoznala i u ekofeminizmu i anarhofeminizmu. Nakon Ženskih studija se aktivirala zajedno s kolegicama u organizaciji Femfesta, s posebnim interesom za umjetnost. Također, po vokaciji krajobrazna arhitektica koju osobito inspiriraju tradicionalni japanski i kineski vrtovi, kao i ispitivanje mogućnosti suvremenog dizajna uklopljenog u prirodne krajolike. »Moje sitne, ali važne, radosti su kava ili medica s prijateljicama/ima, kao i šetnje šumom, ples te pisanje.«

### Tanja Ratković

[rtanjari@yahoo.com](mailto:rtanjari@yahoo.com)  
Rijeka/Zagreb

Rođena 1981. Osnovnu školu i gimnaziju pohađala u Rijeci. Kroatistiku i južnu slavistiku diplomirala 2007. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Od 2007. doktorantica poslijediplomskoga znanstvenog studija »Književnosti, kulture, izvedbenih umjetnosti i filma« na istom fakultetu. Program Ženskih studija u Zagrebu završila 2004.-2005. Dio je neformalnog i neprofitnog FemFest kolektiva koji organizira feministički festival *Femfest*. Feministkinja i aktivistkinja za ljudska i životinjska prava.

### Drago Car

[mono3r@yahoo.com](mailto:mono3r@yahoo.com)  
Zagreb

Jedna od koordinatora diskusijske grupe *Queerilica*. Studira sociologiju i anglistiku na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Čita i piše (uspješno), zbraja i dijeli (manje uspješno). Od malena prakticira *drag*. Voli razgovor o *queer* anarhizmu, svemu japanskom, pop kulturi i visokoj modi. Skupljala *masterse*. Jedna je od viših djevojaka u gradu.

### Sandra Šević

[fabcrab@gmail.com](mailto:fabcrab@gmail.com)  
Zagreb

Jedan od koordinatora diskusijske grupe *Queerilica*. Studira sociologiju i lingvistiku na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Čita i piše (uspješno), zbraja i dijeli (manje uspješno). Od malena prakticira *drag*. Voli razgovor o *queer* feminizmu, *indie* bendovima i Marguerite Duras. Ukratko, moglo bi se reći da je ovaj mladić *an acquired taste*.

### Kristina Grgić

[kristinagrgic@net.hr](mailto:kristinagrgic@net.hr)  
Zagreb

Završila Filozofski fakultet u Zagrebu, studiji anglistike i komparativne književnosti (2003.). Program Centra za ženske studije u Zagrebu završila 2004./05. Posebno



područje interesa: postkolonijalni studiji i njihova veza s feminizmom.

#### **Ivana Percl**

[ivanap@zamimet.hr](mailto:ivanap@zamimet.hr)  
Zagreb

Rođena je 1974. godine u Zagrebu gdje i danas živi. Diplomirala je marketing neprofitnih organizacija na zagrebačkom Ekonomskom fakultetu 1998., a Ženske studije u Zagrebu 2001. Feministička je i mirovna aktivistkinja. Jedna od osnivačica grupe NEO AFŽ, članica Ženske mreže Hrvatske i svjetske mreže *Women in Black*. Od 2005. do 2006. bila je programska voditeljica Mirovnih studija u Zagrebu. Sudjelovala je u nizu aktivističkih i kulturnih projekata i inicijativa, a u novije vrijeme bavi se i društveno-angažiranom umjetnošću te novinarstvom.

#### **Gordana Bosanac**

[gbosanac@email.t-com.hr](mailto:gbosanac@email.t-com.hr)  
Zagreb

Rođena u Varaždinu 1936., ali već više od šezdeset godina živi i radi u Zagrebu, gdje je završila studij filozofije i povijest umjetnosti, doktorirala ekonomiju, radila na fakultetu i institutima, napisala tri knjige od kojih najnovija »Utopija i inauguralni paradoks« predstavlja njeno najopsežnije (životno) djelo. Sada je u mirovini, piše i priprema članke i knjige o feminizmu (»Visoko čelo«), sudbini humanizma (hommage Erichu Frommu) i druge studije.

#### **Šejla Šehabović**

[sejla.sehabovic@gmail.com](mailto:sejla.sehabovic@gmail.com)  
Tuzla

Pohađa postdiplomski studij Književnost u postmoderni. Članica je redakcije časopisa za kritiku i umjetnost teorije *Razlika*. Stalna je suradnica elektronskog časopisa za književnost i umjetnost *Treći trg*. Bavi se pitanjima književne povijesti i feminističkim studijama. Dobitnica je stipendije William Joyner Centra Univerziteta Massachusetts u Bostonu, 2002. Autorica je zbirke pjesama *Make up, Zoro*, Zagreb/Sarajevo 2004. i knjige kratkih priča *Car Trojan ima kozije uši, Zoro*, Zagreb/Sarajevo 2005. U pripremi je njena knjiga *neću da budem poetesa*. Pjesme i priče objavljuju su joj na engleskom, slovenačkom, poljskom, makedonskom jeziku. Jedna je od urednica i autorica u Antologiji kratke priče Bosne i Hercegovine, Hrvatske, Srbije i Crne Gore, *Na trećem trgu*, Kikinda Beograd 2006. Članica je istraživačkog projekta *U potrazi za »novim politikama« u kulturi i obrazovanju*, ADA 2006.

#### **Snježan Hasnaš**

[s.hasnas@mail.inet.hr](mailto:s.hasnas@mail.inet.hr)  
Zagreb

Profesor filozofije i povijesti. Pišem recenzije u kulturnom časopisu *Vijenac*, a u časopisu *Filozofska istraživanja* obnašam dužnost i obavezu jednog od mladih urednika. Za različite izdavače radim poslove korekture i prijevoda tekstova iz filozofije,

antropologije i povijesti. Trenutno radim na svom prvom prijevodu neke knjige (o povijesti Istočne Europe od 1989. s osvrtom na društvene, kulturne, ekonomske, političke transformacije). Dosad mi je objavljen jedan znanstveni rad (u zborniku Hrvatskog filozofskog društva - Filozofija i rod) o temi roda u filozofiji. Interesi su različiti: film, umjetnosti različitih vrsta (pretežno vizualne i književne). Teorijski, filozofski i kulturni interesi se nalaze između područja (koliko je to uopće moguće ikakvim granicama označiti) filozofije, povijesti i antropologije. Feminizam je nemali broj puta bitna sastavnica tih interesa. Živim i (očigledno svašta) radim u Zagrebu.

#### **Adriana Zaharijević**

[elflinchen@hotmail.com](mailto:elflinchen@hotmail.com)  
Beograd

Rođena je 1978. u Beogradu. Diplomirala filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu i upisala magistarske studije na Odsjeku za povijest filozofije i na Fakultetu političkih nauka na smjeru Rod i politika. Radi kao urednica na III programu Radio Beograda i prevodi. Zanima je politička filozofija novoga vijeka, studij roda i suvremena povijest Europe.

#### **Hrvoje Jurić**

[hjuric@yahoo.com](mailto:hjuric@yahoo.com)  
Zagreb

Rođen je u Bihacu 1975. Radi na Katedri za etiku na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu gdje dovršava doktorski rad o etici odgovornosti Hansa Jonasa. Zamjenik je glavnog i odgovornog urednika časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica*, te suradnik nekolicine drugih znanstvenih i kulturnih projekata. Objavio je veliki broj znanstvenih i stručnih radova, te prijevoda iz područja filozofije, a s Gordanom Bosanac i Jasenkom Kodrnja uredio je zbornik *Filozofija i rod* (Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2005.). Posebno se bavi praktičkom filozofijom, etikom, bioetikom, feminističkom i rodnom teorijom, te utopijskim studijima.

#### **Biljana Kašić**

[biljana@zamir.net](mailto:biljana@zamir.net)  
Zagreb

Rođena je 1953. u Splitu. Teoretičarka, aktivistkinja i istraživačica, a ono čime se bavi imenuje »aktivističkom teorijom« ili kritičkom znanošću. Prema profesionalnoj vokaciji doktorica politologije; osnivačica i koordinatorka Centra za ženske studije od 1995. do 2006; od 2006. uposlana na Odjelu za sociologiju u Zadru gdje predaje *Feminističke teorije* i *Sociologiju politike*. U svojstvu gošće predavačice predaje na različitim sveučilištima u Hrvatskoj i inozemstvu. Piše, prevodi i uređuje čitav niz publikacija. U fokusu njezina interesa su teme iz feminističke epistemologije, etike i postkolonijalne feminističke kritike.

#### **Slavica Jakobović Fribec**

[slavica.fribec@zg.t-com.hr](mailto:slavica.fribec@zg.t-com.hr)

Dukljaninova 1  
Zagreb

Profesorica hrvatskog jezika i književnosti, komparatistica, knjižničarka i feministkinja. Urednica tematskog zbornika o ženskom pismu (*Republika*, 1983), osnivačica FEM-zbirke knjiga u javnoj knjižnici (Knjižnica Medveščak, 1992), voditeljica tribine »Višeglasne gošće« za osnaživanje žena i ženskih projekata u javnosti (KIC, 2001-2005). Aktivna u ženskom pokretu osamdesetih (Sekcija Žena i društvo, Ženska grupa Trešnjevka, SOS-telefon za žene i djecu žrtve nasilja, Ženska pomoć sada). Područje interesa: povijest ženskih pokreta, ginokritika u hrvatskoj književnosti, filozofija slobode i bioetika. Članica je Hrvatskog filozofskog društva i Hrvatskog bioetičkog društva.

#### **Marjana Harcet**

[marjana.harcet@gmail.com](mailto:marjana.harcet@gmail.com)  
Ljubljana

Rođena je u Kopru 1974. Poslije diplome na Teološkom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani upisala poslijediplomski studij na istom fakultetu i par kolegija na Institutum Studiorum Humanitatis u Ljubljani. Za vrijeme poslijediplomskog studija je kao stipendistica talijanske vlade svoje znanje produbljivala na tromjesečnom studiju u Torinu pod mentorstvom Giannija Vattima, a rezultat tog studija je bio magistarski rad s naslovom »Utjecaj metafizičke misli na oblikovanje osobnog identiteta danas«. Naziv magistre znanosti dobila je 11. rujna 2003. i nakon toga upisala doktorski studij. Kao znanstvena novakinja je na Teološkom fakultetu u Ljubljani bila uključena u projekt Religija i nasilje na Institutu za religiologiju, ekumenizam i dijalog. U okviru tog projekta pripremila je i disertaciju koja nosi naslov »Etika nenasilja i oblikovanja identiteta žene u islamu i kršćanstvu« poslije čije obrane je dobila naziv doktorice religiologije. Trenutno je polaznica ženskih studija. Područja njenog rada su konstrukcije ženskog identiteta u kršćanstvu i u islamu, ženska prava, komparativna religiologija, međuvjerski i interkulturni dijalog.

#### **Goran Pavlić**

[timt\\_tmy@yahoo.com](mailto:timt_tmy@yahoo.com)  
Zagreb

Rođen je 1979. Apsolvent filozofije i sociologije. Od 2004.-2007. u uredništvu studentskog časopisa za društvene i humanističke teme *Diskrepancija*. Područja stručnog i osobnog interesa: feminizam, socijalna epistemologija, kritika ideologije, popularna kultura. Dobro kuha.

#### **Željka Jelavić**

[zjelavic@inet.hr](mailto:zjelavic@inet.hr)  
Zagreb

Etnologinja i sociologinja, magistra rodnih studija. Suosnivačica Centra za ženske studije, koordinatorica u razdoblju od 1995. –2005. godine. U okviru ženskih studija do sada je predavala nekoliko kolegija. Bila je glavna urednica časopisa *Treća* (1998.

- 2001.) i voditeljica postdiplomskog seminara *Feminist Critical Analysis* na IUC-u u Dubrovniku (2000.-2004.). Suraduje sa ženama iz različitih feminističkih organizacija iz Hrvatske i regije. Vanjska predavačica na Odjelu za sociologiju Sveučilišta u Zadru. Profesionalno je angažirana u Etnografskom muzeju gdje radi kao kustosica odjela muzejske edukacije.

#### **Ankica Čakardić**

[acakardic@yahoo.com](mailto:acakardic@yahoo.com)  
Rijeka/Zagreb

Rođena u Rijeci 1977. Studirala je filozofiju i hrvatski jezik i književnost na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje apsolvira poslijediplomski doktorski studij filozofije politike i piše doktorski rad pod naslovom »Moderna politika i ne-čovjek«. Predavačica je seminara o anarhofeminizmu u Centru za mirovne studije te predavačica kolegija Uvod u feminističku epistemologiju na Ženskim studijima u Zagrebu. Suradnica je nekolicine znanstvenih i kulturnih projekata, simpozija te sajmovi knjiga. Objavljuje znanstvene i stručne članke, recenzije, osvrti i eseje. Posebno se bavi filozofijom politike, teorijom društvenoga ugovora, feminističkom teorijom, strategijama biopolitike i teorijom anarhizma.





